ИСТОРІЯ

ФИЛОСОФІИ.

Архимандрита Гавріила.

ЧАСТЬ IV.

КАЗАНЬ.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ.

1839.

ов 38

ПРОВ. 1957

Печатано съ одобренія Издательнаго Комитета, учрежденнаго при ИМПЕРАТОРСКОМЪ Казанскомъ Университетѣ.

БИБЛИОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ.

1281
30

ИСТОРІЯ

ФИЛОСОФІИ.

Часть IV.

Третія Эпоха съ половины XVIII столѣтія до нашихъ временъ.

Всеобщее употребленіе метода, въ соединеніи съ обширнымъ образованіемъ и критикою.

§ 113. ОБЩІЙ ПЕРЕЧЕНЬ.

Сенсуализмъ.		*Идеализмъ.*	
Кондильякъ	1780.	Руссо	1778.
Дидеротъ	1784.	Тюрготъ	—
Даламбертъ	1783.	Гутчесонъ	1747.
Даржанъ	1770.	Шмитъ	1790.
Голбахъ	1789.	Присъ	1791.
Гелвецій	1771.	Рейдъ	1796.
Боннетъ	1793.	Освальдъ	—
Кондорсетъ	1793.	Беатій	1803.
Геновезій	1769.	Фергусонъ	1816.
Базедовъ	1790.	Мендельсонъ	1786.
Баттэ	1780.	Гемстергюй	1790.

Пристлей — — — — — 1804.
Дарвинъ — — — — — 1802.
Горитокъ — — — — — 1802.
С. Ламбертъ — — — — 1803.
Тидеманъ — — — — — 1803.
Гердеръ — — — — — — 1803.
Кабанисъ — — — — — 1808.
Дюпюи — — — — — — 1809.
Тителъ — — — — — — 1816.
Оедеръ — — — — — — 1821.
Волней — — — — — — 1820.

Гарве — — — — — — 1798.
Тетенсъ — — — — — — 1805.
Кантъ — — — — — — 1804.
Маймонъ — — — — — 1800.
Мейнерсъ — — — — — 1810.
Платнеръ — — — — — 1818.
Рейнгольдъ — — — — — 1823.
Маасъ — — — — — — 1823.
Гоффбауеръ

Мистицизмъ

С-Мартенъ — — — — — 1804.

Скептицизмъ.

Юмъ — — — — — — 1776.
Волтеръ — — — — — — 1778.

ФИЛОСОФІЯ СОВРЕМЕННАЯ.

Въ Германіи.

Школа Канта

Герлахъ
Кругъ
Фризъ
Теннеманъ 1820 ум.

Идеализмъ Трансцендентальный.

Фихте ум. 1814.

Философія натуральная

Шеллингъ
Вагнеръ
Краузе
Гегель
Гербартъ

Философія чувствованія.

Якоби ум. 1819.
Кеппенъ.
Вейссъ.

Философія Екклектическая.

Берлинская.

Ансильонъ

Идеализмъ Богословскій.

Шлегель Фридерикъ.
Шлегель Вильгельмъ.
Баадеръ.
Герресъ.

Школа Скептическая.

Шульцъ ум. 1833 въ Январѣ.

Въ Англіи.

Школа Шотландская.

Дюгалдъ-Стюартъ
Т. Броунъ — — — — — 1820.
Сиръ Джемсъ Макинтошъ

Сенсуализмъ.

Школа Пристлея.

Школа Физіологистовъ.

Во Франціи.

Школа Кондильяка.

Дестутъ-Траси.
Ларомигюеръ.

Школа Физіологистовъ.

Галь Шпурцгеймъ — — — 1835.
Бруссесъ.

Идеализмъ умственный.

Маинъ-де Биранъ — — — 1824.
Ройеръ-Колардъ.
Дежерандо.
Кузенъ.
Жуффруа.
Дамиронъ.

Идеализмъ Богословскій.

Деместръ — — — — — 1816.
Бональдъ.
Меннесъ.
Балланшъ.
Богенъ.

§ 114. По видимому послѣ важной эпохи, разсмотрѣнной нами, нельзя было ожидать, чтобы духъ человѣ-

ческій, не смотря на свою смѣлость и дѣятельность, могъ принять новое направленіе и переступить за границы науки. Бекопъ и Декартъ въ XVII столѣтіи открыли истинный методъ философскій, на которомъ должны основываться всѣ будущіе труды. Благодаря направленію, сообщенному этими великими мужами, всѣ отрасли познанія человѣческаго удивительно подвинулись впередъ; — въ познаніи фактовъ, въ наблюденіи, въ тщательномъ разборѣ, человѣкъ нашелъ средство покарять природу своей власти. Одинъ удивительный человѣкъ совмѣстилъ въ себѣ одномъ этотъ важный вѣкъ, — это Лейбницъ! Лейбницъ, говоритъ одинъ изъ основательныхъ мыслителей нашего времени, привелъ въ удивленіе весьма великихъ мужей самаго великаго вѣка, и это удивленіе къ обширному уму его будетъ всегда возрастать въ читателяхъ по мѣрѣ уразумѣнія его. Безъ сомнѣнія онъ достоинъ похвалы; но мы, соглашаясь съ этою похвалою, отдѣлимъ отличный умъ философа отъ системы, изданной имъ. Сколько ни удивителенъ умъ, и какъ ни велика сила ума въ творцѣ системы; все система остается системою; а система, какъ справедливо говорятъ, чаще бываетъ романомъ, нежели исторіею природы. Въ вѣкѣ, въ которомъ родился авторъ *Монадологіи и предустановленнаго согласія*, явилось весьма много важнаго, но по внимательномъ изслѣдованіи, тотчасъ окажется, что положенія, допущенныя философами этаго времени болѣе блистательны, нежели основательны, болѣе остроумны, нежели истинны. И въ этомъ смыслѣ, касательно науки,

насъ занимающей, мы сказали, что ее въ себѣ совмѣщалъ Лейбницъ. Философы того вѣка обладая истиннымъ методомъ, не умѣли его приспособить во всей силѣ. Въ самомъ дѣлѣ Декартъ, своимъ положеніемъ; *я мыслю, слѣдовательно существую*, поставилъ на всегда самопознаніе началомъ всякаго знанія философскаго. Ему оставалось только приложить правила этаго опытнаго метода, которыя онъ самъ такъ ясно начерталъ, къ изученію внутреннихъ явленій; но этотъ великій геній совратившись съ того пути, по которому должно было идти въ изслѣдованіяхъ, заблудился, и вмѣсто того, чтобы заняться двказательствами и описаніемъ фактовъ, лучше захотѣлъ обьяснить факты гипотезами; далѣе, сосредоточивъ всю очевидность во внѣшнемъ дѣйствіи самопознанія, онъ поставилъ философію въ необходимость доказать бытіе вещественнаго міра. Эту пропасть, раздѣлявшую внутреннее отъ внѣшняго, онъ хотѣлъ закрыть своею вѣрою въ истину Божественную. Малебраншь думалъ болѣе сообщить ему основательности, прибѣгая къ свидѣтельству откровенія, а Лейбницъ, выдумавъ гипотезъ *предустановленнаго согласія*. Разсудительный Локкъ не могъ удовлетвориться представленными разрѣшеніями; онъ лучше своихъ предшественниковъ понималъ и судилъ о методѣ наблюденія и анализа: въ его психологическихъ изслѣдованіяхъ явственно отпечатлѣно благоразуміе. Но и онъ почиталъ уже рѣшенымъ вопросъ, между тѣмъ какъ онъ только открылъ новый гипотезъ о сообразности нашихъ идей съ тѣлами. Мы знаемъ какія могли быть

слѣдствія подобныхъ гипотезъ. Декартъ, Малебраншъ и Локкъ допустивъ бытіе внѣшняго міра, думали доказать дѣйствительность его, выводомъ бытія изъ дѣйствительности идей. Беркелей допустивъ гипотезъ идей, отвергъ дѣйствительность міра внѣшняго и допустилъ въ природѣ бытіе только идей. Противъ этаго заблужденія здравый разумъ человѣческій вооружился скептицизмомъ общимъ, а умы религіозные мистицизмомъ.

Теперь мы вступаемъ въ новую эпоху, въ которой наши предки получили образованіе, и которая касается вѣка нашего. Какимъ образомъ XVIII вѣкъ объясняется предшествующимъ вѣкомъ, такъ и нашъ вѣкъ будетъ объясняться XVIII вѣкомъ потому, что эта цѣпь, которую мы видимъ съ самаго начала философіи, не прерывается и никогда непрервется; подобно всѣмъ людямъ предшествующихъ вѣковъ, и мы наслѣдуемъ идеи нашихъ предковъ; подобно имъ и мы должны переработывать этѣ идеи.

ШКОЛА СЕНСУАЛИСТИЧЕСКАЯ.

КОНДИЛЬЯКЪ.

§ 115. Вся философія 18 вѣка основывается на методѣ Картезіевомъ. Во время вѣры въ однѣ наблюденія и опыты, системы, основанныя на гипотезахъ естественно мало будутъ заслуживать вѣроятія; напротивъ свобода

мышленія, разкроетъ во всей силѣ слѣдствія, необходимо происходящія отъ началъ ея.

Франція, въ которой гораздо скорѣе, нежели въ другихъ націяхъ Европы, все приходитъ въ употребленіе, первая стала недовѣрять случайнымъ гипотезамъ учениковъ Декартовыхъ. Видя слѣдствія, кои вывели физическія науки изъ опыта, она не могла заниматься созерцаніемъ философскимъ; ибо явственно видѣла преимущество опытнаго метода въ успѣхахъ Физики и Астрономіи.

Въ это время явился человѣкъ, обладавшій въ высшей степени тѣмъ духомъ, которымъ былъ проникнутъ его вѣкъ. Кондильякъ отъ основательнаго изученія Локка, пристрастился къ тому методу, котораго разительный образецъ представилъ сочинитель *опыта о разумѣ человѣческомъ*. Къ этому онъ присоединилъ необыкновенную способность выражаться. Переходя съ необыкновенною легкостію отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, при искуствѣ объяснять и доказывать всѣ разсужденія, онъ представилъ въ видѣ простомъ и ясномъ Метафизическія начала Эмпирической Философіи, до него разкрытой Гассендіемъ и Локкомъ, и содѣлалъ ихъ употребительными въ націи, уже расположенной къ ученію, основанному на чувственномъ опытѣ.

Чтобы лучше уразумѣть общую связь между системою Картезія и различными системами Философіи, кото-

рыя воспріяли начало свое въ продолженіи XVIII вѣка, должно составить точное понятіе объ этомъ аналитическомъ методѣ, которому принадлѣжитъ часть успѣховъ, какіе имѣли этѣ системы. Декартъ постановилъ, что психологіею должно начинать поприще философіи. Человѣкъ знаетъ только то, о чемъ онъ имѣетъ сознаніе; онъ знаетъ собственное свое бытіе изъ обнаруженія своей дѣятельности; познаетъ, посредствомъ идей и представленій, которыми обладаетъ его разумъ, Бога и міръ внѣшній: такимъ образомъ раздѣляя дѣйствія, обнаруживающіяся въ сознаніи, то есть свои идеи, онъ можетъ достигать до несомнѣнности. Но недовольно только замѣчать бѣглыя и различныя явленія этаго внутренняго міра: знаніе не составитъ умѣнья давать отчетъ въ идеяхъ. Надобно дойти до ихъ начала, потомъ изслѣдовать въ точности ихъ достоинство, чтобы духъ успокоить убѣжденіемъ о дѣйствительности явленій, ими представляемыхъ.

Ежели бы Философы XVIII вѣка методъ аналитическій употребляли вполнѣ; то можно думать, что ничего бы не осталось дѣлать ихъ преемникамъ. Но умозрѣнія никогда при началѣ переворота философскаго не были употребляемы вполнѣ; радуясь тому, что обладаютъ такимъ методомъ, коего слѣдствія по видимому сколь были согласны съ разумомъ, столь же и вѣрны, не раскрываютъ этаго метода во всей его силѣ, и, что всего важнѣе, начальныя школы этой эпохи, какъ замѣтилъ Кузень, раздѣливъ на различныя части, методъ, воспольз-

зовались сими частями порознь, а не въ совокупности. Школа Кондильяка, вмѣсто того, чтобы доказывать дѣйствительныя свойства познаній человѣческихъ, занялась сперва изслѣдованіемъ ихъ происхожденія; школа Шотландская, основанная Рейдомъ, преимущественно упражнялась точнымъ разборомъ идей, которыми владѣетъ разумъ усовершенный; наконецъ отличительное свойство Философіи Канта заключается въ рѣшеніи вопроса объ истинномъ достоинствѣ нашихъ представленій. И не даромъ прошло, что эти Философы не обращали надлежащаго вниманія на всѣ части метода, которымъ должно было пользоваться во всей его обширности; безъ сомнѣнія наука, ихъ стараніемъ сдѣлалась полнѣе, глубокомысленнѣе и несомнѣннѣе; но ихъ Философія не была еще истинною Философіею; и ихъ системы не взирая на то, что основаны на дѣйствительныхъ фактахъ, не могли быть одобрены всѣми людьми здравомыслящими.

Первымъ сочиненіемъ, въ которомъ Кондильякъ покушался изъяснить механизмъ разумныхъ дѣйствій духа человѣческаго, былъ его опытъ о происхожденіи познаній человѣческихъ. Началомъ познаній, по его словамъ, есть чувствованіе; но онъ самъ признался, что онъ слегка коснулся первыхъ дѣйствій нашего ума, и надѣялся вполнѣ разобрать оныя въ своемъ разсужденіи о чувствахъ, которымъ онъ руководствовался въ разсужденіи о животныхъ, служащемъ руководствомъ къ уразумѣнію наблюденій надъ всѣми родами существъ одушевленныхъ,

Въ своемъ разсужденіи о чувствованіяхъ, болѣе полномъ изъ его сочиненій, онъ измышляетъ статую человѣка, съ однимъ только чувствомъ, для того, чтобы показать, какъ извѣстныя способности раскрываются по отношенію къ этому чувству; далѣе постепенно придавая этой статуѣ другія чувства, онъ даетъ ей всѣ какими снабженъ человѣкъ, и наконецъ съ удивительною проницательностію обнаруживаетъ слѣдствія этаго предположенія.

Но сколь бы ни были остроумны выводы Кондильяка изъ раскрытія разума его человѣка-статуи, надобно признаться, что это было частное приспособленіе метода опытнаго. Начинать съ вымысла и разбирать правдоподобныя слѣдствія, отсюда происходящія, не значитъ наблюдать надъ природою въ томъ видѣ, какъ она представляется Философу; это значитъ сочинять исторію о мечтательной природѣ. Къ сему первому заблужденію, Кондильякъ присовокупилъ другое, коего слѣдствія не менѣе гибельны. По его мнѣнію методъ наблюдательный состоитъ не только въ доказательствѣ, въ изчисленіи, въ расположеніи фактовъ, но еще въ приведеніи оныхъ въ систему, въ приведеніи къ общему началу, къ ихъ происхожденію, однимъ словомъ къ единству. Но ежели по случаю это единство, искомое съ такимъ тщаніемъ, не будетъ существовать, то должно ли вымышлять какое нибудь единство, и насильно подчинять ему всѣ различные елементы найденные чрезъ анализъ? Будетъ ли

это истиннымъ методомъ Бекона? Начавъ не полнымъ анализмомъ, не должны ли будемъ кончить ложнымъ синтетизмомъ? Кондильяка въ обоихъ случаяхъ можно винить. Ему во первыхъ нужно начало, котораго всѣ слѣдствія онъ обязался раскрыть: это начало есть чувственность; въ чувственности онъ заключаетъ все разумѣніе, и всѣ способности человѣка почитаетъ разнообразнымъ раскрытіемъ перваго чувствованія. Локкъ сказалъ: всѣ идеи происходятъ отъ чувствованія или размышленія ума о своихъ собственныхъ дѣйствіяхъ; Кондильякъ въ свою очередь говоритъ: всѣ идеи и самое размышленіе, какимъ бы предметомъ оно ни занималось, происходятъ отъ чувствованія. Напослѣдокъ должно разсмотрѣть, какимъ образомъ соединены всѣ части его системы. Никогда механизмъ разума человѣческаго не былъ обьясняемъ такъ просто и удобопонятно.

При первомъ чувствѣ, говоритъ онъ, способность чувствовать вся совершенно предается впечатлѣнію испытываемому ею. Это вниманіе.

Вниманіе, которое мы обращаемъ на предметъ, есть только чувствованіе души, этимъ предметомъ въ насъ производимое. Предметъ присущь или отсутствуетъ; ежели онъ присущъ, то вниманіе есть чувствованіе, дѣйствительно въ насъ имъ производимое; ежели онъ отсутствующій; то вниманіе бываетъ воспоминаніемъ чувствованія, имъ произведеннаго. Это память.

Мы неможемъ сравнивать двухъ предметовъ, ни имѣть двухъ чувствованій, безъ представленія ихъ сходства или не сходства взаимнаго. А представлять сходства или не сходства, значитъ судить; слѣд. сужденіе есть чувствованіе.

Размышленіе есть только послѣдованіе сравненій.

Размышленіе, устремленное на образы, называется воображеніемъ. Умствовать, значитъ выводить одну мысль изъ другой мысли, въ которой она содержится. По этому въ умствованіяхъ заключаются мысли, а слѣд. и чувствованія.

Совокупность всѣхъ этихъ способностей называется разумомъ; и нельзя о немъ составить болѣе точнаго понятія.

Если почитать чувствованія представленіями, то изъ нихъ происходятъ всѣ способности умственныя; а если смотрѣть на нихъ по отношенію къ удовольствію, то отъ нихъ произойдутъ всѣ способности воли.

Недостатокъ чувственный отъ лишенія вещи, къ коей мы привыкли, называется нуждою.

Нужда бываетъ слабая, напр. имѣть трудное положеніе; чувствительнѣйшая называется безпокойствомъ, сильное безпокойство раждаетъ душевную скорбь.

Нужда направляетъ силы наши къ одному предмету; это направленіе всѣхъ нашихъ способностей къ одному предмету называется желаніемъ.

Желаніе, обратившееся въ привычку, называется страстію.

Желаніе сильнѣйшее и утвержденное надеждою, желаніе совершенное называется волею. Это собственное названіе воли; но часто даютъ ей значеніе обширнѣйшее, и почитаютъ ее соединеніемъ всѣхъ навыковъ, раждающихся изъ желаній и страстей.

Кратко сказать, чувствованіе разсматриваемое какъ представленіе, въ слѣдствіе постепенныхъ измѣненій дѣлается вниманіемъ, сравненіемъ, сужденіемъ, размышленіемъ, воображеніемъ; — это разумъ; посредствомъ такихъ же измѣненій въ отношеніи пріятности или непріятности, оно дѣлается нуждою, труднымъ положеніемъ, безпокойствомъ, желаніемъ и страстію, — это воля.

Мысль есть соединеніе всѣхъ способностей, принадлежащихъ разуму и волѣ. Поелику производительный елементъ разума и воли есть чувствованіе представительное, или страстное, то слѣдуетъ, что въ послѣднемъ анализѣ и производительный елементъ мысли есть также чувствованіе.

Такова, по мнѣнію Кондильяка, система способностей души. Такимъ образомъ изчезли всѣ затрудненія къ

тому, чтобы Метафизикѣ сдѣлаться наукою удобопонятною. Безъ сомнѣнія ею можно изъяснить простѣйшимъ образомъ сложныя дѣйствія умственныхъ способностей. Кромѣ ясности система Кондильякова составлена еще потому опытному анализису, какого тогдашнее время требовало въ ученыхъ изслѣдованіяхъ. Творенія его во Франціи почитали уложеніемъ разума и общаго смысла, и ученія объ измѣняемомъ чувствованіи, сдѣлалось ученіемъ всѣхъ послѣдующихъ философовъ.

Хотя это ученіе довольно удовлетворительно изъяснило пружины, приводящія въ движеніе одну изъ способностей души человѣческой, но не надобно забывать, что оно необратило вниманія на другія также дѣйствительныя и не менѣе важныя способности. Какъ можно смѣшивать съ чувствованіемъ волю, которая столь часто поборается чувствованія, и которая столь часто остается побѣдительницею въ этой борьбѣ? Какъ произвести изъ опыта идеи безусловнаго необходимаго, идеи пространства, времени, существа, причины, и тѣ математическія истинны, которыя признаетъ разумъ, и которыхъ не можетъ произвести чувствованіе? Сими вопросами мало занимались: система измѣняемаго чуствованія, успокоивъ броженіе въ мысляхъ, снискала всеобщее одобреніе тѣмъ, что основана на наблюденіи и опытѣ. Объ ней одной разсуждали, съ нѣкоторыми отступленіями, Французскіе философы XVIII вѣка. Въ продолженіи столѣтія ученіе Кондильяка пользовалось во Франціи неограниченною властію,

и только нынѣ оно подверглось нападенію знатнаго Профессора, котораго можно почитать виновникомъ новаго Философскаго преобразованія.

Большая часть слѣдствій, выведенныхъ Кондильякомъ изъ начала Бекопова, *что все, познаваемое, проистекаетъ изъ опыта*, и изъ начала Локкова; *что всѣ наши познанія проистекаютъ изъ чувствованія и размышленія*, раскрыты, но не такъ ясно, Англійскимъ Философомъ Гартлеемъ, который подобно Кондильяку, ограничилъ ученіе самаго Локка. „Всѣ вообще наши идеи даже и сложныя, по словамъ Гартлея, проистекаютъ изъ чувствованія, а размышленіе не образуетъ собою главнаго источника идей, какъ думаетъ Локкъ.“ Ученикъ Гартлея, славный Физикъ, докторъ Пристлей, держался этаго ученія, и со всею точностію извлекалъ изъ него всѣ послѣдствія. Если разсуждать о человѣкѣ только по отношенію къ совокупности его чувствованій, то довольно трудно изъяснить свободу и духовность души. Пристлей даже близокъ былъ къ тому, чтобы и ту и другую отвергнуть. „Нѣтъ, говоритъ онъ, въ человѣкѣ двухъ началъ также отличныхъ одно отъ другаго, какъ матерія и духъ. Человѣкъ есть совершенно однородное существо, и двѣ натуры матеріальная и нематеріальная, которыя входятъ въ общую систему міра, составляютъ въ немъ излишекъ.“ Но если человѣкъ есть существо чисто матеріяльное, если способность мыслить есть слѣдствіе особенной организаціи мозга, то не слѣ-

дуетъ ли изъ этаго, что всѣ его дѣйствія совершаются по законамъ механическимъ, а посему всѣ онѣ подлежатъ непремѣнной необходимости? Это безбоязненно допускаетъ Пристлей, который въ другомъ мѣстѣ далъ замѣтить, что ученіе о необходимости непосредственно проистекаетъ изъ матеріальности человѣка, потому что механизмъ есть необходимое слѣдствіе матеріализма.

Дарвинъ, другой Англійскій философъ, послѣдователь Пристлея, гораздо вразумительнѣе отвѣтствовалъ на этотъ вопросъ. „Идеи, говоритъ онъ, суть вещи матеріальныя. На основаніи этаго ученія должно нравственнымъ началомъ поставить: избѣгай болѣзненныхъ чувствованій, и ищи пріятныхъ.“ Едуардъ Сеарчь, иный философъ этаго времени, въ самомъ дѣлѣ всѣ наши побужденія къ дѣйствіямъ заключилъ въ личной корысти.

Итакъ философія чувствованія довела необходимо до матеріализма, и корыстолюбивой нравственности. Кондильякъ и Гартлей возставали публично противъ подобнаго толкованія ихъ системы о способностяхъ души. Матерія и движеніе, по словамъ Гартлея, сколько бы ихъ ни дѣлили, и какъ бы о нихъ ни разсуждали, никогда ничего не дадутъ, кромѣ матеріи и движенія. Посему онъ требовалъ, чтобъ ни въ какомъ случаѣ не извлекали изъ его словъ слѣдствій, противныхъ невещественности души. Въ сочиненіяхъ Кондильяка представляется во многихъ мѣстахъ доказательство его уваженія

къ нравственнымъ и религіознымъ истинамъ. Но безнаказанно нельзя полагать ложныя начала; Логика тотчасъ разрушитъ слабыя препятствія, которыя страхъ захочетъ противопоставить направленію ея. Въ Англіи школа спиритуалистовъ, возникшая въ уровень съ школою Локка, нѣсколько ослабила и остановила разрушительное ея дѣйствіе. Но во Франціи философія Кондильяка не имѣла препятствій. Благомыслящіе тщетно вооружались на нее; голосъ вѣка говорилъ громче, и заглушалъ ихъ слова. На развалинахъ религіи и нравственности тотчасъ возникли гибельныя ученія атеизма и матеріализма, а потомъ родилась и революція.

ЧУВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФІЯ ВО ФРАНЦІИ.

§ 116. Первымъ изъ Французскихъ писателей, изказившихъ философію Локка, должно почесть того страннаго человѣка, который занимаясь съ равнымъ успѣхомъ всѣми родами литтературы, вездѣ отпечаталъ свой гибкій умъ. Волтеръ дѣйствовалъ на духъ своего времени, и имя его сдѣлалось столь извѣстно поверхностнымъ раскрытіемъ философскаго ученія. Стоя нѣкоторымъ образомъ выше толпы писателей, воодушевленныхъ его мыслями, онъ ободрялъ усилія своихъ друзей, и трудамъ ихъ давалъ систематическое направленіе. Отличительнымъ свойствомъ его философіи есть иронія, поверхностная критика и насмѣшливый скептицизмъ, которые вытекали сначала изъ свойства его духа, а потомъ сдѣ-

лались неизбѣжнымъ слѣдствіемъ той системы, которая, почитая началомъ нашихъ познаній движенія физической чувствительности, не могла не довесть вѣтреную голову до слѣдствій, противоположныхъ вѣчнымъ вѣрованіямъ рода человѣческаго; и посему не могла не вдохнуть недовѣрчивости и сомнѣнія въ человѣка, имѣющаго такой открытый умъ. Волтеръ неудачно копировалъ Цельса. Французскіе писатели пользовались имъ, какъ натурщикомъ, въ описаніи лукаваго.

Даламбертъ, Дидеротъ, Гелвецій, Д. Аржансъ, Голбахъ, Ламетри недовольствовались изьясненіемъ всѣхъ дѣйствій ума чрезъ впечатлѣніе внѣшняго міра на наши чувственные органы; но приноровили свою метафизическую систему къ нравственности, религіи, исторіи и политической экономіи. Въ намѣреніи уничтожить не только католическое ученіе, но всякую положительную религію, они рѣшились издать извѣстную Энциклопедію — это огромное собраніе, заключающее въ себѣ многія безъ сомнѣнія превосходныя вещи, но касательно Философіи, исполненное пристрастія, насмѣшливости, односторонности и вообще дышущее нерасположеніемъ къ религіи. Въ началѣ этой огромной вавилонской башни наукъ и ума, Даламбертъ и Дидеротъ помѣстили Бекоково Энциклопедическое росписаніе человѣческихъ познаній, въ коемъ старались показать связь наукъ и искуствъ, и составить исторію ума человѣческаго даже до появленія наукъ. Они оба держались натурализма, и его началами руководство-

вались въ анализисѣ духа человѣческаго и въ изученіи изящныхъ искуствъ. Даламбертъ считался въ ряду первыхъ математиковъ, и заслужилъ великую славу по своимъ ученымъ трудамъ. Что касается до Дидерота, то таланта своего онъ не употребилъ во всей силѣ. Обладая пылкимъ и безпорядочнымъ духомъ, онъ не имѣлъ основательныхъ познаній, былъ чуждъ увѣренности и уваженія къ пріобрѣтеннымъ идеямъ и всякому чувствованію; блуждалъ подобно метеору воздушному. Вообще, Дидеротъ есть гибельный писатель какъ по отношенію къ литературѣ, такъ и по отношенію къ нравственности. Въ немъ можно видѣть образецъ тѣхъ холодныхъ и пустыхъ людей, которые научились въ школѣ только искуству дѣйствовать словами, не имѣя мыслей и чувства.

Другъ Фридриха великаго, этаго монарха, который по любви къ литературѣ французской призывалъ къ себѣ ученнѣйшихъ мужей своего времени: Іоаннъ Бойеръ Маркизъ Д' Аржансъ силился распространить любовь къ наукамъ философскимъ выдавъ въ свѣтъ *философію общаго смысла*, написанную по духу сенсуализма. Онъ былъ не столько дерзокъ, какъ другой пріятель Фризриха, Ламетри. Этотъ проповѣдникъ матеріализма извѣстенъ по тремъ своимъ разсужденіямъ, которыя называются: *человѣкъ-машина*, *разсужденіе о душѣ*, и *человѣкъ-растѣніе*.

Онъ силился доказать небытіе души человѣческой духовной, и совершенную тождественность того, что на-

родъ называетъ душею съ тѣломъ и его организаціею. Лузакъ въ своемъ сочиненіи, *человѣкъ болѣе машины*, опровергъ его доказательства, кои всѣ заключаются въ идеи не очень новой: что всѣ дѣйствія души зависятъ отъ тѣла, и что слѣдовательно нельзя доказать ни ея произвольности, ни безусловной дѣятельности. Онъ старался убѣдить, (чего ни одинъ спиритуалистъ не отрицаетъ), что тѣло необходимо для души въ настоящемъ состояніи ея бытія, и что оно ограничиваетъ и измѣняетъ дѣйствія души, также какъ и душа въ свою очередь ограничиваетъ и измѣняетъ дѣйствіе тѣла.

Но болѣе всѣхъ писателей старался разрушить даже самыя основанія Религіи, нравственности и политики, авторъ *системы природы*: цѣлію этаго творенія, которое приписываютъ Барону Голбаху, есть основаніе фатализма и атеизма на Философскихъ началахъ. Оно было напечатано въ Англіи 1770 года подъ вымышленнымъ именемъ Мирабо. Человѣкъ, говоритъ сочинитель, злополученъ потому, что не знаетъ природы и желаетъ быть метафизикомъ, не бывъ физикомъ. Слѣдовательно необходимо его обратить къ изученію природы путемъ опыта. Теорія системы природы во многомъ сходствуетъ съ теоріею Эпикуровою. Но доказательства въ пользу атеизма заимствованы болѣе изъ открытій нынѣшней физики, приспособлены къ состоянію философскаго знанія, къ религіознымъ вѣрованіямъ и нравственнымъ ученіямъ народовъ.

Авторъ, послѣ краткихъ разсуженій о движеніи и матеріи, которыя онъ почитаетъ вѣчными, утверждаетъ, что человѣкъ подчиненъ тѣмъ же общимъ законамъ, какимъ и другія существа природы. Его жизнь есть послѣдованіе необходимыхъ и соединенныхъ движеній, зависящихъ или отъ причинъ внутреннихъ т. е. матеріи твердой и жидкой, изъ коей его тѣло составлено; или отъ причинъ внѣшнихъ, дѣйствующихъ на него. То, что называютъ въ человѣкѣ разумомъ, есть только слѣдствіе дѣйствій механическихъ, отъ коихъ проистекаютъ всѣ прочія явленія природы.

Человѣкъ всегда составляетъ центръ вселенной. Къ нему относится все видимое имъ. Какъ скоро онъ видитъ образъ дѣйствованія, нѣсколько сообразный съ его образомъ, или нѣкоторыя явленія, полезныя для него, то онъ относитъ ихъ къ причинѣ, сходствующей съ нимъ; слѣдовательно къ причинѣ также разумной какъ и онъ: такъ образуется понятіе о премудромъ Богѣ, который приводитъ въ порядокъ природу.

Нельзя понять, что такое есть духъ чистый; человѣкъ желая составить понятіе о духѣ, необходимо прибѣгаетъ къ свойствамъ матеріальнымъ; а этимъ доказывается, что душа не можетъ быть нематеріальною. Слѣдовательно душа есть ничто иное, какъ мозгъ; онъ есть общій центръ системы нервной, точка, къ которой направленія всѣ движенія нервъ, т. е. всѣ способности души.

Разумныя и нравственныя способности людей различны; отъ этаго различія происходитъ неравенство, а на неравенствѣ основывается общественное состояніе. Необходимость человѣку жить въ обществѣ есть необходимость нравственная. Такъ какъ нравственныя качества суть необходимое слѣдствіе темперамента, то одна медицина можетъ открыть моралисту сердце человѣческое; и лѣча тѣло, можно быть увѣрену въ излѣченіи также и духа.

Человѣкъ есть существо физическое, соединенное со всею природою, и подлежитъ необходимымъ и неизмѣняемымъ законамъ ея. Если бы онъ былъ свободенъ, какъ думаютъ, то бы онъ былъ сильнѣе цѣлой природы, или внѣ этой природы.

Человѣкъ по естеству, такъ какъ и всѣ существа природы, стремится къ благополучію и сохраненію своей жизни. Всѣ движенія его натуры суть необходимыя слѣдствія этаго первоначальнаго побужденія. Онъ любитъ удовольствіе и отвращается неудовольствія. Посему его воля необходимо должна быть ограничена предметами, которые онъ почитаетъ полезными или вредными. Избраніе ничто иное значитъ какъ попеременное привлеченіе и отклоненіе отъ предмета. Итакъ все происходитъ во мнѣ по законамъ механики.

Въ особенности авторъ системы природы всею Логикою вооружается на догматъ безсмертія души; свои

умствованія объ этомъ предметѣ, онъ оканчиваетъ защищеніемъ самоубійства, которое въ нѣкоторыхъ случаяхъ и одобряетъ.

Вотъ его безнравственность: Ничего нѣтъ, по словамъ его, безразсуднѣе, какъ основывать нравственность на мнимыхъ побужденіяхъ внѣ природы, или на врожденныхъ чувствованіяхъ, независящихъ отъ корысти, долженствующей оттуда произойти для насъ. Человѣкъ по естеству любитъ самаго себя, сохраняетъ жизнь свою и ищетъ средствъ къ счастію. Такимъ образомъ корысть или желаніе счастія есть единственное побужденіе всѣхъ его дѣйствій. Корыстолюбіе зависитъ отъ его организаціи, отъ его нуждъ, отъ пріобрѣтенныхъ идей и отъ навыковъ.

Говорятъ, продолжаетъ лжефилософъ, что безбожникъ не можетъ быть добродѣтельнымъ; это ложно: Безбожникъ есть человѣкъ, знакомый съ природою и ея законами, знающій свою собственную природу со всѣми ея обязанностями. Безбожникъ руководствуется опытомъ: этотъ опытъ въ каждую минуту доказываетъ ему, что порокъ можетъ вредить ему. Его корыстолюбіе обязываетъ его вести себя благоразумно въ отношеніи къ подобнымъ себѣ; итакъ должно умѣрять свои склонности, чтобы не разрушить своего счастія. Вотъ образцовая цѣпь лукавыхъ умоключеній!

Мы занялись довольно долго изложеніемъ ученія чув-

ственной философіи XVIII столѣтія потому, что оно не было ученіемъ одного человѣка, увлеченнаго за предѣлы разума необузданнымъ воображеніемъ; авторъ системы природы только привелъ въ порядокъ доказательства, которыя вокругъ его непрестанно повторялись, и коихъ большая часть заключалась въ сочиненіяхъ Энциклопедистовъ. Одна остроумная женщина при появленіи книги, въ которой Гельвецій доказывалъ, что всѣ наши добродѣтели основываются на эгоизмѣ, сказала: „этотъ человѣкъ открылъ тайну всего міра," добавимъ, тогдашняго, женоподобнаго, Французскаго.

Если истинно, что сочиненіе *о духѣ* составлено было изъ матеріаловъ, собранныхъ Гельвеціемъ въ обществѣ, въ которомъ онъ обыкновенно жилъ, и что оно заключаетъ въ себѣ подлинное очертаніе началъ, бывшихъ тогда въ модѣ у знатныхъ людей парижскихъ, то какъ мы можемъ думать объ обществѣ, которое явно держалось этаго ученія? — Въ этомъ сочиненіи Гельвецій усиливался доказать, что причина превосходства души человѣческой предъ душами животныхъ неразумныхъ заключается въ различіи физическаго устройства.

Еслибы природа, говоритъ онъ съ торжествующимъ видомъ, дала намъ вмѣсто рукъ и пальцевъ лошадиныя ноги (которыхъ мимоходомъ сказать умствователь стоилъ); то безъ сомнѣнія люди, не имѣя искуствъ, жилищъ, не умѣя защищаться отъ кровожадныхъ звѣрей,

и занимаясь только однимъ пропитаніемъ себя, стали бы блуждать въ лѣсахъ, подобно скоту, отдѣлившемуся отъ стада. Въ запискахъ Ксенофана можно видѣть Сократово опровержаніе этаго смѣшнаго ученія, котораго держались Греческіе Софисты. Въ разсужденіи Галена объ употребленіи различныхъ частей тѣла мы находимъ также одно мѣсто, совершенно согласное съ этимъ ученіемъ Французской Философіи.

Человѣку, существу разумнѣйшему изъ всѣхъ животныхъ, нужны руки сообразно его нуждамъ. Онъ не потому разумнѣе другихъ животныхъ, что имѣетъ руки, но, напротивъ онъ имѣетъ руки потому, что разумнѣе другихъ, какъ это замѣтилъ Аристотель; не руки его дѣлаютъ способнымъ къ изученію изящныхъ искуствъ, но разумъ. Руки суть только органъ, которымъ онъ приводитъ въ исполненіе это изученіе.

Гельвецій думалъ, что основываясь на началахъ личной пользы, можно для употребленія народовъ составить Философскій *Катихизисъ*, котораго правила были бы ясны, положительны, неизмѣняемы. Отъ законодателя зависитъ, говорилъ онъ, сдѣлать гражданъ счастливыми: *награда, покровительство, слава и безчестіе*, суть четыре божества, которыя могутъ распространить добродѣтели, и произвести знаменитыхъ людей во всѣхъ родахъ. Желаніе Гельвеція исполнилось. Въ наше время явился Катихизисъ морали, соблюденіе коего будто бы будетъ

руководить народы къ счастію. Вольней сдѣлалъ для морали Гельвеція тоже, что нѣсколькими годами ранѣе, знаменитый врачь Кабанисъ для его физіологической науки, изложивъ въ своемъ *разсужденіи о чувствованіяхъ*, съ хвастливымъ всевѣдѣніемъ и со всею привлекательностію изящнаго и разнообразнаго слога, отношенія *Физики и нравственности*. Эти послѣдніе представители племени философовъ, вышедшихъ изъ школы Кондильяковой доказывали, что различіе временъ не препятствуетъ данной системѣ произвести необходимыя слѣдствія. Въ особенной книгѣ о нравственности, Вольней учитъ человѣка тому, что главнѣйшій законъ его состоитъ въ *самосохраненіи* и совѣтуетъ ему избѣгать преступленій потому, что законы непремѣнно подвергнутъ его наказанію. Но это нравоученіе естественно вытекало изъ философской системы, принимавшей за одно самыя благородныя и самыя возвышенныя дѣйствія человѣческаго духа съ грубыми побужденіями организма.

Такимъ образомъ ученики Кондильяка во Франціи, такъ какъ ученики Локка и Бекона въ Англіи, преступивъ границы, въ которыхъ благоразумные ихъ учители заключили это ученіе, унижали человѣческую природу, и дерзновенно ниспровергали всѣ законы нравственности, всѣ начала, охраняющія общество. Надобно признаться, что они естественно предавались всей стремительности воображенія, всѣмъ безпорядкамъ умозрѣній, по общему духу сихъ націй. Тогда уже вездѣ распространилось мнѣніе,

что общественное состояніе должно быть преобразовано въ самыхъ основаніяхъ; развращеніе нравовъ, гибельныя слѣдствія примѣровъ двора Людовика XV; глупость людей высшаго класса, старавшихся скрыть свои слабости въ ничтожной, пронырливой и безнравственной тиранніи; жалкое состояніе финансовъ, непрестанно подрываемыхъ; все это усиливало дерзость философовъ, призываемыхъ голосомъ публики къ истребленію злоупотребленій. Хотя мы не можемъ не признать нѣкоторыхъ услугъ, оказанныхъ французскому обществу философіею XVIII вѣка; но должны ей приписать вмѣстѣ революцію 89 года, на которую она имѣла великое вліяніе. Философы XVIII вѣка, ослѣпленные своею ревностію, въ изслѣдованіи основаній общества, старались болѣе о томъ, чтобы разрушить постановленія, казавшіяся имъ недостаточными, нежели о томъ, чтобы открыть основанія, на которыхъ бы можно было утвердить новое общество. Согласимся также въ томъ, что философская теорія, производившая всѣ разкрытія разума и нравственности отъ столь измѣняемаго и частнаго начала, каково начало физической чувствительности, необходимо должна была писателей XVIII вѣка научить односторонности и еще произвести слѣдствія другаго рода. Нападая постепенно на теоретическія начала нравственныхъ законовъ, на вѣрованія въ бытіе Бога и безсмертіе души, нельзя было не подвергнуть этому же разбору и самыхъ знаній: сенсуалистическая философіа должна была произвести скептицизмъ; въ сочиненіяхъ Волтера уже ясно обнаруживается это стремле-

ніе къ уничтоженію правъ догматическихъ философовъ; не взирая на то, по видимому, онъ держался вообще теоріи своихъ друзей; касательно происхожденія человѣческаго познанія; онъ многократно обнаруживалъ сомнѣніе о достовѣрности началъ опыта. Впрочемъ онъ не думалъ никогда раскрыть методически побудительныя причины, которыя служили основаніемъ его скептическихъ мыслей. Напротивъ англійскій философъ Давидъ Юмъ поступилъ не такъ. Онъ вникая со всѣмъ остроуміемъ и прозорливостію въ природу человѣка, какъ разумнаго и дѣятельнаго существа съ эмпирической точки зрѣнія, вывелъ изъ этаго разсмотрѣнія самую связную систему, въ которой хотѣлъ разрушить начала человѣческчго знанія въ самомъ ихъ основаніи.

СКЕПТИЦИЗМЪ ЮМА.

§ 117. Локкъ доказывалъ, что мы чувствами постигаемъ не бытіе предметовъ, а только ихъ чувственныя качества: присудствіе идеи о какой нибудь вещи въ нашемъ умѣ, говоритъ онъ, также не доказываетъ существованія этой вещи, какъ портретъ какого нибудь человѣка не доказываетъ его бытія въ мірѣ, и какъ мечты сонныя не доказываютъ истинныхъ произшествій. Если бы Локкъ былъ строже, то онъ бы вывелъ изъ этого ученія подобно Беркелею, что мы не имѣемъ никакого средства увѣриться въ существованіи внѣшнихъ тѣлъ, и что по этому мы представляемъ только собственныя на-

ши идеи. Кондильякъ, въ свою очередь желая узнать, на какихъ основаніяхъ утверждается наше вѣрованіе въ міръ внѣшній, былъ принужденъ заключить, что мы понимаемъ токмо собственныя наши измѣненія потому, что ни звуковъ, ни вкуса, ни запаха не находится дѣйствительно въ предметахъ; а находятся они въ душѣ, ихъ представляющей.

Юмъ, родившійся 1711 года въ Эдинбургѣ, и умершій въ 1776 году, строго держась слѣдствій, выведенныхъ Кондильякомъ и Беркелеемъ, доказывалъ, что нельзя имѣть философскаго предметнаго познанія, и что мы занимаемся только нашимъ знаніемъ, т. е. явленіями, въ немъ открывающимися, и только подлежательными ихъ отношеніями.

Все происходящее въ насъ, говоритъ Юмъ, есть или чувствованіе, или понятія, или идеи; эти послѣднія суть ничто иное, какъ копіи первыхъ, и отличаются отъ своихъ оригиналовъ только тѣмъ, что менѣе имѣютъ силы и живости.

На чѣмъ основывается наше вѣрованіе въ дѣйствительность каковаго нибудь факта? На чувствованіи, на размышленіи и на отношеніи причины къ дѣйствію. Но откуда мы получаемъ это понятіе объ отношеніи причины къ дѣйствію? Оно есть понятіе совершенно опытное; мы не получаемъ его *a priori*; оно не есть необходимое начало, и нѣтъ ничего не благоразумнѣе, какъ заключать

о первой по послѣднему. Оно раждается въ насъ отъ привычки и отъ сцѣпленія нашихъ идей. Въ самомъ дѣлѣ опытность показываетъ извѣстное число явленій и произшествій, соединенныхъ съ другими произшествіями, явленіями; но опытность можетъ намъ показать только дѣйствительно происходящее предъ нами, и не даетъ права извлекать таковаго же заключенія внѣ границъ настоящаго, и внѣ чувственнаго наблюденія; посему, такъ какъ опытность основывается на инстинктѣ, который можетъ насъ обманывать; метафизика невозможна. Если бы не было такихъ паралогизмовъ у Юма: то не было бы метафизическихъ антиномій и у Канта.

Геометрія, Ариѳметика, суть предметы отвлеченнаго знанія; идеи пространства и числа, на которыхъ основаны этѣ науки, ввергаютъ разумъ въ противорѣчіе съ чувствами и съ самимъ собою. Дѣйствительно пространство можетъ дѣлиться до безконечности, и вмѣстѣ ограничено въ точкѣ и линіи. Уголъ, находящійся между кругомъ и его тангенсомъ, весьма малъ въ сравненіи со всякимъ прямымъ угломъ: всѣ эти факты очевидны; и между тѣмъ возмущаютъ разумъ. Тоже случается и съ идеею времени; оно состоитъ изъ безконечнаго числа минутъ, слѣдующихъ другъ за другомъ, и поглощающихъ нѣкоторымъ образомъ другъ друга. Разумъ не понимаетъ этой послѣдовательности и не отвергаетъ. Итакъ онъ при всякомъ обстоятельствѣ вооружается самъ противъ себя.

Кратко сказать, опытность намъ не доставляетъ никакого точнаго познанія; разумъ непрестанно находится въ противорѣчіи съ собою, слѣдовательно мы ничего не познаемъ дѣйствительно.

Доказательства бытія Божія, провидѣнія, безсмертія души, онъ опровергаетъ тѣми же умствованіями, которыми поколебалъ начала знанія; по послѣдствіямъ можно судить о всей силѣ начала: Кондильякъ и Юмъ утверждаютъ, что тѣла и духи суть ничто иное, какъ совокупность чувствованій; послѣ этаго надобно думать, что Богъ есть ничто иное, какъ совокупность дѣйствій. Но совокупности не суть существа; въ природѣ нѣтъ совокупностей. Итакъ, вотъ мы дошли до той границы, гдѣ міръ физическій и міръ нравственный вмѣстѣ разрушаются, и гдѣ одно чувствованіе владычествуетъ надъ безднами ничтожества. Сколь бѣдно чувствованіе Юма, столь богато его воображеніе причудами!

Юмъ подвергалъ сомнѣнію естественную религію потому, что философы отъ бытія міра, какъ произведенія, заключали о бытіи Бога, какъ причины. Міръ, говоритъ Скептикъ, не есть такое произведеніе, коего причина былабы существо совершеннѣйшее и мудрѣйшее, каковымъ, обыкновенно представляютъ Бога. Вселенная есть произведеніе не столько искуства и мудрости, сколько загадка по отношенію къ намъ темная и неизъяснимая. Въ настоящемъ состояніи она подобна зародышу, во чревѣ

матери находящемуся; въ ней безпрестанно раждаются новые феномены.

Хотя справедливо, что въ мірѣ много для человѣка темнаго и загадочнаго; впрочемъ неоспоримо и то, что много въ немъ для насъ яснаго и несомнительнаго. Эти врачества спасительныя для нашего здравія; эти пособія, доставляемыя намъ стихіями природы; этотъ порядокъ царствующій въ природѣ, убѣдительно доказываютъ, что Творецъ міра есть существо премудрое и преблагое. Природа въ каждую минуту раждаетъ множество существъ, гармонически дѣйствующихъ въ мірѣ: слѣд. она не есть зародышъ, заключающійся во чревѣ, но есть мать плодотворная и благодѣтельная въ дѣйствіяхъ. Сихъ дѣйствій не видятъ слѣпцы, не слышатъ глухіе, не разсказываютъ нѣмые, превратно представляютъ ихъ больные желтухою, да скептики.

Всѣ произшествія въ мірѣ случающіяся, говоритъ Юмъ, не соотвѣтствуютъ идеѣ о Богѣ, какъ правителѣ міра. Въ мірѣ много бываетъ по случаю; много въ немъ безполезнаго и вреднаго; часто добрые терпятъ зло, а злые благодѣнствуютъ. Изъ сего Юмъ заключаетъ, что бытіемъ міра невозможно доказать бытіе Божіе; оно, по мнѣнію Философа, остается задачею тѣмъ труднѣйшею, что познаніе о Богѣ, какъ существѣ непостижимомъ, превышаетъ всѣ наши понятія и слѣд. не можетъ быть достовѣрно.

Но въ заключеніи Юма, гораздо больше, чемъ въ посылкахъ. Мы говоримъ, что многое происходитъ по случаю, единственно потому, что не можемъ понять причины всѣхъ вещей, ихъ связи и взаимныхъ отношеній. Нѣтъ ничего столь вреднаго въ природѣ, чтобы не имѣло особенной, собственной пользы. Имѣя скудное понятіе о предметахъ, насъ окружающихъ, какъ мы можемъ судить о самомалѣйшихъ отношеніяхъ ве-

щей, доступныхъ во всей ясности единому Вседержителю? Судя о добрыхъ и злыхъ, мы часто обманываемся или личиною добродѣтели, или несправедливо укоряемъ ближнихъ въ порокахъ, имъ невѣдомыхъ. Таково же наше сужденіе о счастливыхъ и несчастливыхъ событіяхъ. Часто по одному поверхностному взгляду, мы называемъ добромъ то, что есть зло, и зломъ то, что есть добро. Надобно замѣтить и то, что добро и зло, по нашему злоупотребленію, иногда производятъ противныя дѣйствія, такъ что благополучный, чрезъ погубленіе даровъ Божественныхъ, бываетъ совершенно несчастливъ, а злополучный, чрезъ подвиги терпѣнія и великодушія пріобрѣтаетъ вѣнецъ славы. Наконецъ изъ непостижимости и безпредѣльности естества Божія не слѣдуетъ, чтобы наше понятіе о Богѣ, не могло быть достовѣрнымъ. Многія конечныя существа, для насъ совершенно не понятны; и однакожъ мы не сомнѣваемся въ бытіи ихъ, по удостовѣренію опыта. Иное дѣло знать, что Богъ существуетъ; иное дѣло, — совершенно постигать его Величество.

О чудесахъ Юмъ не иначе думалъ, какъ о произведеніи ума младенческаго и при томъ грубаго. Онъ утверждалъ, что чудеса были проповѣданы только во время младенческаго состоянія рода человѣческаго у народовъ дикихъ и необразованныхъ и особенно у варваровъ.

Это нелѣпое противорѣчіе исторической истинѣ! Вѣкъ Августа былъ золотой вѣкъ образованности и просвѣщенія, и онъ былъ обиленъ чудесами. Греція по справедливости называется источникомъ просвѣщенія. Но Греки, даже философы ихъ и члены Ареопага видѣли чудеса и вѣрили имъ. Скорѣе можно исчерпать по каплямъ море, чѣмъ пересказать всѣ чудеса 1812 года, святителя Митрофана и проч.

Юмъ говоритъ, что воздаяніе за нравственные поступки предъ правосуднымъ судилищемъ Божіимъ неизъяснимо. Если подлинно Богъ правосуденъ: то правосудіе

его въ настоящей жизни или открывается, или нѣтъ. Вопли несчастныхъ показываютъ, что правосудіе Божіе въ настоящей жизни не открывается.

Но несчастные по пеливцепріятному правосудію, можетъ быть и достойны сихъ воплей.

Если правосудіе Божіе въ настоящей жизни не открывается; то не имѣемъ довольной причины называть Бога правосуднымъ. Допусти, если угодно, что правосудіе Божіе является частію въ настоящей, частію въ будущей жизни, то опять родится вопросъ, почему приписывается Богу болѣе справедливости въ будущей, нежели въ настоящей жизни. Отсюда слѣдуетъ, что и по смерти мы не можемъ ожидать большихъ наградъ за добродѣтель и справедливѣйшихъ наказаній за пороки, нежели каковыя мы испытываемъ въ сей жизни.

Это заключеніе могло быть вѣроятнымъ только тогда, когда бы будущая жизнь, подобно настоящей, была временемъ испытанія, а невременемъ воздаянія.

Впрочемъ разсужденіе Юма о безсмертіи души доказываетъ, что онъ не вѣрилъ будущей жизни. Онъ утверждаетъ, что между душею и тѣломъ находится неразрывная и всеобщая связь.

Но изъ опыта извѣстно, что бываютъ перемѣны въ тѣлѣ, въ коихъ душа не участвуетъ, и наоборотъ.

Органы тѣла суть также органы души. Что дѣйствуетъ на тѣло, то дѣйствуетъ и на душу, и наоборотъ.

Что укрѣпляетъ или разслабляетъ тѣло; то укрѣпляетъ или разслабляетъ душу.

Часто случается и противное. Знаемъ и то, что если внѣшній человѣкъ тлѣетъ: то внутренній обновляется.

Тѣло разрушается; тоже должно случиться и съ душею. Всѣ Философы согласны, что души скотовъ умираютъ.

Эта задача не рѣшена! И не всѣ, по желанію Юма, бредятъ.

Но души скотовъ, такъ сходны съ душами человѣческими, что о сихъ послѣднихъ по всей вѣроятности можно сказать тоже, что о первыхъ.

Справедливо только отъ части, по отношенію къ низшимъ чувственнымъ способностямъ души нашей, а не къ высшимъ и благороднѣйшимъ.

Все въ мірѣ разрушается: слѣд. противно законамъ сходства, чтобы осталась безсмертною одна душа человѣческая, которая бываетъ подвержена безчисленному множеству различныхъ безпорядковъ.

Все разрушается; но ничто не уничтожается. Самая смерть есть рожденіе въ новую жизнь. Въ заключеніи сказано больше, нежели сколько въ посылкѣ.

Какъ прежде образованія тѣла, мы ничего не знали о существованіи нашемъ въ жизни прежде рожденія: такъ и послѣ смерти тѣла мы ничего не можемъ знать о состояніи души по смерти.

Но отъ возможности познанія нельзя заключать къ возможности существованія, тѣмъ паче, что наши познавательныя способности весьма ограничены.

Сверхъ сего существованія души по смерти не можно согласить съ инстинктомъ человѣка и естественнымъ образомъ познаній.

Точно также, какъ и несуществованіе ея: потому что разумъ на крыліяхъ воображенія увлекаемый насильственно за границы опыта въ міръ догадокъ, самъ себѣ противорѣчитъ.

Отрицая безсмертіе души и воздаяніе въ будущей жизни, Юмъ не почиталъ самоубійства поступкомъ безнравственнымъ. По его мнѣнію самоубійство не противорѣчитъ обязанностямъ въ отношеніи къ Богу, ближнимъ и намъ самимъ. Провидѣніе Божіе управляетъ міромъ, посредствомъ законовъ всеобщихъ.

А гдѣ законы частные и даже частнѣйшіе и особенные?

Съ сими всеобщими законами согласно употребленіе своихъ силъ по собственному произволу.

Но управляемому здравымъ разумомъ, а не слѣпою страстію и разстроеннымъ воображеніемъ.

Всѣмъ животнымъ и особенно человѣку дано право отвращать отъ себя различныя бѣдствія; слѣд. дано право и на самоубійство, отвращающее всякую непріятность.

Самоубійство отвращаетъ зло самомалѣйшее; а не большее. Желая избѣгнуть страданій временныхъ, краткихъ и легкихъ, оно навлекаетъ страданія неописанныя и вѣчныя.

Богъ никогда не предоставлялъ себѣ власти располагать непосредственно нашею жизнію.

Насильственнымъ образомъ, правда. Напротивъ, согласно съ нашею свободою онъ всегда располагаетъ нами, яко любвеобильный Отецъ и мудрый нашъ Покровитель.

Еслибы Богъ предоставилъ себѣ это право: то стараніе о самосохраненіи, столь же было бы беззаконно, какъ и самоумервщленіе.

Въ заключеніи больше, нежели въ посылкахъ!

Каждый гражданинъ соединяется съ обществомъ посредствомъ взаимныхъ выгодъ, и дотолѣ обязанъ стараться объ общемъ благѣ, доколѣ самъ желаетъ имъ пользоваться.

Это гнусное себялюбіе! Любовь къ ближнимъ обязываетъ насъ помогать и служить имъ, доколѣ можемъ, а не доколѣ хочемъ.

Самоубійствомъ прекращается сіе желаніе, слѣд. и обязанности къ ближнимъ.

Едвали, а напротивъ родится вѣчный стыдъ и раскаяніе и пр.

Жизнь самоубійцы по большей части бываетъ безполезна для него самаго.

То есть доколѣ продолжается сумашествіе, болѣзнь его. Время, возвративъ ему здравый разумъ, можетъ отвратить отъ него бѣдствія настоящія и грядущія и содѣлать его полезнымъ для семейства и общества.

Еще безполезнѣе она для цѣлаго общества.

Объ этомъ нужно спросить общество, дабы не солгать отъ его имени. Особенно важенъ здѣсь голосъ блюстителей правосудія.

Еслибы люди такого рода продолжали жизнь свою; то они были бы въ тягость обществу; они препятствовали бы другимъ къ устроенію общаго блага. Изъ сего видно, что самоубійцы приносятъ больше добра, нежели вреда для общества, и слѣд. они болѣе исполняютъ свои обязанности къ ближнимъ, нежели нарушаютъ.

Опять въ заключеніи больше, нежели сколько въ посылкахъ. Иное дѣло дѣлать добро; иное дѣло отнять необходимое средство къ добру жизнь и слѣд. не имѣть возможности дѣлать добра. Чудовища и изверги природы конечно для всѣхъ не пріятны. Покрайней мѣрѣ чрезъ противоположность, они въ большей красотѣ представляютъ намъ добро, укрѣпляютъ въ подвигахъ истинныхъ сыновъ правды, исполняютъ страхомъ склонныхъ къ порокамъ.

Много случается въ жизни такихъ обстоятельствъ, отъ которыхъ смерть и самое уничтоженіе бываютъ вожделеннѣе жизни.

Правда: но это только для тѣхъ, которые не имѣютъ надежды на будущую жизнь, и коихъ растроенное воображеніе въ несчастіяхъ неудовольствій, видитъ горы мнимыхъ злоключеній.

Юмъ не признавалъ ума законодательною способностію нравственныхъ поступковъ. По его мнѣнію, одна воля есть руководительница къ дѣятельности. Нравственное чувствованіе, довольно впрочемъ неопредѣленное, играетъ въ его системѣ значительную ролю.

Всѣ умствованія Юма доказываютъ, что онъ, подобно современникамъ своимъ, для того проповѣдывалъ

скептицизмъ, чтобы освободиться отъ страха наказаній по смерти, и доказать, что религія есть произведеніе хитрости духовныхъ лицъ или нравителей и плодъ невѣжества и суевѣрія народа. Но памятники самой глубокой древности, напоминающіе намъ о первыхъ изобрѣтеніяхъ различныхъ вещей, не говорятъ, чтобы кто нибудь былъ первымъ изобрѣтателемъ религіи. Религія древнѣе всѣхъ законодателей, повсеместеннѣе, нежели законоположенія какого либо правительства. Она предписываетъ равныя обязанности какъ начальникамъ, такъ и подчиненнымъ, обуздываетъ своеволіе тѣхъ, которые стѣсняютъ права природы и свободы. Невѣжеству невозможно приписать религіи потому, что она основывается на понятіи о Богѣ и имѣетъ цѣлію разумное служеніе Богу, подателю всякой мудрости. Еще меньше религія можетъ быть плодомъ суевѣрія потому, что истинные подвижники религіи, всегда истребляли суевѣріе и врачевали людей отъ сей болѣзни. Были и такого рода скептики, которые старались открыть безсиліе разума изъ началъ противорѣчія его съ самимъ собою и отвергнуть достовѣрность познанія, основаннаго на разумѣ, для того, чтобы покорить его вѣрѣ. Но это немного приноситъ пользы религіи, остающейся Божественною и безъ похищенія преимуществъ у разума. Такое заблужденіе Философовъ по крайней мѣрѣ нѣсколько можно извинить ихъ благонамѣренностію. Но никакъ нельзя оправдать тѣхъ, которые, по внушенію гордости, въ томъ полагаютъ свою славу, чтобы изъ одного сомнѣнія выводить неокончаемыя цѣпи сомнѣній, и

у которыхъ чрезъ привычку скептицизмъ обратился во вторую природу. Иные прибѣгали къ скептицизму или для того, чтобы опредѣлить границы ума человѣческаго и степень нашихъ познаній; или для того, чтобы искоренить предразсудки и быть осторожными въ умоключеніяхъ. Но поелику всѣ скептики вообще, почитаютъ сомнѣніе послѣднимъ концемъ и цѣлію философіи, а не средствомъ къ достиженію истины, превращаютъ природу ума человѣческаго приписывая ему одни слабости, подаютъ поводъ къ безчисленнымъ заблужденіямъ: то и очевидно, что скептицизмъ, по его вліянію на всю просвѣщенную Европу, гораздо вреднѣе, нежели моровая язва, и опустошительнѣе нежели смерть, со всѣми ея послѣдствіями.

ДРУГІЕ ФИЛОСОФЫ — СЕНСУАЛИСТЫ.

§ 118. Мы видѣли успѣхи сенсуалистической школы въ Англіи и Франціи (если можно назвать успѣхами эту необходимую связь послѣдствій, проистекающихъ изъ ошибочнаго начала) отъ Кондильяка до Юма. Въ обоихъ государствахъ многіе философы вооружились, во имя нравственности и религіи, противъ распространенія сихъ пагубныхъ ученій. Подобно Гельвецію и Кондильяку, начиная съ начала чувствованія, они лучше хотѣли отступить отъ законовъ Логики, нежели отъ священныхъ правъ религіи и добродѣтели; они уважали все то, что уважали предъидущія поколѣнія; и если не могли воздвиг-

нуть положительной науки на основаніи, служившемъ имъ подпорою, покрайней мѣрѣ они не были равнодушны къ этому нравственному чувству, къ этой симпатіи, которыхъ не могло изгладить изъ ихъ сердецъ развращенное общество.

Карлъ Боннетъ Женевскій, болѣе всѣхъ старался основать нравственную природу и религіозныя вѣрованія на теоріи чувствованія; но съ другой стороны никто яснѣе его не доказалъ того, что нельзя этимъ путемъ достигнуть предположенной имъ цѣли. Подобно Кондильяку, онъ предположилъ, что человѣкъ есть статуя, одаренная неизвѣстнымъ началомъ, которому онъ сначала не усволяетъ никакого особлививаго свойства, но котораго всѣ способности раждаются, образуются и разкрываются въ слѣдствіе дѣйствія внѣшнихъ предметовъ. По ревности и любви къ естественнымъ наукамъ, которыми онъ занимался съ успѣхомъ, онъ безпрестанно упражнялся въ познаніи дѣйствій матеріальной организаціи; но его внутреннее убѣжденіе, его привычка и общество, въ которомъ онъ жилъ, посѣлили въ немъ любовь къ возвышенной нравственности и религіи, а по этому онъ никогда не былъ недовѣрчивымъ къ самому себѣ, не думалъ сомнѣваться о безсмертной сущности души; и на самую природу тѣлесную смотрѣлъ съ высшей точки зрѣнія. Впрочемъ онъ не могъ не видѣть несвязности въ своихъ мнѣніяхъ, касательно внутреннихъ отношеній физики, нравственности и религіозныхъ началъ; такъ въ Метафизикѣ,

клонившейся противъ его воли къ матеріализму, онъ былъ принужденъ допустить, что всѣ его изслѣдованія относились не къ самой душѣ, но къ нѣкоторой душѣ физической, образованной изъ нѣжной, тонкой и таинственной матеріи, къ такой душѣ, при посредствѣ которой, собственно называемая, душа сообщается съ тѣломъ: это предположеніе было слѣдствіемъ искренней вѣры и искренней любви его къ добродѣтели; но оно доказываетъ, что Бонветъ не предполагалъ, какія послѣдствія могутъ произойти отъ основоположенія, съ коего онъ началъ. Его главныя сочиненія суть: *опытъ о способностяхъ души, и созерцаніе природы.*

Въ важномъ и отличномъ твореніи, обезсмертившемъ имя Монтескіе не видно того безбожнаго духа, и той безпорядочной критики, которыми отличаются многіе писатели XVIII вѣка. Но опередивъ тѣхъ современниковъ, которые, на основаніи своихъ философскихъ теорій, изучали исторіи законодательства и народныхъ правъ; и возвысившись предъ Мабли, Реалемъ, Вателлемъ и Бюрламаки, онъ заплатилъ дань легкомыслію своего вѣка. Въ своихъ *персидскихъ письмахъ* онъ рѣшился воздвигнуть памятникъ болѣе твердый, и болѣе достойный его. Удалившись отъ общества, которое могло препятствовать ему въ размышленіи и ученіи, онъ разсматривалъ въ качествѣ истиннаго философа, законы и установленія различныхъ народовъ. Онъ изслѣдовалъ, какъ положительные законы зависятъ отъ нравовъ, отъ формы

правленій, отъ физическихъ обстоятельствъ, отъ историческихъ произшествій, наконецъ отъ всего того, что составляетъ достояніе каждаго народа. Слѣдствіемъ этаго огромнаго труда, которому онъ посвятилъ всю жизнь свою, былъ *духъ законовъ*.

Не справедливо бы было не упомянуть въ этомъ обзорѣ, какъ бы онъ кратокъ ни былъ, объ имени Буффьера философа, очень мало извѣстнаго въ свое время, а еще менѣе извѣстнаго въ наше время. Его различныя сочиненія, въ которыхъ онъ старался согласить начала Локковы съ началами Декарта, отличаются ясностію слога и искусствомъ изложенія. Онъ допускаетъ дѣйствительность первоначальныхъ истинъ, которыя и называетъ предложеніями столь ясными, что онѣ не могутъ быть ни доказываемы, ни опровергаемы предложеніями другими. Итакъ, говоритъ онъ, надобно вѣрить ихъ достовѣрности на основаніи здраваго разсудка, единодушнаго согласія всѣхъ людей здравомыслящихъ.

Но изъ всѣхъ французскихъ философовъ менѣе всѣхъ подвергся вліянію Эмпирической философіи Жанъ-жакъ Руссо. Этотъ противникъ духа своего времени, благородный защитникъ неизмѣняемыхъ правъ нравственности и свободы; краснорѣчивый истолкователь потребностей религіознаго чувствованія, одинъ почти защищалъ спиритуальную философію, которая въ эту эпоху, кажется навсегда была изгнана изъ отечества Декарта и Фенело-

на. Между безчисленными противорѣчіями, заключающимися въ сочиненіяхъ, въ которыхъ отражаются всѣ перемѣны безпокойной и несчастной жизни, просвѣчиваетъ его любовь къ человѣчеству, самая живая признательность къ Творцу природы, самое глубокое уваженіе къ законамъ нравственности. Безъ сомнѣнія, въ спиритуализмѣ Руссо нѣтъ методической и обдуманной теоріи; но эти порывы нѣжной и чувствительной души, охлажденной нещастіемъ, и наскучившей зрѣлищемъ разврата, который ее окружаетъ, эти трогательныя выраженія сердца, живо пораженнаго всѣмъ великимъ и прекраснымъ въ природѣ, въ религіи и человѣкѣ, очаровываютъ воображеніе и успокоиваютъ мысль утомленную зрѣлищемъ многократнаго вооруженія Философовъ противъ благотворнѣйшихъ вѣрованій человѣческаго рода.

Сіи вѣрованія знаменитый Тюрго изъясняетъ, безъ сомнѣнія съ меньшимъ краснорѣчіемъ, но съ большею точностію, разсудительностію и большимъ глубокомысліемъ. Его разсужденіе о *бытіи*, помѣщенное въ энциклопедіи, есть наилучшій отрывокъ Метафизики XVIII вѣка. Мы не можемъ слѣдовать за симъ человѣкомъ, на его политическомъ поприщѣ, гдѣ онъ постоянно былъ столь же ревностнымъ, сколько и безкорыстнымъ. Онъ принималъ дѣятельное участіе въ трудахъ экономистовъ, которые всѣми мѣрами старались уничтожить злоупотребленіе администраціи. [Они раздѣлялись на двѣ школы: одна имѣя своею главою Квеснея, утверждала, что въ

произведеніяхъ земледѣльцевъ заключаются всѣ богатства, и поставляла искуство правленія въ благопріятствованіи земледѣлію; другая, слѣдуя началамъ государственнаго совѣтника Викентія Гурная, въ манифактурныхъ произведеніяхъ находила источникъ государственнаго богатства, и требовала, чтобы правленіе благопріятствовало промышленности и торговлѣ. Тюрго былъ соединенъ съ Квеснеемъ, былъ искреннимъ другомъ Гурная. Онъ рѣшился привесть въ гармонію двѣ системы, которыхъ авторы, достойные уваженія, стремясь къ одной цѣли противоположными путями, были согласны касательно средствъ поддерживать земледѣліе и торговлю. Тогда-то явилась новая наука, которую привели въ большее уваженіе труды Адама Смита, Гарньера, Сисмонди, Бентама, Мальтуса и многихъ другихъ новѣйшихъ экономистовъ.

Въ рѣчи, пуоизнесенной Тюрго на 23 году его жизни въ степени Сорбжскаго пріора *о постепенныхъ успѣхахъ человѣческаго разума*, онъ изобразилъ великую идею, раскрытую послѣ Кондорсетомъ: что человѣческій разумъ повинуется постепенному закону т. е. закону усовершенствованія, которому нельзя назначить границъ. Идея Тюрго заставила Кондорсета узнать истинное значеніе исторіи. Онъ одинъ изъ Философовъ XVIII вѣка увидѣлъ въ ней наставленіе для человѣчества, а въ открытіи путей, уже пройденныхъ, причины успѣховъ и будущихъ открытій.

Сочиненіе, въ которомъ онъ изложилъ эти начала называется *начертаніе исторической картины успѣховъ человѣческаго ума.* Онъ писалъ его въ то время, какъ, преслѣдуемый за свободу, которой посвятилъ всю свою жизнь, онъ блуждалъ съ мѣста на мѣсто для избѣжанія смерти.

Человѣческій умъ, говоритъ онъ, въ успѣхахъ подлежитъ тѣмъ же общимъ законамъ, которымъ подлежитъ въ своемъ раскрытіи каждая изъ нашихъ способностей. Этотъ успѣхъ есть слѣдствіе раскрытія ума во многихъ недѣлимыхъ, соединенныхъ въ общество.

Это начало убѣждало его въ безконечной усовершимости человѣческаго рода. Нельзя не видѣть преувеличенія этой усовершимости въ томъ мнѣніи, по которому полагается, что человѣкъ вѣроятно постигнетъ искуство продолжать жизнь свою на многіе вѣки. Онъ утверждалъ, что человѣкъ въ своей мысли, въ физическомъ строеніи, и въ отношеніяхъ къ міру не производитъ новыхъ элементовъ; а напротивъ его пріобрѣтенія состоятъ только въ глубокомъ и болѣе живомъ познаніи природы, которую самъ Богъ предоставилъ на разрѣшеніе въ теченіи вѣковъ. Не взирая на погрѣшительное начертаніе картины, которую онъ рисовалъ за нѣсколько минутъ до того, какъ голова его пала на революціонномъ эшафотѣ, онъ не можетъ не быть не уважаемъ за открытіе этой высокой мысли, которая господствуетъ во всѣхъ произведеніяхъ XIX столѣтія.

ШОТЛАНДСКАЯ ШКОЛА.

§ 119. Шотландскій философъ руководствуясь въ изученіи человѣка опытнымъ методомъ, который начиная отъ Бекона до Локка, и отъ Локка до Кондильяка болѣе и болѣе обезображивался, дошелъ до такихъ заключеній, которыхъ необходимо долженъ былъ испугаться здравый разсудокъ. Посему въ Англіи озаботились отраженіемъ сенсуалистическихъ ученій, и приведеніемъ заблудившейся философіи на путь спиритуализма.

Юмъ даже въ самомъ сокрушеніи системъ, удовлетворявшемъ его разрушительному генію, уважалъ нравственное чувство. На этомъ обломкѣ, спасенномъ случайно въ кораблекрушеніи человѣческаго разума, Гутчесонъ старался создать новое ученіе, которое бывъ представлено въ естественной, простой и удобопонятной формѣ, мало по малу взошло въ разрядъ философской науки.

Гутчесонъ, Шотландецъ, Профессоръ нравственной философіи въ Гласковѣ, подобно Шафстебури началъ раздѣленіемъ удовольствій и душевныхъ движеній. Отъ системы чувствительности, тогда сильной, никакъ не возможно было освободиться вдругъ, и Гутчесонъ не былъ бы понятъ, еслибы вдругъ возвысился до идей и понятій, совершенно противоположныхъ, вездѣ принятому ученію. Не отвергая чувственности, онъ основалъ теорію прекраснаго и добраго, совершенно отличную отъ прия-

той сенсуалистическими философами, и въ самой чувственности, заставилъ различать два дѣйствія, которыхъ не должно смѣшивать между собою. У человѣка есть внѣшнія измѣненія, которыя возбуждаются чрезъ чувства, и внутреннее чувство, которое участвуетъ иногда въ состояніяхъ физической чувственности; но часто измѣняется отдѣльно отъ нее, или противно ей, судитъ о удовольствіи и неудовольствіи внѣшней чувственности. Это внутреннее чувство въ отношеніи къ искуствамъ есть чувство прекраснаго, а въ отношеніи къ познанію человѣческихъ дѣйствій, чувство добраго. Объяснимъ эту теорію двумя примѣрами:

При видѣ ужаснаго кораблекрушенія мои чувства поражаются непріятно. Эти крики, эти знаки скорби, этотъ выстрѣлъ пушки, подающій знакъ опасности, этотъ ужасный безпорядокъ производятъ во мнѣ скорбь и печаль; и однако океанъ волнуемый вѣтрами, и облака прорезываемыя молніями, мнѣ кажутся величественными; въ этомъ есть нѣкоторое удовольствіе, варварское если угодно — но дѣйствительное и совершенно безкорыстное. Потому что происходитъ не по ращету и произволу, но безъ понятія о внѣшней пользѣ и выгодѣ, и независимо отъ воли. Въ этомъ, по мнѣнію Гутчесона, заключается удовольствіе отъ прекраснаго. Въ странѣ борющейся за свою независимость и за свою свободу, врагъ пришедши въ одно мѣстечко схватываетъ судью и приходскаго священника этаго мѣстечка и требуетъ у нихъ свѣденій,

которыя должны быть употреблены противъ ихъ соотечественниковъ. Получивъ отъ Священника отказъ непріятель приказываетъ его разстрѣлять на мѣстѣ. Судья въ свою очередь, не удостоивая отвѣта своего непріятеля, спокойно и безъ страха приближается къ трупу своего соотечественника, становится на колѣна, и безъ всякаго хвастовства, безъ всякаго самохвальства умираетъ какъ герой; моя душа сильно опечаливается при разсказѣ объ этомъ самоотверженіи, моя природа содрагается, у меня текутъ слезы. Но тогда какъ чувственность моя находится въ непріятномъ состояніи, нѣчто внутреннее мнѣ говоритъ: это хорошо; и я вдругъ чувствую невольное и быстрое движеніе крови, моя голова поднимается, мое сердце напрягается и бьется сильнѣе, кажется, что кровь свободнѣе течетъ въ моихъ жилахъ; при этой безкорыстной и благородной чувствительности, пробужденной во мнѣ, я чувствую, что я дѣйствительно человѣкъ. Въ этомъ состоитъ удовольствіе отъ добраго!

Гутчесонъ доказавъ, что мы познаніе прекраснаго и добраго получаемъ не отъ внѣшнихъ чувствъ, столь измѣняемыхъ, ни чрезъ долговременныя умствованія, утверждаетъ, что это нравственное чувство, которое онъ принялъ за начало нашихъ сужденій, не есть корыстное. Удовольствія и интереса не надобно смѣшивать. При видѣ какого нибудь цвѣтка, прекрасной статуи, изящныхъ формъ, чувствительное существо противъ воли поражается пріятнымъ чувствованіемъ; но какъ скоро оно пред-

ставляетъ выгоду, которая ему можетъ доставить удовольствіе, то тутъ уже въ немъ является размышленіе, а посему интересъ; удовольствіе не происходитъ отъ интереса, но есть основаніе его. Доказавъ, что начало нравственности должно дышать безкорыстіемъ, Гутчесонъ нашелъ его въ благоизволеніи. Поелику внутреннее нравственное чувство и самое благоизволеніе, не всегда достаточно научаетъ насъ тому, что справедливо и не справедливо, а иногда даже и обманываетъ: то одно оно и неможетъ быть прочнымъ основаніемъ нашей нравственности.

Ученикъ Гутчесона Адамъ Шмитъ, извѣстный по классическому разсужденію о богатствѣ народовъ, привелъ эту систему въ большій порядокъ разкрывъ ученіе о *симпатіи*, въ прекрасной своей теоріи нравственныхъ чувствованій. Сострастіе, говоритъ онъ, заставляетъ насъ ставить себя на мѣстѣ того, который дѣйствуетъ, и безпристрастно судить о благопристойности его дѣйствій. Человѣкъ имѣетъ естественную наклонность къ принятію участія въ томъ, что другіе дѣлаютъ, и чемъ они страждутъ. По силѣ сей врожденной наклонности, благополучіе ближнихъ онъ почитаетъ какъ бы своимъ собственнымъ. Если онъ въ семъ состояніи, одобряетъ поведеніе другихъ, признавая оное сообразнымъ съ своимъ состояніемъ: то сіе поведеніе есть нравственно доброе. Съ другой стороны, когда не можетъ себя поставить намѣсто другаго въ чувствованіи, или сіе чувствованіе нахо-

дитъ излишнимъ а побужденія къ дѣятельности не правыми и противными высшимъ цѣлямъ: тогда можетъ поведеніе другаго признать нравственно худымъ. Человѣкъ, на основаніи симпатіи изрѣкающій судъ о дѣйствіяхъ другаго, есть судія свободный отъ всякаго пристрастія и лучшій. Онъ не имѣетъ тѣхъ побужденій и желаній, по коимъ виновникъ дѣйствій производитъ то или другое. Итакъ начало Шмида есть слѣдующее: *поступай такъ, чтобы твои ближніе, имѣющее равное съ тобою о вещахъ познаніе, въ другомъ состояніи и при другихъ чувствованіяхъ могли согласиться съ тобою и одобрить твой образъ жизни.* Съ симъ началомъ нѣсколько сходно Кантово основаніе нравственности. Но замѣтимъ противъ Философа: 1) Симпатія есть чувство неопредѣленное. Въ одномъ оно сильнѣе дѣйствуетъ, въ другомъ слабѣе, а въ третьемъ остается совершенно не дѣйствительнымъ. Отъ сего-то, что одинъ вполнѣ одобряетъ; другой охуждаетъ. Теперь спрашивается: съ какимъ степенемъ симпатіи должно соображаться сужденіе о дѣйствіяхъ. 2) Непонятно, какъ можетъ быть справедливымъ судіею дѣйствій тотъ, который темно понимаетъ ихъ? 3) Только то между собою бываетъ согласно, что принадлежитъ къ одному роду. Нечестивый по симпатіи одобряетъ дѣйствія нечестиваго: слѣд. всѣ сіи дѣйствія суть добры потому, что онѣ одобряются другимъ по симпатіи. 4) Симпатія уничтожаетъ всякое различіе между добрыми и худыми дѣйствіями. По симпатіи я одобряю и худыя дѣйствія друга моего, тогда

какъ онѣ несообразны съ закономъ и вредны обществу; съ другой стороны по симпатіи, я охуждаю нравственно добрые поступки врага моего, хотя они не имѣютъ въ существѣ своемъ ничего предосудительнаго.

Фергюсонъ, Шотландецъ ввелъ въ Англійскую философію болѣе строгій и болѣе точный анализъ. Слѣдуя симпатической морали Шмита, онъ немогъ однако не усмотрѣть неполноты этаго ученія, поколику оно исключало волю, которая сама въ себѣ заключаетъ всю мораль. Гельвеціи и Шмитъ подчинили волю единственному закону первый эгоизму, а другой симпатіи. Фергюсонъ, принимая эти два закона, подъ именемъ закона сохраненія, и закона общества, сталъ выше этихъ двухъ философовъ, доказавъ бытіе третьяго закона, который онъ называетъ закономъ уваженія, превосходства и совершенства. При всей неопредѣленности, не точности и неограниченности этаго закона, онъ воздвигъ довольно великолѣпное зданіе нравственной философіи. Подобно Волфію, онъ утверждаетъ, что человѣкъ можетъ достигнуть счастія токмо посредствомъ непрерывнаго усовершенствованія своей природы. Онъ есть существо всегда стремящееся къ высшему совершенству и нѣтъ такой высоты, гдѣ бы могъ онъ успокоиться и сказать: non plus ultra. По сему верховное благо человѣка состоитъ въ непрестанномъ дѣятельномъ стремленіи къ высочайшему совершенству, которое совершается особенно посредствомъ четырехъ добродѣтелей благоразумія, правосудія, умеренности и

мужества. Рейду предоставлено вытти изъ этой неопредѣленности и основать истинный методъ.

Три Философа, упомянутые нами не освободили нравоученія и человѣческаго познанія отъ оковъ физической чувственности. Ричардъ Прейсъ возвысился предъ ними, противоположивъ Эмпирическому началу, которое производило всѣ наши познанія отъ чувственности, ученіе совершенно противное, по которому полагалось, что разумѣніе или мыслящая способность существенно отлична отъ чувственности, и она совершаетъ такія дѣйствія, которыя свойственны одной ей и кои не могутъ быть смѣшиваемы съ чувственными дѣйствіями. Этотъ писатель съ большимъ искуствомъ объяснилъ многіе нравственные вопросы, возставалъ на систему нравственнаго чувства, какъ несообразную съ непремѣнѣмымъ свойствомъ основныхъ понятій добродѣтели и долга. Въ сихъ понятіяхъ, равно какъ и въ понятіяхъ о существѣ и причинѣ, онъ усматривалъ первоначальныя вѣчныя начала разума, не зависящія отъ воли. Прейсъ очень хорошо разсуждалъ о существенномъ различіи нравственности отъ чувственности, добродѣтели отъ счастія, и также объ отношеніяхъ, соединяющихъ другъ съ другомъ эти два послѣднія начала. Нравоученіе этаго Философа весьма сходно съ нравоученіемъ Канта.

ѲОМА РЕЙДЪ.

§ 120. Гутчесонъ, Шмитъ и Фергюсонъ, не взирая на то, что не держались нравоученія Гельвеціева,

обнаруживаютъ нѣкоторую неопредѣленность въ формѣ и основаніи физическихъ ученій. Дабы употребить методъ во всей силѣ его, нужна была рука болѣе вѣрная и болѣе опытная; путь былъ открытъ; Ѳома Рейдъ пошелъ по немъ, и съ свѣтильникомъ наблюденія прошелъ здѣсь вѣрно и твердо.

Видя правильность и необходимость слѣдствій, извлеченныхъ Юмомъ изъ Локкова начала объ идеяхъ Рейдъ рѣшился строго изслѣдовать это начало. Онъ началъ изслѣдованіемъ слѣдствій, представляемыхъ этою философіею и предложилъ себѣ сей вопросъ: естьли тѣла, или нѣтъ ихъ? Такимъ образомъ проникая въ сущность системы онъ разрушилъ начало идей въ томъ видѣ, какъ принимала ихъ сенсуалистическая школа, и съ удовольствіемъ увидѣлъ, что онъ не долженъ допускать послѣдствій, отвергнутаго имъ начала. Отъ необходимости точнаго и строгаго метода въ рѣшеніи этаго частнаго вопроса, онъ заключилъ къ необходимости его въ рѣшеніи и другихъ вопросовъ философіи, для избѣжанія легкомысленныхъ вѣрованій, обыкновенно раждающихся отъ неполныхъ и не точныхъ наблюденій.

По случаю вопроса о дѣятельности тѣлъ, Рейдъ принужденъ былъ издать курсъ метафизики, гдѣ онъ руководствовался этимъ методомъ. Изучая какую либо способность, онъ разсматривалъ ее во всѣхъ видахъ и во всѣхъ ея началахъ. Изслѣдовалъ ли онъ какой законъ?

Онъ разсматривалъ его въ различныхъ случаяхъ, чтобы въ этихъ измѣненіяхъ, которымъ онъ подвергался, получить точную о немъ идею. Такимъ образомъ, въ первый разъ въ философіи были дѣйствительно употреблены правила; изложенныя Бекономъ въ его Nouum organon, и Невтономъ въ его regulae philosophandi.

На скептицизмъ Юма, еще съ большею силою нападалъ Джемсъ Бетти, профессоръ нравственности въ Эдинбургѣ, который согласно съ Рейдомъ, цѣнилъ здравый смыслъ выше опыта, и имъ опредѣлялъ начала познанія. Этотъ здравый смыслъ, по его мнѣнію, есть способность человѣческаго ума, которая познаетъ истину или допускаетъ вѣрованіе, не на основаніи постепеннаго доказательства, но на основаніи непостижимой и непреодолимой наклонности, происходящ-й не отъ воспитанія и привычки, но единственно отъ природы, и дѣйствующей независимо отъ нашей воли, этотъ общій смыслъ есть источникъ практическаго нравоученія; на немъ основывается идея нравственной свободы, законъ обязанности, надежда будущей жизни и начала религіи. Въ послѣднемъ отношеніи ученіе объ общемъ смыслѣ изложилъ точнѣе Іаковъ Освальдъ въ своемъ *воззваніи къ общему смыслу въ пользу религіи.*

Но изъ всѣхъ послѣдователей Рейда самыя важныя услуги оказалъ философской наукѣ Дюгальдъ-Стюартъ. Опровергнувъ Локка и его учениковъ въ своихъ философ-

скихъ опытахъ, онъ въ своемъ прекрасномъ сочиненіи о Философіи человѣческаго ума, разобралъ многія важныя способности, каковы отвлеченіе и обобщеніе идей, на которыя не обратилъ вниманія Рейдъ; изобрѣлъ положительныя основанія для новой Логики, которую мало по малу усовершила Эдинбурская школа. Но особенно въ нравоученіи онъ исправилъ опущенія Рейда, Шмита и Фергюсона. Руководствуясь примѣрами своихъ предшественниковъ, множествомъ опытовъ, развитыхъ Англійскою школою въ продолженіи цѣлаго полъ-вѣка и связію съ людьми, одаренными въ высшей степени талантомъ наблюдательности, онъ написалъ сочиненіе, въ которомъ заключаются всѣ эти богатства. Его начертаніе *нравственной философіи* можно почитать самымъ полнымъ нравственнымъ разсужденіемъ, какое только когда либо явилось въ Англіи.

Отличительное свойство Англійской Философіи заключается въ рѣдкой проницательности, въ строгости изслѣдованій. Никогда явленія сознанія, составительныя начала всякаго человѣческаго вѣденія не были изучены и описаны съ такою проницательностію и точностію, какъ въ сей школѣ. Она доказала лучшимъ образомъ, что физическая чувственность въ раскрытіи нашихъ способностей занимаетъ второе мѣсто; основательно раскрыла различіе между частными понятіями и общими началами, или между тѣми первоначальными законами нашего разума, которыхъ намъ не далъ внѣшній міръ, но по коимъ мы

понимаемъ его. Англійскіе философы строго разбирая сознаніе, нашли, что эти необходимыя начала, на которыхъ Платонъ основалъ свои высокія теоріи, которыя строгій Аристотель раздѣлилъ на категоріи а Лейбницъ назвалъ вѣчными истинами и на которыя Локкова школа необратила вниманія потому, что она не могла ихъ произвести отъ чувствованія; эти вѣчныя и неизмѣнныя начала лежатъ въ основаніи счастія. Но сіи неутомимые наблюдатели могли бы оказать еще большія услуги философіи, если бы они не ограничились только извѣстными предметами. Безъ сомнѣнія и того было довольно, что они разобрали дѣйствительныя свойства человѣческаго познанія и раздѣлили идеи случайныя и необходимыя на различные виды. Но человѣческій духъ неможетъ удовольствоваться односторонними описаніями способностей, одними изчисленіями внутреннихъ дѣйствій, какъ бы точно онѣ не были описаны. Онъ хочетъ знать ихъ происхожденіе; ему надобно показать какимъ путемъ онѣ входятъ въ его разумѣніе. Эдинбургская школа ни сколько не занималась разсужденіемъ о происхожденіи нашихъ познаній, равнымъ образомъ она отказалась отъ изслѣдованій болѣе важной проблеммы о ихъ достовѣрности. Философская наука будетъ полною только тогда, когда она покажетъ дѣйствительное происхожденіе тѣхъ началъ, которыхъ коренныя и существенныя свойства она опредѣляетъ. Зависятъ ли эти законы, эти категоріи, эти необходимыя идеи отъ свойства нашего разума? Самъ ли онъ ихъ производитъ и предписываетъ природѣ? Если онѣ не суть его

произведеніе, то кто ихъ ему открываетъ? Что побуждаетъ имъ вѣрить? По какому праву приноравливаетъ онъ ихъ ко внѣшнимъ предметамъ? На эти вопросы Англійская школа не отвѣчаетъ, безъ сомнѣнія, руководствуясь благоразуміемъ и осмотрительностію; но это молчаніе не можетъ удовлетворить справедливымъ требованіямъ человѣческаго ума.

Произведенія Эдинбургской школы должно почитать введеніемъ къ изученію умственныхъ способностей; ихъ методъ есть методъ ихъ вѣка; онъ состоитъ въ наблюденіи, и сообщилъ непоколебимую твердость Психологической наукѣ; сіи мыслители безъ сомнѣнія могли бы дойти гораздо далѣе; но имъ можно приписать въ честь и то, что они не заблудили на пути, по которому шествовали.

НѢМЕЦКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

§ 121. Сенсуалистическая философія, усилившаяся во Франціи при содѣйствіи французскихъ нравовъ и пособій Фридриха великаго немогла утвердиться въ отечествѣ Лейбница. Нѣмецкіе философы повинуясь совершенно эмпирическому направленію, отъ котораго нельзя было освободиться, отличались заботливостію объ изслѣдованіяхъ строгихъ и основательныхъ. Они также рѣдко пренебрегали священную пользу нравственности. Однако скептицизмъ Юма, на который Зульцеръ обратилъ ихъ вниманіе, произвелъ живое впѣчатлѣніе на умы нѣмцевъ.

Въ это время философія въ Германіи находилась въ состояніи подобномъ тому, которое предшествовало реформѣ, произведенной Рейдомъ и Дюгальдъ-Стюартомъ. Нѣмцы нравственное чувство употребили, для ослабленія власти сенсуализма, и обратились къ эклектизму. Тогда думали, говоритъ Теннеманъ, что истина подобно раздробленному лучу свѣта должна находиться во всѣхъ системахъ. Такое направленіе видно въ сочиненіяхъ Базедова, который о воспитаніи судилъ подобно Руссо и Моусею Мендельсону. Платнеръ, Гарве и Мейнерсъ отличались умеренностію и эклектизмомъ. Платнеръ училъ, что благополучіе есть главная цѣль, къ которой всѣ существа должны стремиться. Но благополучіе есть не цѣль а слѣдствіе нравственнаго совершенства и потому неможетъ быть главнымъ концемъ, котораго человѣкъ искать обязанъ. Нравственность Гарвея изображается въ слѣдующемъ правилѣ: выражай твое нравственное совершенство чрезъ поступки сообразные съ законами общества и порядкомъ всего міра, чрезъ дѣйствія благотворныя для сохраненія и усовершенствованія всѣхъ тварей, проистекающія изъ добраго характера. Федеръ приближился болѣе къ ученію Локка, которое онъ раскрылъ удобопонятнымъ образомъ. Николай Тетенсъ былъ болѣе строгъ и болѣе точенъ. Онъ умѣлъ не принимая ни какой матеріалистической гипотезы Локкова ученія о происхожденіи нашихъ познаній, открыть основныя способности, поддержать начала обьективой истины, опровергнуть скептицизмъ Юма, открыть путь для философіи болѣе глубокомысленной.

Такимъ образомъ все было приготовлено для переворота философіи; и этотъ переворотъ былъ тѣмъ нужнѣе, что уже многіе оригинальные геніи — Лессингъ, Винкельманнъ, Гете, Гердеръ дали въ различныхъ частяхъ новое направленіе уму и познакомили его съ новыми понятіями науки и искуства. При сихъ обстоятельствахъ явился Кантъ.

КРИТИЧЕСКІЙ ИДЕАЛИЗМЪ КАНТА.

§ 122. Иммануилъ Кантъ родился въ Кенигсбергѣ 22 Апрѣля 1714 года, умеръ 12 Февраля 1804 года, недоживъ двухъ мѣсяцевъ до осмидесятаго года своей жизни. Его отецъ, происхожденіемъ Шотландецъ, по ремеслу сѣдильникъ, былъ уважаемъ за добродушіе, за отвращеніе ко лжи и за непоколебимую твердость въ исполненіи своихъ должностей. Мать его была одарена тѣми же качествами. Примѣръ сихъ добродѣтелей имѣлъ большое вліяніе на жизнь Канта; отъ этого происходитъ строгость его къ самому себѣ; постоянство въ изслѣдованіи истины и тщательное вниманіе къ своимъ обязанностямъ. Съ самой юности онъ обнаружилъ склонность къ важнымъ занятіямъ, и предался имъ съ усердіемъ, такъ, что въ короткое время превзошелъ своихъ соучениковъ въ познаніи языковъ, словесности, исторіи, физическихъ и математическихъ наукъ. Отличительнымъ его свойствомъ есть также порядокъ и точность — въ изслѣдованіи истины, которые заставляли его опредѣлять ея отноше-

нія, утверждать на непоколебимыхъ основаніяхъ, и разоблачать ложный покровъ, въ который часто одѣваетъ ее воображеніе. Кантъ былъ веселаго нрава, говорилъ плодовито, и позволялъ себѣ иногда такія остроумныя шутки, которыя никого необижали. Онъ никогда неоставлялъ своего роднаго города и всѣ его поѣздки ограничивались окрестностями Кенисберга. Посвятивъ себя умственнымъ занятіямъ, онъ любилъ углубляться въ самаго себя и забавы молодости, коимъ иногда предавался, не погашали въ немъ жажды къ размышленію. Отъ удовольствій, онъ тотчасъ переходилъ къ рѣшенію какихъ либо проблеммъ, или къ открытію какихъ либо истинъ и такая неутомимая страсть къ занятіямъ не могла разстроить его здоровье. Бѣдность заставляла его преподавать иногда частные уроки по словесности, математикѣ и физикѣ. Въ 1746 году онъ обратилъ на себя вниманіе брошюркою въ 24 страницы, объ истинной цѣнности жизненныхъ силъ, гдѣ со славою опровергнулъ доказательства основанныя на мнѣніяхъ Лейбница, Вольфа, Бернулли, Бильфингера и другихъ математиковъ писавшихъ о томъ же предметѣ. Сдѣлавшись репетиторомъ въ Университетѣ, онъ издалъ другое сочиненіе, которое еще болѣе прославило его по новости и обширности идей. Въ этомъ сочиненіи по законамъ возрастающаго эксцентрицитета планетъ, Кантъ утверждалъ, что выше Сатурна, находятся еще другія небесныя тѣла. Гершель съ помощію телескопа доказалъ это 19 Марта 1781 года. Въ семъ Кантовомъ сочиненіи находятся замѣчательныя пред-

положенія о туманныхъ пятнахъ, о млечномъ пути, о явленіяхъ Сатурнова кольца, — предположенія, которыя начинаютъ уже подтверждаться, наблюдательнымъ Геніемъ астрономовъ. Онъ подстрекнулъ любопытство мыслителей, возставъ противъ ложной тонкости введенной въ Силлогизмъ, предавшись новымъ изысканіямъ о прекрасномъ и высокомъ и показавъ, чего можетъ надѣяться Химія, если она смѣло пойдетъ путемъ открытій. Кантъ былъ низскаго росту, слабаго и сухаго сложенія, носъ имѣлъ острый, глаза живые и проницательные, черты лица его дышали добродушіемъ и по господствующей склонности къ любомудрію, провелъ всю жизнь безбрачно. Юношеская игривость сопровождала его до глубокой старости. Открытое чело его, устроенное для важныхъ думъ украшалось всегдашнею ясностію и кроткимъ веселіемъ. Съ какимъ духомъ онъ испытывалъ Философовъ и математиковъ, съ такою же критикою оцѣнивалъ Эмиля, Элоизу и всегда возвращался къ нравственному достоинству человѣка, всѣхъ возбуждалъ къ своемыслію. Цѣлые 15 лѣтъ, онъ былъ репетиторомъ, 1755 году получилъ степень доктора, въ 1769 году сдѣланъ помощникомъ Библіотекаря съ незначительными доходами, въ 1770 году утвержденъ Ординарнымъ Профессоромъ въ Кенигсберскомъ Университетѣ и преподавалъ Философскія науки краснорѣчиво, ясно, просто, до конца жизни: въ 1786 — 88 годахъ исправлялъ должность ректора Университета, а послѣ сего оставался токмо деканомъ Съ чувствомъ признательности часто разсказывалъ Кантъ

друзьямъ своимъ о человѣкѣ, который добровольно пошелъ къ нему въ услугу и который неоставилъ его до смерти. Безъ страха встрѣтилъ Философъ приближеніе кончины въ сладкой увѣренности, что исполнилъ свои обязанности. Друзья, ученики и знающіе Канта Апрѣля 22, 1811 года въ одной изъ университетскихъ залъ собрались почтить память сего безсмертнаго мужа. Съ этаго времени зала сія называется: Stoa Kantiana.

Кантъ уже славился своими математическими трудами, когда явились въ свѣтъ опыты Давида Юма. Въ негодованіи на скептицизмъ, который защищался въ нихъ, онъ тотчасъ оставилъ языки, словесность, математическія и физическія науки, обѣщавшія ему славу, и углубился въ метафизику; размышлялъ о тайнахъ человѣческаго ума; многія его явленія строго изслѣдовалъ, изучалъ всѣ построенныя до него системы, изъяснявшія этѣ явленія, и слѣдствіемъ его размышленій была одна изъ глубокомысленнѣйшихъ философскихъ теорій, какими можетъ только гордиться человѣческій умъ.

Чтобы дать метафизикѣ твердое основаніе онъ прежде всего хотѣлъ узнать источникъ, употребленіе и достовѣрность нашихъ познаній. А для сего онъ принужденъ былъ опредѣлить число познавательныхъ способностей; означить предметы, коими онѣ занимаются; открыть законы, по которымъ каждая изъ нихъ дѣйствуетъ; показать границы, или кругъ ихъ дѣятельности. Но предва-

рительно Кантъ представляетъ общее понятіе о нашихъ познаніяхъ.

Наши познанія двухъ родовъ: однѣ пріобрѣтаются опытомъ и существенно отъ него зависятъ; а другіе не зависятъ отъ опыта; а имѣютъ начало свое въ существѣ мыслящемъ. Опытъ ихъ только раскрываетъ, а не раждаетъ. Такимъ образомъ первыя суть опытныя, *a posteriori*, случайныя; а вторыя умственныя, *a priori*, необходимыя.

Сужденія бываютъ аналитическія или синтетическія. Въ первыхъ подлежащее заключаетъ въ себѣ сказуемое; во вторыхъ сказуемое всегда находится внѣ подлежащаго. Напримѣръ слѣдующее сужденіе: параллелограмъ есть фигура, состоящая изъ четырехъ линій параллельныхъ, есть сужденіе аналитическое, потому, что въ немъ раскрывается и изъясняется подлежащее; аналитическія сужденія не увеличиваютъ нашихъ познаній. Но напротивъ синтетическое сужденіе увеличиваетъ познанія, открывая намъ какую либо новую вещь, которая не заключалась въ подлежащемъ, такъ напримѣръ: въ прямоугольномъ треугольникѣ квадратъ изъ гипотенузы равенъ квадрату изъ катетовъ. Предложенія Геометріи, Статистики, Механики суть синтетическія, *a priori*, необходимыя; а напротивъ предложенія Физики и Химіи не суть необходимыя; онѣ обнимаютъ только извѣстное число случаевъ, а не всѣ возможные.

Справедливость аналитическихъ сужденій основывается на началѣ не противорѣчія потому, что съ подлежащимъ должно согласоваться сказуемое; въ противномъ случаѣ будетъ явное противорѣчіе. Что касается до синтетическихъ сужденій, *a posteriori*, то ихъ справедливость основывается на чувствованіи. Но на какомъ началѣ основывается достовѣрность синтетическихъ сужденій, *a priori*? Вся Метафизика занимается рѣшеніемъ этой проблемы; Кантъ вотъ какъ рѣшаетъ ее.

Всякое сужденіе о предметѣ опытномъ можетъ произойти только отъ воззрѣнія. Чему надобно приписать это воззрѣніе? Нашей способности получать впечатлѣнія т. е. нашей пріемлемости: потомъ эти воззрѣнія должны быть соединены и приведены къ единству. Чему приписать эту способность? Она есть произвольная дѣятельность мыслящаго существа, свойство *разума*. То, что получается чрезъ воззрѣніе, составляетъ *матерію* сужденія; а порядокъ совокупленія и соединенія воззрѣнія форму его; предметъ сужденія есть *явленіе*: итакъ не предметы предписываютъ законы разуму, но напротивъ *разумѣніе необходимо даетъ законы предметамъ*. Нашъ разумъ эти законы имѣетъ независимо отъ опыта, и если они видны въ предметахъ, то это потому, что переносятся туда разумомъ. Такъ какъ *форма* воззрѣнія находится не въ предметахъ понимаемыхъ, но въ существѣ понимающемъ и мыслящемъ, то Кантъ и называетъ ее чистымъ воззрѣніемъ, и *a priori*, или формою чувст-

венности т. е. такою формою, которою чувственность облекаетъ предметы, при представленіи ихъ.

Чувство занимается представленіемъ недѣлимыхъ, чувственныхъ предметовъ. Первообразныя его формы суть пространство и время. — Пространство, по мнѣнію Канта, есть необходимое условіе, или форма представленій предметовъ внѣшнихъ; а время есть необходимое и единственное условіе представленій вообще какъ внѣшнихъ, такъ и внутреннихъ. И потому пространство и время не есть какой либо предметъ, внѣ насъ находящійся; не есть такъ же и ничто: но только первоначальныя формы, изъ коихъ одна относится ко внѣшнему, а другая ко внутреннему чувству, и суть существенные законы опыта какъ внѣшняго, такъ и внутренняго, а потому дѣйствительно существуютъ. Первоначальность ихъ доказывается слѣдующимъ образомъ: обѣ сіи формы суть представленія необходимыя, основныя, всѣмъ общія, по натурѣ своей неизмѣняемыя, въ умѣ постоянно пребывающія. Всякимъ опытомъ и внѣшнимъ и внутреннимъ уже подполагается въ духѣ нашемъ представленіе пространства и времени: все внѣшнее не иначе можетъ быть представлено, какъ въ пространствѣ, а все внутреннее не иначе, какъ во времени. Пространство и время не суть понятія отвлеченныя, но суть созерцанія чистыя. Ибо мы представляемъ себѣ одно пространство и одно время. Если мы говоримъ когда о различныхъ пространствахъ и временахъ: то говоримъ о видахъ одного и того же

безпредѣльнаго пространства, одного и того же безпредѣльнаго времени. Представленія пространства и времени суть какъ бы количества безпредѣльныя; чего о представленіяхъ опытныхъ нельзя сказать, потому что въ опытѣ нѣтъ ничего безпредѣльнаго. Пространство есть единственная форма внѣшнихъ представленій. Ибо кромѣ представленія пространства, нѣтъ ни одного представленія внѣшняго, которое было бы основаніемъ всѣхъ прочихъ представленій. Хотя есть и другія представленія, общія многимъ другимъ понятіямъ чувственныхъ предметовъ; впрочемъ онѣ принадлежатъ къ извѣстнымъ классамъ представленій чувственныхъ, между тѣмъ какъ безъ пространства не можетъ быть ни одинъ внѣшній предметъ представленъ. Поелику пространство и время суть условія представленій чувственныхъ: то онѣ и имѣютъ свое мѣсто только по отношенію къ предметамъ чувственнымъ. Но будучи разсматриваемы внѣ области сихъ предметовъ, не имѣютъ никакого значенія. Существо самостоятельное (per se), которое въ пространствѣ и времени является и служитъ основаніемъ предметовъ чувственныхъ, для насъ не удобопонятно, и по отношенію къ намъ есть $= x$.

Кругъ чувства ограничивается непосредственными дѣйствіями предметовъ. Оно не составляетъ никакихъ образовъ непосредственно на насъ дѣйствующихъ предметовъ. Это есть дѣло *воображенія*, которое такъ же, какъ и чувство, есть двоякое: или чистое, или опытное. Воображеніе чистое особенно занимается приведеніемъ разнооб-

разія къ единству образа: напротивъ воображеніе опытное приводитъ въ сознаніе или на память образы, прежде составленные.

Чувство только чувствуетъ и созерцаетъ; воображеніе только приводитъ образы, которые еще не суть самые познаваемые предметы. Разумъ долженъ сообщить свойство необходимости синтетизму, дабы онъ могъ быть твердымъ. Одно воззрѣніе не сообщаетъ ему такого свойства; потому что оно удостовѣряетъ насъ только въ бытіи предметовъ, и не говоритъ о его необходимости. Нужно, чтобы разумъ согласно съ своими законами дѣйствовалъ. Вся дѣятельность его опредѣляется то раздѣленіемъ, то совокупленіемъ какой-либо матеріи. Соединеніе разнообразнаго въ единство сознанія есть *понятіе*. Итакъ разумъ есть способность составлять понятія. Понятія суть чистыя и опытныя. Первыя выражаютъ только способъ, коимъ разнообразное соединяется; а послѣднія чрезъ созерцаніе показываютъ самое сіе разнообразіе. Какъ первыя безъ послѣднихъ, такъ и послѣднія безъ первыхъ ничтожны. Законы разума составляютъ ту необходимость, подъ которою представляются намъ понятія, доставляемыя воззрѣніемъ; сіи законы, или категоріи, суть формы нашего разума; онѣ существуютъ *a priori*; ихъ щитается двѣнадцать, по числу сужденій, въ которыхъ обнаруживаются дѣйствія разума, и которымъ онѣ служатъ основаніемъ, именно: 1.) Для сужденій по количеству: единство, множественность, всеобщность.

2.) Для сужденій по качеству: утвержденіе, отрицаніе, ограниченіе. 3.) Для сужденій по отношенію къ самимъ предметамъ: самостоятельность *и пришлость*, причина и дѣйствіе, связь. 4.) Для сужденій по отношенію къ подлежащему мыслящему: возможность и невозможность, бытіе и небытіе, необходимость и случайность. Кантъ дошелъ до сихъ категорій посредствомъ внутренняго опыта, вникая размышленіемъ въ формы всѣхъ нашихъ сужденій. Сіи формы сужденій давно извѣстны были логикамъ. Но философъ кенигсбергскій изложилъ ихъ въ новой таблицѣ и полнѣе и связнѣе, хотя и съ нѣкоторыми недостатками. По симъ формамъ опытъ дѣлается возможнымъ; ихъ дѣйствительность заключается въ приспособленіи ихъ къ чувственнымъ предметамъ; въ противномъ случаѣ онѣ суть только мысли, а не познанія. Чтобы отнести категоріи къ воззрѣніямъ, отъ которыхъ онѣ существенно отличаются, должно быть между ними нѣкоторое сходство, которое должно составлять точку ихъ соединенія: эту связь составляютъ *пространство и время*; которыя принадлежатъ обѣимъ сторонамъ. Такимъ образомъ понятіе, по мнѣнію Канта, есть идея, отнесенная къ воззрѣнію. Такъ какъ воззрѣнія возможны только подъ условіемъ времени и пространства, то очевидно, что мы можемъ познавать только то, что находится въ пространствѣ и времени; или другими словами, мы можемъ познавать только *явленія*; а что касается до предметовъ, находящихся внѣ времени и пространства, умственныхъ и самостоятельныхъ, то мы не можемъ познавать ихъ.

Въ этой теоріи заключается *критическій идеализмъ*. Скептическій идеализмъ Декартовъ утверждалъ, что нельзя доказать разумомъ дѣйствительности предметовъ; совершенный идеализмъ Беркелея совсѣмъ отвергъ бытіе этихъ предметовъ; критическій идеализмъ Канта напротивъ доказываетъ ихъ бытіе самыми законами разума, только съ тѣмъ ограниченіемъ, что мы не можемъ знать, что такое предметы сами въ себѣ. Предметы, сообразно съ формами созерцаній и съ совокупнымъ единствомъ категорій разсматриваемые, называются *явленіями*. Предметы разумомъ познаваемые, суть *самостоятельныя бытности*. Отсюда происходитъ раздѣленіе міра на чувственный и умственный. Нельзя отрицать способа познавать предметы чувственнаго міра; впрочемъ этотъ способъ не возможенъ для человѣка, коего познаніе неразрывнымъ союзомъ сопряжено съ условіемъ чувственности. Итакъ понятіе предлежательной и самостоятельной бытности мы не можемъ почитать дѣйствительнымъ. Предлежательныя бытности для насъ суть существа отрицательныя; чрезъ нихъ мы не можемъ пріобрѣсти дѣйствительнаго познанія о предметахъ. Онѣ только полагаютъ границы нашей чувственности, показывая, что возможно нѣкоторое созерцаніе нечувственное, хотя оно для насъ совершенно неудобопостижимо.

Умъ, въ тѣснѣйшемъ смыслѣ взятый, есть способность умозаключать. Умозаключенія суть троякаго рода: (категорическія) положительныя, условныя и раздѣльныя.

Посредствомъ всѣхъ ихъ можно доходить до безусловнаго, коего чистая идея, на языкѣ Канта, называется по преимуществу *идеею умственною*, и, по троякому роду умозаключеній, раздѣляется такъ же на три класса. Умъ можетъ находить или *положительно безусловное*, выражающее такое подлежащее, которое не можетъ быть болѣе сказуемымъ другаго, и которое какъ существо самобытное, отрѣшенно безусловное, бывъ разсматриваемо предлежательно, составляетъ предметъ *существословія* (ontologia); или *условно безусловное*, которое какъ подлежащее отрѣшенно мыслящее, есть предметъ *умственнаго душесловія* (psychologia); или *раздѣльно безусловное* т. е. отрѣшенную совокупность явленій (т. е. міръ), которое составляетъ предметъ *мірословія* (cosmologia) *умственнаго*. Первое условіе всего того, о чемъ можно размышлять, есть предметъ *Богословія умственнаго*. Отсюда явствуетъ, какимъ образомъ *Метафизика* вообще, такъ какъ идея, можетъ родиться.

Чтобы науки Метафизическія дѣйствительно существовали: надобно познать дѣйствительность безусловнаго и совокупить оное въ познаніи съ условнымъ. Но поелику это невозможно; то невозможно такъ же осуществить и науки Метафизическія въ идеи начертанныя. Сіе видно изъ слѣдующаго сужденія:

Существословіе должно быть знаніемъ существа самобытнаго, предлежательно разсматриваемаго, а не поз-

наніемъ существъ, такъ какъ явленій. Но самобытное существо мы совершенно не можемъ понять. Ибо всѣ приписываемыя ему сказуемыя онтологическія, суть или сказуемыя чисто логическія, и потому не выражаютъ дѣйствительности бытія; или качества заимствованныя отъ чувственности, и потому принадлежатъ къ явленіямъ, а не существамъ самобытнымъ. Доселѣ существословіе было ничто иное, какъ изложеніе однихъ только формъ разума.

Равнымъ образомъ *Душесловіе* умственное должно быть знаніемъ души человѣческой, какъ существа самосмоятельнаго, подлежательно разсматриваемаго, а не какъ явленія сего существа. Доселѣ въ душесловіи *разсуждающее наше я* смѣшивалось съ *душею* въ существѣ ея, и потому приписывались душѣ существенность, простота, личность, духовность, когда все сіе надлежало бы сказать только о нашемъ разсуждающемъ *я*. Разсуждающее *я* есть подлежащее, превосходящее границы познаній, коему никакое вещественное созерцаніе не соотвѣтствуетъ. Душа, какъ причина нашего *я* и подлежащее отрѣшенное, остается неизвѣстною.

Мірословіе умственное собственно должно быть знаніемъ міра, поколику онъ есть совокупность существъ, соединенныхъ въ отрѣшенную цѣлость. Конецъ его есть доказать, что существуетъ одинъ только міръ, и притомъ ограниченный, извѣстнымъ законамъ подчиненный и

случайный. Но о вселенной нельзя разсуждать, не переносясь къ оной качествъ нашего чувственнаго міра. А посему о цѣлой вселенной утверждается то, что говорится о чувственномъ мірѣ, какъ будто онъ одинъ возможенъ. Такимъ образомъ умъ разсматривая вселенную, старается отрѣшенную цѣлость объять сообразно съ своимъ началомъ познанія, и порядокъ условій протянуть до безконечнаго, и въ немъ сосредоточить. По категоріямъ четыре возможны мірословныя идеи ума: 1. идея отрѣшенной полноты, коего всѣ явленія *соединяются* въ пространствѣ совокупно, а во времени преемственно; 2. идея отрѣшенной полноты, коею *раздѣляются* оныя явленія; 3. идея отрѣшенной полноты, по коей раждается явленіе вообще; 4. наконецъ идея зависимости явленій. Посему полное соединеніе условнаго съ безусловнымъ можетъ быть разсматриваемо или какъ ограниченное, или какъ безпредѣльное. Въ *первомъ* случаѣ каждая часть есть условна, а цѣлое безусловно; міръ имѣетъ конецъ въ пространствѣ, а начало во времени; дѣленіе матеріи оканчивается тѣмъ, что называется простымъ; есть причина явленій безусловная (свобода), и также такая, отъ коей бытіе вещей перемѣняемыхъ зависитъ (необходимость природы). Во *второмъ* случаѣ каждая часть есть безусловна, а цѣлое условно; порядокъ условій безпредѣленъ; міръ ни конца въ пространствѣ, ни начала во времени не имѣетъ; нѣтъ ничего простаго, но все сложно; всѣ причины условны; всякое бытіе случайно. Тотъ и другой совершенно себѣ противоположный родъ сужденій умъ можетъ за-

щищать или доказывать. Отсюда же происходитъ, что онъ самъ себѣ противорѣчитъ: но сего удобно онъ можетъ избѣгать, когда будетъ разсматривать міръ, не такъ какъ существо самобытное, но какъ совокупность явленій. Итакъ пока міръ разсматривается какъ явленіе, дотолѣ утверждается, что онъ a) *по отношенію къ пространству и времени безпредѣленъ.* Ибо всякимъ явленіемъ предполагается вѣчность во времени и никакой предѣлъ не допускается; міру напротивъ, какъ существу самобытному, нельзя приписать безпредѣльности, хотя изъ того, что безусловнаго нѣтъ въ мірѣ чувственномъ, не слѣдуетъ, чтобы онъ былъ ограниченнымъ, въ коемъ бы порядокъ явленій оканчивался. b) Матерія до безконечности *дѣлима*, иначе она не можетъ быть въ пространствѣ. Посему опытомъ не возможно никогда дойти до чего нибуда простаго. Слѣд. не возможно ни утверждать, что существуетъ нѣчто простое, — ни отрицать сего; ибо сіе можно предполагать въ существѣ самобытномъ. c) Существо самобытное, которое хотя и есть причина явленій, но существенно различается отъ оныхъ, и не подлежитъ законамъ явленій. А потому оно свободно. d) *Отрѣшенно необходимое*, отъ котораго зависятъ перемѣны въ явленіяхъ, не видно въ мірѣ чувственномъ; но поелику сей міръ долженъ имѣть основательную причину: то оное существо отрѣшенно необходимое, хотя намъ и неизвѣстно, должно быть сею причиною. По сему мірословіе умственное, которое познаетъ и созерцаетъ міръ, не такъ какъ что нибудь чувствен-

ное, но какъ существо самобытное, и старается опредѣлить его вообще законы и качества, — превышаетъ силы ума человѣческаго. Ибо что познаемъ, есть только совокупность явленій. Правда, мы можемъ помышлять и о совокупности существъ, превосходящихъ явленія, т. е. о мірѣ чувственномъ; но помышленіе сіе всегда заключаетъ въ себѣ токмо простую идею. Наклонности ума, усиливающагося постигнуть высочайше условіе міра, принадлежатъ, по видимому, къ дѣятельному его употребленію, и съ тѣмъ намѣреніемъ уму даны, чтобы разумъ непрерывно сохранялъ свою дѣятельность.

Богословіе умственное въ существѣ своемъ есть знаніе о причинѣ міра или Богѣ, и притомъ основанное на одномъ разумѣ. Сему противополагается *Богословіе откровенное*, которое сообщаетъ познанія о Богѣ выше сферы ума. Три главныя доказательства, коими умъ старается защитить дѣйствительность бытія существа Верховнаго. *Первое* есть доказательство *существословное*, заимствованное отъ возможности бытія такого существа, которое имѣло бы всѣ возможныя совершенства, необходимо предполагающія и бытіе. Противъ сего Кантъ говоритъ: заключеніе отъ возможности къ дѣйствительности противно правиламъ логическимъ; симъ доказательствомъ можно утвердить бытіе Бога только идеальное — въ умѣ, логическое, а не дѣйствительное (realem), которое впрочемъ должно быть доказано. *Второе* доказательство есть *мірословное*, которое обыкновенно заим-

ствуется отъ случайности существъ, составляющихъ міръ, и выражается такъ: Міръ случаенъ. Бытіе существа случайнаго зависитъ отъ другаго существа, которое или такъ же есть случайное, или необходимо существуетъ. Въ первомъ случаѣ оно также зависитъ отъ другаго существа, и такимъ образомъ въ порядкѣ существъ случайныхъ мы протягиваемъ цѣпь причинъ и дѣйствій или до безконечности, или доходимъ до существа самобытнаго. Цѣпь существъ, въ безконечность простирающаяся, никогда не можетъ достаточно объяснить бытія случайнаго: слѣд. мы должны допустить существо самобытное, которое было бы первою или отрѣшенною причиною всѣхъ существъ въ мірѣ. А существо, самобытное, есть Богъ: слѣд. Богъ существуетъ. Но Кантъ говоритъ: хотя умъ и приводитъ насъ къ идеѣ о существѣ необходимомъ; впрочемъ отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы оное существо дѣйствительно имѣло бытіе внѣ сей идеи. Притомъ понятія случайнаго и необходимаго суть качества токмо міра чувственнаго, за областію коего онѣ ничего незначатъ. *Третіе* доказательство Физико-Богословское, заимствуется отъ порядка и устройства міра. Но оно, по мнѣнію Канта, можетъ убѣждать только людей благочестивыхъ, а потому годно для оратора, а не для философа. Поелику оно доказываетъ только бытіе премудраго образователя міра, а не Творца его. Внутренняя причина возможнаго существованія природы можетъ быть совершенно различна отъ ума и воли. Притомъ случайный порядокъ міра и сообразность всѣхъ существъ

съ своими концами показываютъ только причину премудрѣйшую и всемогущую: но не такую, которая была бы сама по себѣ довольна собою.

Все, что доселѣ сказано, направлено къ тому, что умъ теоретическій или созерцательный не способенъ твердо доказать никакого предложенія онтологическаго, космологическаго, психологическаго и богословскаго. Ни одинъ предметъ не соотвѣтствуетъ идеямъ ума, переступающимъ границы опыта. Все познаніе человѣческое ограничивается областію опыта. По мнѣнію Канта философскій умъ не можетъ положительнымъ образомъ употреблять метафизическихъ идей: иначе онъ войдетъ въ лабиринтъ противорѣчій; и это Кантъ старается доказать *въ противорѣчіяхъ* (антиноміяхъ) *чистаго ума*. Онъ поставляетъ другъ противъ друга доказательства въ пользу и противъ свободы человѣческой, существованія Бога, безсмертія и нематеріальности души, дабы увѣрить, что нельзя доказать умствованіемъ существованія или несуществованія сверх-чувственныхъ предметовъ потому, что не возможно познать, что такое эти предметы сами въ себѣ. Такимъ образомъ отвергая возможность дѣйствительнаго познанія этихъ предметовъ, онъ отнимаетъ также и возможность атеизма, матеріализма и фанатизма. Умъ, имѣя возможность только составлять одни правила, есть чисто подлежательный. Здѣсь вполнѣ обнаруживается важная ошибка, въ которую впалъ этотъ остроумный мыслитель. Законы ума человѣческаго, которые онъ раз-

сматривалъ и опредѣлилъ съ такою прозорливостію, нѣкоторымъ образомъ уже безплодны, если подчинимъ ихъ личности. Онъ не видѣлъ, что личность человѣка составляетъ не разумъ, но воля, произвольная и свободная дѣятельность, на отличительное свойство которой онъ необратилъ вниманія. Всякое дѣйствіе нашей воли есть личное и подлежательное: мы его вмѣняемъ себѣ самимъ; признаемъ, что мы сами причиною его. Но законы нашего ума не таковы; они безличны, управляютъ сознаніемъ человѣка, которое удостовѣряетъ насъ о бытіи ихъ, и природою, въ которой они отражаются. Весьма нелѣпо было бы усвоить намъ слѣдующія понятія: *Всякое дѣйствіе предполагаетъ причину; нѣтъ явленія безъ существа; должность имѣетъ обязательную силу.* Истина хотя и подлежитъ понятію нашего разума, но отъ сего не теряетъ своей безусловности и независимости. Мы увидимъ въ послѣдствіи, какъ Кузень, дополняя и выправляя творенія Канта, возвратитъ законамъ ума всю ихъ предлежательную силу; усвояя этой способности ея настоящее свойство и независимость ей принадлежащую. Впрочемъ и идеи ума созерцательнаго, по мнѣнію Канта, не совсѣмъ излишни для познанія; онѣ помогаютъ приводить изслѣдованія опытныя къ главнымъ началамъ. Таковая помощъ необходима для единства и полноты познаній опытныхъ. Такъ напр. сверх-чувственная идея о единствѣ и существенности души благопріятствуетъ уму привести опытное познаніе о душѣ въ систематическое единство; особенныя, частныя явленія души приводить

къ главнымъ силамъ; а сіи силы сосредоточивать въ одну, сколько то возможно, посредствомъ опыта. Сверхчувственная идея ума о цѣлости міра можетъ содѣйствовать къ тому, чтобы разсудокъ въ порядкѣ явленій условныхъ всегда простирался далѣе, пока то возможно, при руководствѣ опыта.

Хотя умъ созерцательный не можетъ познать бытія и свойства предметовъ сверхъ-чувственныхъ, каковы суть: свобода, безсмертіе души и Богъ: однако человѣкъ не можетъ оставаться въ сомнѣніи о сихъ предметахъ. Умъ практическій увѣряетъ его въ дѣйствительности ихъ. Ибо онъ вѣщая: дѣлай то, чрезъ что ты можешъ быть достойнымъ благополучія, и замѣчая, что въ этой жизни благополучіе не всегда соединяется съ достоинствомъ, убѣждаетъ къ тому, что должно допустить вѣру въ жизнь будущую. Кантъ сію вѣру, по превосходству, называетъ *вѣрою умственною*. Поелику умъ чистый практическій, по мнѣнію Канта, самъ по себѣ безусловенъ: то и законъ нравственный самъ по себѣ безусловенъ. Первый изъ этихъ законовъ ума есть слѣдующій: *поступай такъ, чтобы правила твоей воли всегда могли быть всеобщими законами для всѣхъ разумныхъ существъ, находящихся въ подобномъ состояніи.* Вторый: *поступай со всѣми человѣками, яко существами, имѣющими послѣднюю цѣль своего бытія въ себѣ самихъ, и не позволяй себѣ употреблять какое либо существо однимъ только средствомъ къ*

достиженію твоихъ намѣреній. А третій безусловный законъ, отсѣкая волю отъ всякаго пристрастія, представляется въ слѣдующей формѣ: *воля каждаго разумнаго существа должна быть такова, чтобы ее можно было почесть всеобщимъ закономъ для дѣятельности.* Но это предложеніе содержится уже въ первомъ законѣ, и только другимъ образомъ выражаетъ оный; ежели разумныя существа слѣдуютъ единственно такому правилу въ своихъ дѣяніяхъ, которое всегда и для всѣхъ разумныхъ существъ можетъ быть закономъ, то правило, пріемлемое частными существами въ особенныхъ обстоятельствахъ, всегда бываетъ всеобщимъ закономъ; а поелику оно наклоняетъ волю разумнаго существа, то изъ сего слѣдуетъ, что эту частную волю въ особенномъ случаѣ должно признавать законодательною волею для всѣхъ случаевъ. Начало всякой нравственности есть токмо самозаконіе воли (autonomia).

Доколѣ произволъ нашъ не зависитъ ни отъ какого представленія предмета, какъ матеріи способности желательной: дотолѣ господствуетъ свобода въ собственномъ смыслѣ сего слова. Но ежели законъ практическій зависитъ отъ какого либо предмета, возбуждающаго въ насъ желаніе, то раждается для произвола нашего инозаконіе, heteronomia, гдѣ воля управляется побужденіями и склонностями сообразно съ законами природы. Правило, которое повелѣваетъ повиноваться законамъ патологическимъ или страсти, съ благоразуміемъ, не только не можетъ

налагать обязательства на человѣчество, но и противорѣчитъ какъ чистому уму практическому, такъ и чувственности, не смотря на то, что дѣйствіе, по оному производимое, можетъ быть сообразно съ закономъ. Всякій законъ практическій, который основывается на желаніи щастія, есть начало только условное. Хотя каждому естественно желаніе счастія; впрочемъ, поелику счастіе зависитъ отъ случайныхъ обстоятельствъ какъ лица желающаго, такъ и предметовъ окружающихъ насъ: то оно не можетъ быть началомъ необходимымъ. Оно можетъ быть началомъ для нисшей способности, но не для высшей и благороднѣйшей. Высшая способность воли ограничивается въ дѣйствіяхъ своихъ только *самозаконіемъ*. Нравственную доброту человѣка Кантъ полагалъ токмо въ его волѣ нравственно-доброй, ограничивающейся въ дѣйствіяхъ своихъ однимъ нравственнымъ закономъ. Воля отрѣшенно добра бываетъ тогда, когда управляется симъ закономъ, и всякое дѣйствіе ея, сообразное съ симъ закономъ, есть дѣйствіе въ себѣ нравственное. Законъ ограничиваетъ волю непосредственно безъ всякаго отношенія къ возможнымъ предметамъ способности желательной, ограничиваетъ чрезъ чистую законодательную форму правилъ. Впрочемъ вопросъ этотъ: какимъ образомъ возможно, чтобы законъ нравственный ограничивалъ волю независимо отъ всѣхъ побужденій со стороны предметовъ способности желательной? — Кантъ почиталъ неразрѣшимымъ, потому что онъ превышаетъ понятіе ума теоретическаго. Но какія послѣдствія имѣетъ законъ нравст-

венный, когда онъ одинъ ограничиваетъ волю нашу? — Эта задача удоборазрѣшима. Послѣдствіе сіе есть война противъ склонностей; которая производитъ страстное чувство скуки, но вмѣстѣ также и чувство уваженія, непосредственно раждающееся изъ сознанія владычества, какое законъ нравственный имѣетъ надъ склонностями. Чувство уваженія есть слѣдствіе одной свободы нравственной, слѣд. не есть чувство страстное; но собственно чувство нравственное. Оно есть побужденіе воли къ послѣдованію закону нравственному; и источникъ нравственно-добрыхъ дѣйствій. Всякое другое чувство страстное ничего не значитъ по отношенію къ чистой нравственности. Слишкомъ много будетъ, ежели сказать, что оно производитъ дѣйствіе законное, которое по внѣшней части сообразно съ закономъ: но гораздо чаще отъ него происходятъ дѣйствія безнравственныя. Воля, только по нравственному закону ограничиваемая, всегда добра, и имѣетъ отрѣшенное достоинство. Итакъ чувство уваженія, всегда раждающееся изъ сознанія доброй воли, тождественно съ чувствомъ нравственнаго достоинства. Уваженіе касается только лицъ, но не относится къ вещамъ или предметамъ. Предметы возбуждаютъ въ насъ наклонности, какъ то: любовь или страхъ, но не уваженіе. Есть даже и люди, коимъ мы удивляемся по особенности ихъ духа, или характера дѣяній: однако же не много уважаемъ ихъ. Чувство уваженія раждается изъ познанія достоинства нравственнаго въ какомъ либо лицѣ, состоящаго въ его нравственно-доброй личности. Въ Кантовой

критикѣ практическаго ума нѣтъ уже того онтологическаго скептицизма, въ который онъ былъ вовлеченъ критикою теоретическаго ума. Въ этой части Философіи, которая существенно соединяется съ первою, Кенигсберскій Философъ доказываетъ, что идеи о Богѣ, мірѣ и безсмертіи души, допускаемыя созерцательнымъ разумомъ, отъ практическаго разума получаютъ доказательства дѣйствительности и достовѣрности. Въ самомъ дѣлѣ практическій разумъ, по его мнѣнію, гораздо выше разума теоретическаго. Правила нравственнаго дѣйствованія суть всеобщія, безусловныя, между тѣмъ какъ пріобрѣтеніе познаній и распространеніе ихъ зависятъ отъ условій и случая: слѣдовательно мудрость есть самая высокая цѣль для разума. Нравственный законъ возвышается надъ свободнымъ произволеніемъ нашей воли, и его предписанія безусловны. Неоспоримо, что разумныя существа знаютъ различія между добромъ и зломъ, между справедливымъ и несправедливымъ. Нравственность есть законъ, начертанный на сердцѣ человѣческомъ; совѣсть даже мало раскрытая, признаетъ его: отсюда слѣдуетъ, что мы свободны, или другими словами, что причина нашихъ дѣйствій заключается въ насъ самихъ, и что она независима отъ внѣшнихъ предметовъ. Дѣйствительно, нравственность намъ предписываетъ дѣйствія, невозможныя безъ свободы или безъ зависимой винословности, которая дарована намъ вмѣстѣ съ разумомъ. Обязанности, налагаемыя нравственостію, суть всеобщія и необходимыя, равно какъ и цѣль, для коей онѣ исполняются, имѣетъ такія же

свойства. Эта цѣль безусловна, и не есть уже болѣе средство; сущность ея выражается сими двумя словами: *нравственность и добродѣтель.* Умственный законъ, повелѣвающій намъ безпрестанно стремиться къ этой цѣли, не опровержимъ; но поелику намъ невозможно, какъ существамъ нравственно физическимъ, достигнуть этой цѣли въ настоящемъ мірѣ, то необходимо мы достигнемъ оной какъ существа разумныя въ другомъ мірѣ; поэтому душа наша должна быть безсмертна. Далѣе нужно, чтобъ усилія достигнуть этой цѣли, были вознаграждаемы соотвѣтственнымъ счастіемъ, которое должно отъ этаго произойти; но какъ мы не можемъ согласить нашихъ усилій со счастіемъ, потому что природа не въ нашей власти; то слѣдуетъ, что есть разумный Виновникъ, который наградитъ соотвѣтственнымъ счастіемъ добродѣтель въ будущей жизни. Этотъ разумъ т. е. Высочайшее Существо, управляющее и распоряжающее всѣми вещами, есть Всемогущее, Премудрое, Всевѣдущее, Всесвятое. Такимъ образомъ практическій разумъ восполняетъ недостатки разума созерцательнаго.

Познаніе теоретическое, основанное на понятіяхъ природы, и познаніе дѣятельное, утвержденное на понятіяхъ свободы, суть двѣ области, началами своими раздѣленныя одна отъ другой. Между природою и свободою, которыя непонятнымъ образомъ соединены въ человѣкѣ, дѣйствуетъ сила сужденія, которой сущность состоитъ не въ томъ, чтобы познавать, но чтобы трогаться чуж-

дымъ началомъ *сходства съ концами*, *или всемірной гармоніи*. Отсюда раждается эстетическое созерцаніе природы по началу образцоваго сходства концевъ, раждается удовольствіе отъ изящнаго и высокаго и *телеологическое* разсматриваніе природы по началу матеріальной и внутренней *цѣлесообразности*. Разсматриваніе органическихъ тѣлъ природы, основанное на одномъ началѣ внутренняго сходства концевъ, ведетъ къ предчувствованію главнаго конца міра посредствомъ духа, превосходящаго умъ нашъ, или отрѣшеннаго, коего дѣйствительность и достовѣрность зависитъ отъ познаній практическихъ.

Кромѣ критики всеобщей познавательной способности, Кантъ написалъ также нѣкоторыя части самой системы философской, показывающія его высокій и образцовый умъ, какъ то: метафизику природы, метафизику нравовъ, ученіе о правѣ, этику, анѳропологію и педагогику. Въ своемъ разсужденіи о высокомъ и прекрасномъ, названномъ *критикою вкуса*, Кантъ эту же самую систему, которая послужила къ многочисленнымъ открытіямъ въ области разума и нравственнаго чувствованія, приноравливаетъ къ удовольствіямъ воображенія.

Появленіе сочиненій Канта произвело сильное впѣчатлѣніе въ Германіи: сначала многіе писатели вооружились противъ началъ критицизма, и почитали оныя опасными и вредными, потому что, по ихъ мнѣнію, на нихъ созидалась система идеализма, разрушающая предлежатель-

ную дѣйствительность нашихъ познаній, также и умственныя вѣрованія въ Бога и безсмертіе, и по этому какъ бы посягающая на весь религіозный порядокъ; но многіе сильные мыслители тотчасъ пристали къ этой системѣ, и поддерживали ее своими сочиненіями. Они доказывали, что критическая философія Канта имѣетъ предметомъ то, что приходитъ въ сознаніе чрезъ опытъ. Разсматривая познавательныя способности, она вникаетъ въ постоянныя начала познаній, опредѣляетъ употребленіе познанія, измѣряетъ всеобщую познавательную способность, и, такъ сказать, изчерпываетъ ее въ логическомъ отношеніи. Она возвышаетъ умъ человѣческій и вмѣстѣ полагаетъ ему границы, опредѣляя сферу познаваемыхъ предметовъ, и отдавая преимущество уму дѣятельному предъ созерцательнымъ; ею обуздывается догматизмъ, и дерзское, равно какъ и пустое иногда желаніе все доказывать. Она старается разрѣшить Гордіевъ узелъ, т. е. проблемму: что я могу знать? — и какъ бы однимъ ударомъ разрушаетъ всякое познаніе о мірѣ умственномъ духовномъ, и потому дѣлается соблазномъ для тѣхъ, которые лучше желаютъ, чтобы ихъ познаніе объ умственныхъ предметахъ было погрѣшительно, нежели признаться, что мало ихъ постигаютъ. Впрочемъ должно замѣтить о философіи Канта и то, что, требуя совершеннаго отреченія отъ всѣхъ древнихъ и новыхъ сектъ, для обновленія и очищенія ума человѣческаго, она умѣла сохранить по различію видовъ приманку для самыхъ сектъ противныхъ. Она любителямъ опытной философіи гово-

рила: что всякое познаніе заключается въ предѣлахъ опыта; а послѣдователей умственной философіи увѣряла, что всякое познаніе основывается на законахъ разума. Она съ Локкомъ повторяла, что нѣтъ понятій врожденныхъ, а съ Лейбницомъ, что опытъ слагается не изъ другаго чего либо, какъ изъ цѣпи явленій, составленныхъ помощію внутреннихъ понятій. Она подражала Платону въ чистыхъ идеяхъ ума, и Аристотелю въ его логическихъ формахъ. Она льстила идеализму, соглашаясь съ нимъ, что мы не можемъ познавать вещей, но одни простые ихъ внѣшніе виды. Она благопріятствовала скептицизму, простирая на самое начало мыслей покрывало, которымъ облекала существа внѣ насъ находящіяся. И поэтому много укоряютъ Канта, что онъ сцѣплялъ разныя системы, не примиряя ихъ. Но всего болѣе осуждаютъ его за то, что онъ 1) отнявъ почти все у созерцательнаго ума, присвоилъ все уму дѣятельному, какъ будто сердце менѣе можетъ обманывать насъ, нежели умъ; или какъ будто сердце болѣе можетъ знать, нежели сколько нашъ умъ. Одинъ и тотъ же умъ, когда постигаетъ умственные предметы, называется теоретическимъ; когда обращается къ нравственнымъ предметамъ, называется практическимъ; и потому какъ въ первомъ такъ и во второмъ случаяхъ и познанія и заблужденія его одинаковы. 2) Утверждая, что природа хотя медленнымъ, но вѣрнымъ шагомъ идетъ къ своей цѣли; что пороки, добродѣтели, науки, раздоры людей служатъ ей вѣрными и несомнѣнными средствами, которыми она ве-

детъ родъ человѣческій изъ одного состоянія въ другое, до возможнаго совершенства; что рано или поздо, непремѣнно настанетъ эта эпоха, Кантъ тайно отвергаетъ необходимость искупленія, возрожденія и даровъ духовныхъ. 3) Представляя намъ вездѣ одну природу, дѣлающею всегда то, что она хочетъ, не смотря на нашу волю, управляющую всѣми нашими дѣйствіями посредствомъ своихъ всеобщихъ законовъ, природу, которая однакожъ жалуется на медленность нашу въ содѣйствованіи къ великой ея цѣли, какъ будто мы можемъ замедлить или предускорить всѣ ея предпріятія нашими дѣйствіями, воскрешаетъ систему неизбѣжнаго рока, и отрицаетъ нашу свободу. 4) Доказывая безсмертіе, онъ вмѣстѣ доказываетъ, что одинъ токмо родъ человѣческій есть безсмертенъ, а всѣ люди порознь живутъ и погибаютъ, слѣд. подрываетъ вѣру въ жизнь будущую, гдѣ всѣ недоумѣнія настоящей жизни разрѣшаются мудростію и правосудіемъ Творца, гдѣ высокое предназначеніе каждаго человѣка и всего рода человѣческаго открывается предъ судилищемъ Бога, воздающаго всѣмъ должное. 5) Утверждая, что природа ведетъ къ совершенству весь родъ человѣческій въ совокупности, а не каждаго человѣка въ особенности, коему, по причинѣ кратковременности его жизни, она не даетъ непремѣннаго назначенія, Кантъ возбуждаетъ духъ своевольства, и заставляетъ каждаго присвоивать право назначать себѣ такую цѣль, которая сообразна съ его выгодами или удовольствіями. 6) Наконецъ еще обвиняютъ Канта въ обоюдности словъ и самопроизвольнос-

ти разрядовъ въ философскихъ статьяхъ; нападаютъ на основное противоположеніе, изобрѣтенное имъ между матерією и видомъ познаній; на характеръ, данный понятіямъ и идеямъ; на бытіе чистыхъ и первоначальныхъ формъ представленій чувственныхъ; выставляютъ его противорѣчія; показываютъ, что, ограничивая всѣ предметы простыми внѣшними видами, онъ впадалъ въ идеализмъ. Послѣ того, какъ явились противники системѣ Кантовой, послѣдователи его ученія, стараясь защитить его, имѣли цѣлію соединить идеализмъ Канта съ реализмомъ, т. е. доказать дѣйствительность бытія существъ, внѣ насъ находящихся, и вмѣстѣ показать, какимъ образомъ, по извѣстнымъ законамъ можно помышлять о семъ идеальномъ и познавать его? Далѣе они желали знаніе философіи созерцательной и дѣятельной соединить и сосредоточить въ какомъ либо началѣ. Съ особеннымъ напряженіемъ стремился къ этой цѣли Фихте.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМЪ ФИХТЕ.

§ 123. Критическая философія щитала напраснымъ покушеніе проникнуть въ таинства бытія и во внутреннее свойство существъ. Впрочемъ на основаніи началъ этой философіи Фихте пыталъ трансценденталыюной системѣ сообщить характеръ самый утвердительный, отваживался проникать туда, куда еще недосязали умозрѣнія человѣческаго разума. Многія части Шеллинговой системы также соприкосновенны критической философіи. Мы по-

кажемъ отношенія между этими различными ученіями: это изслѣдованіе вмѣстѣ послужитъ намъ къ открытію слабыхъ сторонъ въ Кантовомъ критицизмѣ. Кантъ явственно допускалъ два предмета во всякомъ человѣческомъ познаніи: т. е. подлежащее, или *я*, которое познаетъ предметъ или не *я*, которое есть матерія познанія. Трудно было не доказать первоначальную *двойственность*; но разграничить область *я* и не *я*, и сдѣлать это твердымъ и неопровержимымъ образомъ. Начало, по которому авторъ критической Философіи раздѣлялъ эти достоянія, внушаетъ мысль, что это раздѣленіе достояній уже сдѣлано; еслибы оно не имѣло мѣста, то это начало не могло бы служить пробнымъ камнемъ. Онъ говоритъ: всеобщее и необходимое въ нашихъ представленіяхъ принадлежитъ подлежащему, а измѣняемое и частное принадлежитъ предмету; дѣйствительность происходитъ отъ соединенія того и другаго. Но подлежащее онъ самъ почитаетъ *въ критикѣ чистаго разума* явленіемъ; внутренняя его природа также не извѣстна, какъ природа предмета; оно измѣняемо даже и въ тѣхъ представленіяхъ, которыя намъ кажутся постоянными; оно можетъ подвергнуться и другимъ возможнымъ измѣненіямъ; слѣд. не видно, почему подлежащее, а не предметъ долженъ быть началомъ необходимаго и всеобщаго въ системѣ нашихъ представленій. Итакъ гдѣ дѣйствительность, если *я* есть феноменъ, и не *я* также феноменъ? Если вы этаго допытываетесь у *я*; то *я* васъ отсылаетъ къ предмету, потому что формы категоріи и идеи суть ничто безъ ма-

теріи, доставляемой чувствами, а съ другой стороны если вы требуете дѣйствительности у предмета, то предметъ васъ отсылаетъ къ *я* или подлежащему. Какое же естественное слѣдствіе этой взаимной пересылки? То, что подлежащее не имѣетъ ничего дѣйствительнаго, что *я* есть феноменъ, равно какъ и не *я*. Какъ же таинственное соединеніе этихъ двухъ феноменовъ, совокупленіе этихъ двухъ нитей, можетъ раждать дѣйствительность?

Фихте, а послѣ него Шеллингъ, старались найти безусловное и отрѣшенное начало этихъ двухъ феноменовъ: и вотъ что привело Фихте симъ началомъ почесть самое подлежащее.

Надобно замѣтить, что критическая философія, производя дѣйствительность отъ соединенія подлежащаго съ предметомъ, оказывала нѣкоторое предпочтеніе подлежащему, и болѣе его уважала. Всякое единство вроисходитъ отъ него, а слѣд. по видимому и все происходитъ отъ него; потому что нѣтъ безъ единства ни чувственнаго воззрѣнія, ни сужденія, ни умствованія. Такъ формы пространства какъ бы производятъ тѣла и весь внѣшній міръ; категоріи въ соединеніи съ феноменами даютъ законы природѣ, и по этому какъ бы творятъ ее, также какъ и опытность. Критическая философія всегда говоритъ объ истинѣ матеріи доставляемой чувствами; но такъ, что можно бы было обойтись безъ нихъ: для сего нужно было сдѣлать только одинъ шагъ; и уже были на половинѣ пути. Современникъ Канта Якобій предви-

дѣлъ и предсказывалъ, что все будутъ производить отъ подлежащаго и Фихте оправдалъ его предсказаніе.

Съ другой стороны въ критической философіи понятіе единства и существованія могутъ прилагаться только къ феноменамъ; идея отрѣшеннаго и безусловнаго имѣетъ такую же силу, какую правила, а внѣ подлежащаго, употребляющаго ее не имѣетъ никакой дѣйствительности. Эти идеи должны составлять верхъ зданія нашихъ познаній; человѣческій разумъ не можетъ отказаться отъ ихъ употребленія; онъ дѣйствуетъ и можетъ дѣйствовать только по нимъ. Идеи сіи имѣютъ великое вліяніе на всѣ роды нашихъ представленій, и только по силѣ ихъ возможно систематическое единство; посему очень легко бы можно было начать съ нихъ составленіе философіи: это и сдѣлалъ Шеллингъ: онъ началъ съ нихъ, и именно доказательствомъ ихъ предметной силы, и положилъ ихъ въ основаніе теоріи, вмѣсто того, чтобы заключить ими свое сочиненіе.

Фихте, родившійся въ мѣстечкѣ Раменау, въ верхней Лузаціи 1762 года, Профессоръ философіи въ Іенѣ и потомъ Ректоръ Берлинскаго Университета, умершій 1814 года, хотѣлъ возвесть критическую философію на степень знаній очевидныхъ, и успокоить разумъ касательно отношенія нашихъ представленій къ предметамъ. Чтобы основать *теорію знанія* на несомнѣнныхъ началахъ, онъ не разбираетъ съ начала разума, по примѣру Канта.

По его мнѣнію ни мысль, ни ея предметы, ни матерія познанія, ни формы его первоначально не существуютъ, но происходятъ отъ дѣйствія *я* и составляются чрезъ размышленіе. Сочиненіе подъ заглавіемъ: *наукословіе* можетъ быть единственнымъ ключемъ къ таинствамъ сего философа. Подъ симъ ученіемъ Фихте разумѣлъ философію. Цѣль этаго сочиненія есть показать всеобщую возможность началъ въ отношеніи къ матеріи и формѣ, опредѣлить главныя начала для всѣхъ наукъ, и такимъ образомъ всѣ познанія человѣческія привесть въ систематическій составъ.

Главное безусловное начало, изъ котораго всѣ прочія происходятъ и къ которому возвращаются, на которомъ всѣ науки основываются и безъ котораго никакое знаніе не можетъ быть основательнымъ и имѣть единства, Фихте выразилъ такъ: *я есмь я.* Это предложеніе, по его мнѣнію, безусловно какъ по отношенію къ матеріи, такъ и по отношенію къ формѣ. Но есть другое предложеніе, которое только по отношенію къ формѣ безусловно, именно: *я не-есмь не я.* Ибо предложеніе это, означая отрицаніе, котораго нельзя вывести изъ перваго онаго предложенія, выражающаго по отношенію къ формѣ нѣчто положительное, по отношенію къ матеріи дѣлается условнымъ чрезъ первое предложеніе, потому что *не я* возможно только по отношенію къ *я.* Подъ условіемъ ограниченія, означающаго отрицаніе дѣйствительности не во все-цѣломъ, но только отчасти, и при-

водящаго къ понятію дѣлимости въ *я*, возможно третіе начало, которое по своей формѣ условно и подчинено первому началу, но по матеріи безусловно, и на основаніи котораго въ одномъ и томъ же подлежащемъ возможно и утвержденіе и отрицаніе, или, говоря языкомъ Фихте, въ одномъ и томъ же *я* возможно *я* и не *я*. Это начало можетъ быть выражено слѣдующимъ образомъ: *я* противополагаетъ дѣлимому *я* также дѣлимое *не я*. Чрезъ отвлеченіе отъ матеріи первое предложеніе превратится въ логическое начало положительности, или въ начало тождества. А другое безъ отношенія къ матеріи есть логическое начало противоположности, или начало противорѣчія. Третіе же начало безъ отношенія къ его матеріи есть логическое начало *довольной причины*. Три доселѣ изложенныя начала, по мнѣнію Фихте, дѣлаютъ возможною всякую философію. Далѣе ихъ философія восходить не можетъ, а должна подчиняться имъ, дабы составить философскую систему.

Начало философіи Фихте раскрывалъ такъ: *дѣлимое я и дѣлимое не я ставится чрезъ отрѣшенное я, и въ отрѣшенномъ я; такъ какъ двѣ вещи сами собою взаимно одна другую ограничивающія*. Это начало онъ разрѣшилъ на предложенія, такъ называемыя, противоположныя, которыя суть: 1) *я* есть нѣчно ограничиваемое чрезъ не *я* 2) *я* есть начало, полагающее границы тому, что есть не *я*. Отъ этихъ двухъ предложеній, по его мнѣнію, доселѣ произходила война Идеализ-

ма и Реализма, и потому Фихте старался открыть способъ, коимъ бы можно было прекратить сію войну и согласить Идеализмъ съ Реализмомъ. Предложеніе, въ которомъ полагается, что *я* для сознанія своего имѣетъ нужду въ не *я*, имѣетъ этотъ смыслъ: для сознанія насъ самихъ требуется отношеніе къ намъ другаго предмета; ибо для этаго нужно обращеніе духа нашего на себя самаго; но поелику мыслящая сила наша, по существу своему, стремится въ безпредѣльность: то это обращеніе не можетъ быть безъ предмета, который, столкнувшись, такъ сказать, съ этою силою, пресѣкъ бы ея стремленіе, и отразивъ отъ себя, обратилъ бы ее на нее же самую. Безъ сего не возможно никакое сознаніе. А потому мыслящая сила, или, по выраженію Фихте, *я* вообще должно полагать предметъ: но для сего ненужно, чтобы оно полагало предметъ въ одномъ себѣ самомъ; можно полагать оный и внѣ себя. Такимъ образомъ *я* и *не я* необходимо имѣютъ между собою взаимное дѣйствіе.

Изъ вышесказаннаго Фихте заключилъ: 1) что дѣйствіе и страданіе отъ *я* по отношенію къ не *я*, суть одно и тоже. 2) Начало идеальное и реальное имѣетъ основаніе въ дѣйствительности отъ *я*. Все различіе состоитъ въ способѣ, коимъ мы представляемъ себѣ свое *я*. Если ты представляешь себѣ свое *я*, какъ нѣчто дѣйствующее, а не *я*, т. е. предметъ, какъ нѣчто страдающее: то представляешь начало дѣятельности идеальное. Напротивъ, если представляешь себѣ *я* страдаю-

щимъ, а предметы дѣйствующими: то представляешъ себѣ начало дѣятельности реальное. Но оба эти начала суть сами по себѣ совершенно тождественны, т. е. начало дѣятельности, на которомъ основывается всякое познаніе, есть идеальное, поколику оно реально, и есть реальное, поколику оно идеально. Такимъ образомъ Фихте думалъ уравновѣсить дѣйствія Идеализма съ Реализмомъ, и найти истинную систему философскаго знанія, согласивъ въ оной всѣ противорѣчія.

На семъ основаніи онъ утверждалъ, что a) если *я* ограничивается чрезъ *не я*: то *не я* или вселенная есть безпредѣльна, неограниченна, а *я* ограниченно, имѣетъ предѣлы. b) Съ другой стороны, если *не я* ограничивается чрезъ *я*: то *я* есть безпредѣльно, неограниченно, а *не я* ограниченно, имѣетъ предѣлы. Въ представленіи *я* и *не я* дѣйствуютъ взаимно. Если одно ограниченнно; то другое неограниченно, и на оборотъ. Но всегда одно изъ двухъ должно представляться какъ неограниченное: и въ этомъ состоитъ основаніе мірословныхъ противорѣчій Канта, который, какъ извѣстно, старался согласить ихъ чрезъ разсматриваніе міра въ разныхъ отношеніяхъ: въ отношеніи къ явленіямъ и въ отношеніи къ предлежательнымъ бытностямъ или существамъ самостоятельнымъ. А Фихте примирялъ ихъ слѣдующимъ образомъ: міръ разсматриваемый какъ *не я*, которымъ опредѣляется *я*, есть безпредѣленъ. Ибо въ семъ случаѣ есть существо ограничивающее, а потому не имѣетъ ни-

какихъ предѣловъ. Но есть ли *я* разсматривается какъ существо ограничивающее, коимъ опредѣляется *не я*: то міръ есть ограниченъ. Ибо въ этомъ случаѣ полагаютъ ему границы посредствомъ *я*. Какъ въ системѣ Канта, такъ и въ системѣ Фихте этимъ разрѣшаются и другія возможныя противорѣчія.

Изъ того, что доселѣ сказано, можно узнать и изъяснить характеръ теоріи Фихте о представленіяхъ. Начало дѣйствительности предметовъ или *не я* полагается въ чистой дѣятельности нашего *я* не такъ, чтобы уничтожалась всякая дѣйствительность предлежательная, какъ то утверждаютъ идеалисты догматическіе, коимъ теорія Фихте съ этой стороны совершенно противоположна; ибо допускаетъ взаимное дѣйствіе между *я* и *не я*. Съ другой стороны начало страдательности, по отношенію къ нашему *я*, Фихте никакъ не полагалъ въ чистой вещественности предметовъ или *не я*, какъ то утверждаетъ Реализмъ догматическій, коему ученіе Фихте также совершенно противоположно. Допустивъ тождество между Реализмомъ и Идеализмомъ, Фихте отклонилъ отъ себя весьма трудный вопросъ, съ реализмомъ сопряженный: какимъ образомъ реальность можетъ быть идеальною, и вообще: какъ предметы могутъ дѣйствовать на *я*? Сверхъ этаго надобно замѣтить и другой характеръ, свойственный системѣ Фихте. По мнѣнію сего философа, нѣтъ страдательности въ собственномъ смыслѣ сего слова: но страданіе, какъ думаетъ онъ, есть только мень-

шая степень дѣятельности по отношенію къ тому, кто дѣйствуетъ.

Начало дѣятельности философіи Фихте есть слѣдующее: *я* полагаетъ себя опредѣляющимъ началомъ отъ *не я*. *Я* практическое соединяется съ *я* теоретическимъ въ одномъ и томъ же *я* тѣмъ, что первое имѣетъ отношеніе къ послѣднему точно такое же, какое причина къ дѣйствію. По безпредѣльной дѣятельности *я* опредѣляетъ прежде самаго себя, какъ опредѣляющее, а опредѣляющимъ предполагается опредѣляемое. Такимъ образомъ наше *я* дѣйствуетъ по своему стремленію къ виносложности. Отрѣшенному практическому *я* прилична дѣятельность безпредѣльная. А потому оно есть существо отрѣшенное, свободное, единственное начало всякой реальности, такъ, что себѣ противополагаетъ міръ, и есть его причина. Нестѣсняя свободы въ существѣ своемъ практическое *я* чувствуетъ, что оно ограничено понятіемъ должности. Въ сознаніе его приходитъ безусловное требованіе, которое хотя не стѣсняетъ свободы, впрочемъ заключаетъ въ себѣ ея начало понуждающее. *Я* стремясь въ дѣятельности исполнить эту должность, стремится къ нравственному порядку, коего законамъ оно чувствуетъ себя подчиненнымъ. А этотъ порядокъ по системѣ Фихте, есть Богъ.

Богъ, по мнѣнію Фихте, отнюдь не есть самобытность. Ибо самобытность, по его ученію, неиначе можетъ

быть представляема, какъ въ пространствѣ и времени, слѣд, есть нѣчто матеріальное. Итакъ кто представляетъ себѣ Бога самобытностію, тотъ представляетъ себѣ мечты. Счастіе не относится къ нравственному порядку міра; и слѣд. несовмѣстно съ понятіемъ Бога; оно принадлежитъ къ міру чувственному, основывается на желаніи чувственномъ. Посему Богъ, еслибы имѣлъ сіе желаніе и еслибы награждалъ добродѣтель счастіемъ: то бы онъ не былъ достоинъ имени Бога. Всякій человѣкъ, поступающій сообразно съ нравственнымъ порядкомъ міра, такъ приближается къ Богу, что его какъ бы самаго созерцаетъ и живетъ жизнію истинною, которая есть отъ Бога. Напротивъ кто съ своей стороны превращаетъ порядокъ міра, тотъ уклоняется отъ Бога. Богъ существуетъ только въ *я*; потому что *я* мыслю объ немъ; *я* самъ произвожу его, какъ высочайшую идею нравственнаго порядка въ мірѣ. Внѣ меня нѣтъ его, онъ существуетъ во мнѣ. Богъ есть возвышенное произведеніе человѣка, есть результатъ его сознанія, его нравственности. Слѣд. *я* царствуетъ надъ всемъ, имѣющимъ бытіе; *я* начало всего, источникъ, центръ; *я* существо самобытное, независимая причина, *я* свободно. Сей образъ мыслей весьма близокъ къ безбожію, и не безъ причины можетъ быть назвзнъ безбожіемъ. По мнѣнію Фихте, Богъ есть подлежательная идея и не имѣетъ бытія внѣ сей идеи. Но что тотъ за Богъ, которому не прилична отрѣшенная самобытность? Что Богъ не есть бытность въ томъ смыслѣ, въ какомъ суть тѣла: это всякій здра-

вомыслящій знаетъ. Идея о Богѣ необходимо напечатлѣна въ умѣ какъ теоретическомъ, такъ и практическомъ. А потому ей прилична и предлежательная бытность. Впрочемъ если подъ атеизмомъ разумѣть такую систему, которая не допускаетъ никакого нравственнаго начала, какова напр. система Эпикурова; то Фихтевъ образъ мыслей нельзя назвать безбожіемъ. Ибо онъ требуетъ высочайшей степени нравственности, требуетъ стоицизма самаго суроваго; поелику хочетъ, чтобы мы возносились выше всякаго стремленія ко счастію и ощущенію нужды его, и жили бы только въ царствѣ Божіемъ, которое онъ называетъ міромъ нравственнымъ.

Вообще противъ ученія Фихте о Богѣ должно замѣтить слѣдующее: 1) понятіе нравственнаго порядка въ мірѣ само въ себѣ не заключаетъ ничего болѣе, какъ понятіе самаго человѣка, поколику онъ ограниченъ должностію. Такимъ образомъ и человѣкъ и Богъ дѣлаются одно и тоже. Но природѣ Бога конечно противна ограниченная природа нашего *я*, а всего болѣе противна наклонность нашей нравственной природы къ злому. 2) Несправедливо Фихте расторгнулъ союзъ между счастіемъ и нравственностію. Счастіе, само въ себѣ разсматриваемое, отнюдь не есть зло: но необходимо должно быть соединено съ нравственностію. Нельзя понять, какимъ образомъ существо, сколько умственное, столько же и чувственное, можетъ быть отрѣшенно совершеннымъ безъ счастія? Итакъ помышляя о Богѣ, какъ виновникѣ нравст-

венности, непремѣнно надобно помышлять о Немъ какъ виновникѣ счастія, подъ условіемъ добродѣтели. Чрезъ отверженіе счастія ученіе нравственное и Богоученіе Фихте превращаются въ пустыя мечты.

Понятіе философіи, изложенное Фихте, заключаетъ въ себѣ, токмо понятіе системы логической вообще, въ которой дѣйствительность предполагается доказанною. Фихте полагалъ, что *я* не только есть начало умственное, но такъ же и начало матеріальное, существо отрѣшенное. Но еслибы *я* дѣйствительно было отрѣщенное; то бы не имѣло нужды ни въ какомъ изъясненіи. Правда, начало реально-отрѣшенное нельзя показать внѣ насъ, т. е. безъ *я* нѣтъ возможности познать міра: но изъ сего только то слѣдуетъ, что отрѣшеннаго нельзя познать безъ *я*, и что *я* для возможности познать міръ, совершенно необходимо. Во всякомъ Пантеизмѣ, хотя бы *я* признавалось предлежательнымъ т. е. субстанціею вмѣстѣ съ Спинозою, хотя бы подлежательнымъ вмѣстѣ съ Фихте, — слѣдующія задачи остаются не разрѣшимыми: какимъ образомъ изъ единицы безпредѣльной происходитъ множество? Какимъ образомъ безпредѣльное множество возвращается опять въ единицу? — Какимъ образомъ единое можетъ быть всемъ, а все единымъ? — Какимъ образомъ *я* дѣлалось міромъ, а міръ *я*? — Начала философіи Фихте суть только начала логическія, т. е. начала: тождества, противорѣчія и довольной причины. Начала сіи, на обыкновенномъ языкѣ

могутъ быть выражены такъ: *нѣчто есть нѣчто; нѣчто не есть нѣчто; все имѣетъ довольную причину* и проч. Но въ сихъ предложеніяхъ всегда спрашивается: гдѣ взять нѣчто? — Правда, что въ предложеніяхъ: *я есмь я, я не есмь не я*, кромѣ формы заключается такъ же и матерія. Поелику *я*, такъ какъ подлежащее и начало познанія, дѣйствительно есть нѣчто и можетъ быть разсматриваемо какъ предлежательно вещественное: но сіе вещественное, не есть единственная, безпредѣльная, отрѣшенная бытность. Изъ сей вещественности отъ *я*, которое, по отношенію къ отрѣшенной бытности, есть только частное, изъясняется заблужденіе Фихте, состоящее въ томъ, что сей философъ предполагалъ найти въ *я* не только вещественность отчасти, но и отрѣшенно. Впрочемъ естественное право, которое вывелъ Фихте, изъ своего производящаго начала, болѣе основательно по наружности, нежели каково оно на самомъ дѣлѣ; въ немъ оригинальныя, высокія и полезнѣйшія идеи перемѣшаны съ странными и невѣрными предложеніями. Кромѣ того онъ не былъ вѣренъ постоянно своимъ правиламъ, но измѣнялся по взглядамъ своей системы; въ одномъ мѣстѣ онъ идеалистъ, а въ другомъ реалистъ, въ одномъ начинаетъ съ дѣятельности, а въ другомъ съ бытія Божія, какъ единственной дѣйствительности, какъ жизни чистой, независимой, отпечатлѣнной въ мірѣ и сознаніи. Безъ сомнѣнія Шеллингова философія способствовала этому уразноображенію идей Фихте, столько же, сколько и набожный духъ мечтательнаго философа.

Это ученіе трансцендентальнаго идеализма кончилось также, какъ и всѣ другія системы: сначала оно обратило на себя вниманіе Философскаго міра; но не могло заслужить всеобщаго уваженія, не смотря на свой важный тонъ, весьма благопріятствующій чистому созерцанію вмѣсто вещественныхъ понятій, которыя она учила презирать. Впрочемъ идеализмъ Фихте произвелъ на умы его современниковъ сильное впечатлѣніе, и расположилъ къ ученію противусенсуальному, при пособіи сильнаго краснорѣчія, которое было однимъ изъ естественныхъ свойствъ автора.

СИСТЕМА ОТРѢШЕННАГО ТОЖДЕСТВА ШЕЛЛИНГА.

§ 124. Фидр. Вильг. Іог. Шеллингъ, мыслитель оригинальный, превосходитъ Фихте гибкостію и живостію воображенія, піитическимъ духомъ, огромными положительными познаніями особенно исторіи древней, философіи и естественныхъ наукъ. Онъ родился 1775 года въ Леонбергѣ, былъ профессоромъ въ Іенѣ, секретаремъ Академіи наукъ, и наконецъ Директоромъ и Генералъ секретаремъ Академіи художествъ въ Мюнхенѣ. Сначала онъ держался системы Фихте со многими ограниченіями, но наконецъ оставилъ ее, по причинѣ односторонняго направленія ея и недостатка въ очевидности.

Фихте все выводитъ изъ *я*; но большею частію онъ не представляетъ доказательствъ на то, что подлежатель-

ное можетъ произвести предлежательное, а не на оборотъ. Можно на оборотъ восходить отъ природы къ *я*, отъ предлежательнаго къ подлежательному. Если начать умозрѣнія безъ руководства критическаго метода: то можно съ равною вѣроятностію согласиться на оба эти дѣйствія. Такъ точно Спиноза показалъ примѣръ систематическаго догматизма и предлежательнаго реализма въ самой высшей ихъ степени.

Эти взгляды внушили Шеллингу мысль о двойномъ философскомъ знаніи, состоящемъ изъ двухъ противоположныхъ и параллельныхъ частей т. е. *философіи природы и философіи трансцендентальной.* Обѣимъ имъ, а особенно первой онъ посвятилъ частныя свои произведенія, хотя и первая не раскрываетъ вполнѣ разнообразія вещей, и вторая не достигаетъ безусловнаго, и существенно простаго. Мы не можемъ изъ обыкновенныхъ дѣйствій разума понять, какъ изъ единства вытекаетъ множество, и какъ изъ множества вытекаетъ единство, и удерживая свойство единства и множественности, и то и другое теряются въ безконечномъ, общемъ имъ обоимъ. Итакъ есть еще высшая философія, которая должна служить общею точкою соединенія для двухъ колецъ, равно зависящихъ отъ нея, и соединяющихся съ ней.

Шеллингъ постоянно держась той мысли, что знаніе существенно должно основываться на первоначальномъ единствѣ мыслящаго и мыслимаго, составилъ систему

отрѣшеннаго тождества подлежательнаго и предметнаго, или систему безразличія въ разнообразномъ, въ которомъ заключается природа безусловнаго или Бога. Вотъ главныя положенія этой системы:

Одно тождественное существо имѣетъ бытіе; предметы различаются, относительно ихъ вещественности, только количественно, а не качественно; ихъ различіе зависитъ отъ перевѣса предметнаго или подлежательнаго, умственнаго или вещественнаго. Конечное, производимое размышленіемъ и относительное по своей природѣ, имѣетъ дѣйствительность только видимую.

Отрѣшенное существо проявляется въ вѣчномъ происхожденіи вещей, которыя суть формы этаго единичнаго существа. Итакъ всякая вещь есть проявленіе отрѣшеннаго существа въ опредѣленномъ видѣ, и все существующее участвуетъ въ Божественномъ существѣ. Отсюда слѣдуетъ, что природа не мертва, но жива, и сколько Божественна, столько и идеальна.

Это проявленіе отрѣшеннаго совершается посредствомъ противоположеній или соотношеній, являющихся на различныхъ степеняхъ всеобщаго развитія, въ которомъ преобладаетъ то умственное, то вещественное. Въ сихъ противоположностяхъ, выражается тождественность. Она обнаруживается въ противоположеніи двухъ крайностей напр. подлинника и образа, лица и затылка, полюса и антиподовъ.

Такія крайности выходятъ изъ нѣдръ этаго отрѣшеннаго, или съ идеальнымъ или вещественнымъ преобладающимъ свойствомъ, и опять въ него возвращаются, соединенныя по закону всеобщности. Отсюда положеніе, *Тождественность въ тройственности* есть законъ раскрытія. Наука есть изслѣдованіе сего обнаруженія, она есть образъ вселенной, поколику выводитъ идеи о предметахъ изъ основвній мысли объ отрѣшенномъ по закону *тождества въ тройственности*, поколику въ такомъ построеніи, какъ называетъ ее Шеллингъ, она излагаетъ ходъ природы, т. е. постепенность формъ, принимаемыхъ ею поочереди. А какъ упомянутое построеніе составляетъ философію, то самый высшій философскій взглядъ есть тотъ, по которому во множественности и разнообразіи видятъ только форму относительную, а въ этой формѣ отрѣшенное тождество.

Вотъ главныя черты этаго построенія:

Отрѣшенное, всецѣлое въ своей первоначальной формѣ обнаруживается въ природѣ, которая есть отрѣшенное во второстепенной его формѣ; здѣсь оно проявляется въ двухъ родахъ относительнаго т. е. какъ вещественное, и какъ идеальное.

на низшей степени:

Тяжесть — — —	матерія.	истина — — —	знаніе.
Свѣтъ — — —	движеніе.	доброта — —	религія.
Организмъ — —	жизнь.	красота — —	искуство.

на высшей степени:

Человѣкъ (малый міръ) Государство.

Система міра (внѣшняя вселенная) Исторія.

Шеллингъ раскрылъ эти взгляды съ особеннымъ искуствомъ, не соображаясь съ обыкновеннымъ раздѣленіемъ философіи, и умѣлъ весьма удачно воспользоваться нѣкоторыми идеями Платона, Бруно и Спинозы. Въ цѣломъ составѣ своего ученія, онъ занятъ одною изъ двухъ частей, именно вещественною, или философіею природы, какъ наукою о началѣ живомъ и плодотворномъ, производящемъ себя самаго въ двойственномъ видѣ по закону двойственности. Изъ идеальной части, въ послѣднихъ сочиненіяхъ своихъ, онъ занимается только нѣкоторыми отдѣльными вопросами какъ то: о свободѣ, о началѣ зла, о Божественномъ естествѣ.

Нравоученіе его состоитъ изъ слѣдующихъ положеній: вѣра въ Бога есть основаніе нравственности. Ежели Богъ существуетъ, то необходимо долженъ существовать и нравственный міръ. Добродѣтель есть такое состояніе, въ которомъ душа сообразуется, не съ закономъ внѣшнимъ, но съ внутреннею необходимостію своей природы. Нравственность есть вмѣстѣ чистое счастіе; это блаженство не есть случайное свойство добродѣтели, оно есть сама добродѣтель.

Нравственность состоитъ въ стремленіи души къ соединенію съ своимъ центромъ т. е. Богомъ. Общест-

венная жизнь, соображаемая въ нравственности, религіи, знаніи и искуствахъ по Божественному образу, есть общественный порядокъ, или государство. Во внутреннемъ составѣ это есть гармонія необходимости и свободы, основывающаяся на самой природѣ свободы.

Исторія въ цѣлости есть откровеніе Бога, непрестанно раскрывающееся постепенно.

Шеллингъ занимался прекраснымъ только по отношенію къ искуству; оно по его мнѣнію, есть безконечное, представленное въ конечномъ; искуство, изображеніе идей, есть откровеніе Бога въ духѣ человѣческомъ.

Самъ Шеллингъ объявилъ, что его система не окончена; и она еще доселѣ не имѣетъ систематическаго вида, а заключается въ небольшихъ отрывкахъ.

Не смотря на то она произвела большое волненіе такъ, что стали излагать каждую науку, приноровляясь къ отрѣшенному тождеству, и дополнять теоріею этаго великаго Философа. Она обнаружила большое вліяніе на естественныя изслѣдованія, Миѳологію, Исторію, искуства и Эстетику; этому вліянію на послѣднюю науку содѣйствовали два брата Шлегели, Фридерихъ и Вильгельмъ Августъ, товарищи и друзья Шеллинга. Гораздо обширнѣе это тождество, особенно въ отношеніи къ исторіи раскрыто Берлинскимъ Профессоромъ Гегелемъ. Онъ представилъ теорію отрѣшеннаго тождества въ новомъ ему

свойственномъ видѣ. Съ него же начали свои умозрѣнія еще два философа Бардили и Буттервекъ, люди съ талантомъ блестящимъ и оригинальнымъ. Нѣмецкая публика превозноситъ систему Шеллингову вмѣстѣ съ философіею Канта и Якобія.

Якоби, родившійся 1743, умершій 1804 года, президентъ Академіи наукъ въ Мюнхенѣ, отличается отъ Канта, Фихте и Шеллинга тѣмъ, что онъ думалъ основать все философское познаніе на вѣрѣ, которую онъ почиталъ родомъ умственнаго инстинкта, знаніемъ, непосредственно сообщеннымъ въ чувствованіи. Это чувствованіе, по мнѣнію его, сообщаетъ намъ познаніе о внѣшнемъ мірѣ, открываетъ Бога, провидѣніе, свободу, безсмертіе, нравственность, силою чувства внутренняго, такого органа, который уже послѣ получаетъ названіе разума или способности познавать истину. Изъ сего двоякаго откровенія вещественнаго и нравственнаго міра человѣкъ получаетъ сознаніе личности своей, и ощущеніе превосходства надъ природою. Якоби и философы его школы погрѣшили въ томъ, что ихъ чувствованіе, ихъ рядъ внутренняго просвѣщенія, не отдѣлили отъ самаго разума, въ которомъ оно составляетъ одно изъ существенныхъ свойствъ. Въ самомъ дѣлѣ, одинъ только разумъ проявляется въ произвольныхъ дѣйствіяхъ. А Якоби, отдѣляя вѣру отъ разума, и чрезъ это отнимая у вѣры основаніе и правило, подчиняетъ ее всѣмъ заблужденіямъ сердца и воображенія, и заставляетъ философію прибѣгать къ одному

только неудовлетворительному мистицизму, не имѣющему ни истиннаго свѣта, ни вѣрнаго успокоенія.

Рейнгольдъ, родившійся 1739 въ Вѣнѣ, умершій 1823 года, Профессоръ Іенскій, а потомъ Кильскій, чтобы привесть разрозненныя философскія творенія Канта къ единству, думалъ основать философію на сознаніи, какъ способности представительной. Въ своихъ твореніяхъ онъ занимается описаніемъ свойствъ и законовъ сей основной способности.

Бекъ, Профессоръ философіи въ Ростокѣ, думалъ, что критическая точка зрѣнія есть первоначальное представленіе, внѣ коего нѣтъ ничего самостоятелянаго, что умъ порождая чрезъ понятіе величины, пространство и время, опредѣляетъ и свойства и бытіе вещей.

Фризъ родился 1773 года, былъ профессоромъ въ Гейдельбергѣ и въ 1817 году послѣ Фихте занялъ философскую каѳедру въ Іенѣ. Въ новой критикѣ разума онъ производитъ познаніе отъ самопознанія. Хотя мы можемъ познавать токмо явленія вещей: впрочемъ видя дѣйствительность явленій, не безъ причины вѣримъ въ самостоятельность вещей и почитаемъ наши познанія достаточными. Все наше вѣдѣніе оканчивается идеею Божества. Разумъ есть сила не токмо познавательная, но и дѣятельная; слѣд. начала теоретическія служатъ началами для нравственности. Такъ Фризъ думалъ исправить Канта.

Его раздѣленіе философіи на части, болѣе остроумно, нежели основательно.

Кругъ, распространитель Кантова ученія, сперва въ Кенигсбергѣ а потомъ въ Лейпцигѣ, родился 1770 года. Онъ особенно отличался краснорѣчіемъ, съ которымъ излагалъ Кантовы мысли.

Бардилли, философъ Тибингенскій, родился 1761, умеръ 1808 года. Въ своей Логикѣ онъ учитъ, что мышленіе есть всеобщая дѣятельность, образующая міръ, и что слѣд. ученіе о мышленіи должно быть ученіемъ не о формахъ, но о сущности вещей. Это предтеча Гегеля!

Кешенъ, другъ Якобія, Профессоръ философіи въ Ландсгутѣ, а потомъ въ Эрлангенѣ, родился 1775 года. Слѣдуя Платону, онъ утверждалъ, что Богъ чрезъ разумъ открываетъ намъ истину, которую не нужно и доказывать.

Буттервекъ, Профессоръ философіи въ Геттингенѣ, родился 1766 года въ Госларѣ, умеръ 1828 года. Онъ утверждалъ, что міръ тѣлесный непосредственно познается чувствами, а міръ духовный непосредственно познается разумомъ. Въ обоихъ случаяхъ доказательства не имѣютъ мѣста.

Шульцъ, Профессоръ философіи въ Геттингенѣ, родился 1751, умеръ 1834 года. Долгое время на основаніи

началъ Пиррона и Юма онъ проповѣдывалъ скептицизмъ. Въ послѣдствіи времени онъ началъ утверждать, что легко открыть и непоколебимое убѣжденіе въ истинности нашихъ познаній. Для прекращенія философскихъ распрей, въ теоріи познанія, должно согласить Платона съ Аристотелемъ.

ГЕГЕЛЬ.

§ 125. Гегель родился въ Штутгардѣ 27 Августа 1770 года, отъ секретаря Герцогской камеры, умеръ 14 Ноября 1830 года отъ холеры. Получивъ классическое воспитаніе отъ родителя, 18 лѣтъ онъ отправился въ тибингенскій университетъ, для изученія богословія и философіи. Онъ жилъ въ одной комнатѣ съ Шеллингомъ, его учителемъ и другомъ а потомъ соперникомъ. Гегель провелъ 5 лѣтъ въ Тибингенѣ, въ 20 лѣтъ получилъ степень доктора, въ качествѣ домашняго учителя жилъ въ Швейцаріи а потомъ во Франкфуртѣ на Майнѣ. Получивъ не большее имѣніе послѣ родителя, онъ отправился въ 1800 году въ Іену и тамъ вмѣстѣ съ Шеллингомъ издавалъ критическій журналъ философіи. Въ это время онъ издалъ сочиненія, объ оборотахъ планетъ, о различіи системъ Фихте и Шеллинга, о вѣрѣ и знаніи, критику системъ Канта, Якоби и Фихте, какъ философовъ чисто субъективныхъ. Пребываніе въ Іенѣ подружило его съ Шиллеромъ и Гете, изъ коихъ первый увлеченъ былъ идеализмомъ Фихте, а послѣдній Спинозизмомъ въ выс-

шей степени. Въ ужасную ночь, предшествовавшую Іенской битвѣ, Гегель, подъ выстрѣлами пушки, кончилъ Феноменологію ума, сочиненіе, къ коемъ онъ навсегда отрекся отъ системы Шеллинга. По отъѣздѣ Шеллинга изъ Іенскаго Университета Гегель въ 1806 году занялъ его мѣсто, но бѣдствія сего времени и упадокъ Іенскаго Университета понудили его удалиться въ Бамбергъ, гдѣ онъ въ теченіи двухъ лѣтъ издавалъ политическій журналъ сего города. Въ 1808 году онъ сдѣланъ былъ Ректоромъ Нюринбергской Гимназіи, ввелъ тамъ преподаваніе философіи, преобразовалъ заведеніе и издалъ Логику, за которую въ 1816 году пригласили его на каѳедру философіи въ гейдельбергскій Университетъ, гдѣ онъ сдѣлался сотоварищемъ Дауба, приложившаго Шеллингово ученіе къ Исторіи и Миѳологіи, и Крейцера, который ввелъ систему абсолютнаго тождества въ Богословіе. Первое изданіе его Энциклопедіи философскихъ наукъ довершило его славу, и побудило Прусское правительство призвать его въ Берлинскій Университетъ, въ который онъ прибылъ къ осени 1818 года, и въ которомъ, преподавая попеременно Логику, Естественныя науки, Психологію, Право, Исторію, Теорію искуствъ, Богословіе и Исторію философіи, въ 13 лѣтъ пріобрѣлъ европейскую славу. Въ 1829 году, какъ Ректоръ Университета, онъ произнесъ рѣчь объ аусбургскомъ исповѣданіи, гдѣ религіозныя мнѣнія его выражены довольно темно. Яснѣе онъ изложилъ ихъ въ предисловіи къ сочиненію ученика своего Генриха, подъ заглавіемъ: *религія въ отношеніи къ зна-*

нію. Гегель всегда съ горячностію противоборствовалъ піетизму и католицизму, за что одинъ изъ католиковъ назвалъ его Платономъ Антихриста. Берлинская Академія постоянно отказывалась принять его въ число своихъ членовъ, за то, что одностороннимъ пантеистическимъ направленіемъ онъ исказилъ всѣ преподаваемыя имъ науки. Въ упрекъ Гегелю также разсказываютъ, что онъ удалялъ отъ философскихъ каѳедръ людей даровитыхъ, противниковъ его системы; какъ напр. Риттера; призывалъ на нихъ такихъ слушателей, коихъ достоинствомъ былъ истинный или ложный энтузіазмъ къ его началамъ. Даже по признанію поклонниковъ Гегеля, ему не доставало ни на лекціяхъ ни въ бесѣдахъ той легкости и изобилія въ выраженіи, которыя часто бываютъ удѣломъ посредственности, но которыя не безполезны и для Генія. Гегель нарѣжался въ философа токмо на каѳедрѣ и въ авдиторіи. Въ пріятельскихъ бесѣдахъ не видно было въ немъ ни простоты Канта, ни пламенной любви къ отечеству Фихте, а одна любезность и мелочныя занятія. По собственному желанію Гегель погребенъ подлѣ Фихте съ честію. Лучшіе германскіе литтераторы, друзья и ученики его издаютъ нынѣ вновь всѣ его сочиненія въ XVII томахъ, каковой почести доселѣ не удостоились ни Кантъ, ни Фихте, ни Шеллингъ.

Уподобляя Канта такому школьнику, который хотѣлъ выучиться плавать, не осмѣливаясь лазить въ воду, и желая согласить систему Фихте съ Шеллингомъ, Ге-

гель въ основаніе Философіи полагаетъ слѣдующее начало: все раціальное реально и все реальное раціонально. Вѣра въ могущество ума, вотъ первое условіе Философіи. человѣкъ есть умъ; онъ можетъ и долженъ считать себя достойнымъ всего, что есть токмо возвышеннаго. Никакая идея о силѣ ума его не можетъ быть слишкомъ высока. Во внутренней и скрытной природѣ вселенной нѣтъ силы, которая бы могла противиться могуществу знанія. Она должна ему открыться; должна открыть для его глазъ и для его наслажденія свои богатства и глубины. Мыслію возвышается человѣкъ надъ животнымъ. Все человѣческое есть человѣческое токмо посредствомъ мысли: слѣд. все, что есть благороднѣйшаго, лучшаго, это мысль, занятая сама собою, ищущая и находящая саму себя. Но мысль въ сущности своей абсолютна, вѣчна. Она есть источникъ всѣхъ законовъ природы, всѣхъ явленій жизни и сознанія. То, что существуетъ дѣйствительно, заключается только въ мысли и не есть истинно, токмо сего дня или завтра, но независимо отъ времени. Мысль называется формальною, когда она разсматривается независимо отъ содержанія; мысль болѣе опредѣленная, становится понятіемъ; мысль во всей цѣлости и совершенной опредѣленности есть идея. Одна идея есть истинное. Натура идеи *развивается*, и только чрезъ это дѣлается тѣмъ, что она есть. Чтобы понять, что такое развитіе, чрезъ которое идея производится и довершается, надобно различать два состоянія: одно, которое извѣстно подъ именемъ расположенія, способности, возможности и ко-

торое называется бытіемъ въ самомъ себѣ. Второе есть дѣйствительность, вещественность, или то, что именуется бытіемъ для себя. Такъ раждающееся дитя имѣетъ разумъ въ способности, въ зародышѣ, онъ владѣетъ только дѣйствительною возможностію разума. Онъ разуменъ въ себѣ; но, только развиваясь, дѣлается онъ для себя тѣмъ, чѣмъ сначала былъ въ себѣ; тогда онъ имѣетъ разумъ для себя, т. е. въ дѣйствительности, реально. Изъ этого слѣдуетъ, что существующее въ себѣ, существуетъ для человѣка по стольку, по скольку оно дѣлается предметомъ его сознанія. Этотъ предметъ есть то, что онъ есть въ способности; дѣлаясь имъ для себя, или дѣйствительнымъ, онъ, такъ сказать, не удвоился; но сталъ другимъ. Человѣкъ, который одаренъ разумомъ въ возможности, остался тѣмъ же, чемъ онъ былъ, сдѣлавшись дѣйствительно разумнымъ; но разница между тѣмъ, чѣмъ онъ былъ, и тѣмъ, что онъ есть, неизмѣрима. Новаго содержанія не произошло, но въ формѣ совершилось чудесное преобразованіе. На этомъ основаны всѣ различія, которыя встрѣчаются въ исторіи міра. Всѣ люди разумны; форма этой разумности, свободная воля: вотъ ея натура. И не смотря на то, есть люди въ состояніи невольничества и рѣшившіеся сносить свое рабство. Они свободны въ себѣ, въ возможности; но они не существуютъ, какъ свободные, они не свободны для себя, самымъ дѣломъ, каковы напр. Илоты и еще позднѣе, Негры. Такимъ образомъ всякое усиліе познать, всякое дѣйствіе не ищетъ другой цѣли, какъ

обнаружить скрытое, овеществить, или сдѣлать дѣйствительнымъ то, что существуетъ въ зародышѣ. Получить существованіе значитъ претерпѣть перемѣну, и не смотря на то, остаться однимъ и тѣмъ же. Образъ и слѣдствіе перемѣны состоятъ подъ управленіемъ бытія въ себѣ. Растеніе не теряется въ произвольномъ развитіи. Это развитіе опредѣлено зародышемъ. Зародышъ имѣетъ потребность развиться. Эта потребность стремится къ существованію. Происходятъ различныя вещи, но все уже заключено въ зародышѣ, хотя не видимо и *идеально*. Произведеніе во внѣшность, или развитіе имѣетъ предѣлъ, предуставленный конецъ, послѣднюю точку развитія, которая есть плодъ т. е. воспроизведеніе зародыша, возвращеніе къ первобытному состоянію. Дѣйствительно зародышъ хотѣлъ только произвести самаго себя, возвратиться къ себѣ. Правда, что субъектъ, изъ котораго началось развитіе, и послѣдній результатъ его суть два недѣлимыя, но содержаніе ихъ тождественно. Иначе бываетъ съ умомъ. Въ немъ начало и конецъ совпадаютъ; они суть одна и таже натура. Они существуютъ другъ для друга, и по этому только есть существованіе для себя, или дѣйствительность. Двойство только въ формѣ, тождество въ сущности. Умъ, развиваясь, выходитъ изъ себя, развертывается, и въ тоже время возвращается къ себѣ, или сознаетъ себя. Это дѣйствіе возвращенія къ себѣ или сознанія самаго себя, можно принять за высшую и за абсолютную цѣль ума. Все, что происходитъ въ небѣ и на землѣ, все, что происходитъ вѣчно, имѣ-

етъ одну цѣль, чтобы умъ позналъ себя, нашелъ себя, сдѣлался предметомъ своей собственной дѣятельности, *сдѣлался для самаго себя*; если онъ, по видимому, раздвоется, отчуждается, выходитъ изъ себя, то это единственно для того, чтобы лучше войти въ себя. По этому онъ свободенъ. Говоря о развитіи, можно спросить: изъ чего же дѣлается это развитіе? Что составляетъ его абсолютное содержаніе? Обыкновенно представляютъ себѣ, что развитіе есть дѣятельность безъ содержанія, чистое отвлеченіе. Но эта дѣятельность конкретная, она не отлична отъ дѣйствія. Возможность и дѣйствительность суть только два различныя момента одной дѣятельности; дѣйствіе существенно одно, и это составляетъ конкретное. Не только дѣйствіе конкретно, но и субъектъ, или начало дѣятельности есть также конкретный, какъ и его произведеніе. Ходъ развитія есть вмѣстѣ и его содержаніе, самая идея. Мысль, что философская наука занимается однѣми отвлеченностями, пустыми общностями, что напротивъ наблюденіе, психологическое сознаніе, чувство жизни есть конкретное, есть вещественность, есть предразсудокъ. Правда, философія заключена въ область мысли, и слѣдовательно занимается общностями; ея содержаніе отвлеченно, но только въ формѣ, въ своемъ элементѣ; идея существенно конкретна; это единство, разнообразно опредѣленное. Симъ раціональное знаніе отличается отъ познаній разсудка, или способности понятій. Философія должна показать, вопреки разсудку, что истинное, идея, не состоитъ въ пус

тыхъ общностяхъ, не въ общемъ, которое *въ себѣ* есть частное и опредѣленное. Размышленіе разсудка производитъ отвлеченную теорію; философія возвращаетъ къ конкретному, которое одно истино. Все это ведетъ къ тому, чтобы показать, что различія не существуютъ дѣйствительно, а суть только моменты развитія и логическое произведеніе безъ реальности. Такъ какъ идея конкретна, то ея развитіе тождественно съ тѣмъ, что называется движеніемъ конкретнаго. Это движеніе есть не что иное, какъ развитіе, посредствомъ котораго то, что существуетъ въ *себѣ*, или въ возможности, дѣлается для себя, или дѣйствительнымъ. Различія, которыя примѣчаются въ теченіи развитія идеи, суть только новыя формы. Конкретное въ себѣ, возможное, должно сдѣлаться для себя дѣйствительнымъ; оно просто и однако различно (*). Это внутреннее противорѣчіе конкретнаго есть побудительная причина его развитія; тогда раждаются разности; но онѣ въ свою очередь исчезаютъ въ единствѣ. Есть движеніе (**) и покой въ движеніи. Разность едва существуетъ, какъ она уже исчезаетъ; и изъ ней выходитъ полное и конкретное единство. Цвѣтокъ, не смот-

(*) Т. е. оно просто въ себѣ, но стремится къ существованію, къ бытію для себя, и это стремленіе есть начало его развитія. Такъ Шеллингъ принималъ абсолютное единство, которое стремится развиться, которое жаждетъ существованія.

(*) Это движеніе Гегель, также какъ и Шеллингъ, любитъ называть процессомъ. Только то, что процидируетъ или движется, у Шеллинга есть абсолютъ, а у Гегеля идея.

ря на свои разныя качества, одинъ. Ни одно изъ его качествъ не можетъ быть чуждо ни одному его листку, и каждая часть листка имѣетъ тѣже свойства, какъ и цѣлый листокъ. Такимъ же образомъ частичка золота имѣетъ всѣ качества какъ и масса, которой она принадлежитъ. Въ чувственныхъ вещахъ мы безъ труда допускаемъ такое соединеніе разностей; между тѣмъ какъ въ невещественныхъ разсудокъ противополагаетъ ихъ однѣ другимъ. Мы говоримъ, что человѣкъ имѣетъ свободу, и свободѣ противополагаемъ необходимость. Если умъ свободенъ, говорятъ, онъ не подверженъ необходимости, и наоборотъ. Одно исключается другимъ. Здѣсь мы принимаемъ разности, какъ взаимно другъ друга исключающія, и не могущія быть соединенными или конкретными. Но въ реальности духъ конкретенъ, и его качества суть свобода и необходимость. Онъ свободенъ въ своей необходимости, и только въ ней находитъ свою свободу. Природа исключительно предана необходимости. Свобода безъ необходимости есть чистое увлеченіе, произвольность, свобода чисто формальная. То, что образовалось, становится всегда матеріею новаго образованія. Духъ входитъ въ себя, и дѣлаетъ изъ самаго себя предметъ своей мысли. Потомъ изъ понятія, въ которомъ онъ схватилъ себя, и которое онъ есть самъ, его форма есть его настоящее состояніе. Онъ дѣлаетъ новый предметъ своей дѣятельности. Такимъ образомъ, то, что образовалось сначала, преобразуется еще, опредѣляется и дѣлается точнѣе. Эволюція конкретнаго есть рядъ развитій, кото-

рый не долженъ быть представляемъ какъ прямая линія, продолжающаяся въ безконечность, но какъ кругъ, который возвращается въ самаго себя. Этотъ кругъ имѣетъ периферіею множество круговъ. Самая философія есть знаніе развитія конкретнаго. Развитіе дѣлается изъ самаго себя, необходимо, органически, и философія есть только обдуманное и сложное его сознаніе. Истинное, опредѣленное въ себѣ, имѣетъ потребность развиться. Идея, конкретная и развивающаяся, есть органическая система, цѣлость, которая заключаетъ въ себѣ богатство степеней и моментовъ. Философія есть, знаніе этого развитія; какъ мысль методическая и обдуманная, она есть это самое развитіе. Чѣмъ болѣе успѣховъ дѣлаетъ развитіе, тѣмъ ближе философія подходитъ къ совершенству. Чѣмъ болѣе развивается идея, тѣмъ точнѣе она дѣлается, и тѣмъ болѣе опредѣляется. Чѣмъ болѣе растяженія, тѣмъ болѣе напряженія. Вотъ что философія: одна идея царствуетъ въ ея цѣломъ и всѣхъ частяхъ ея, какъ живой человѣкъ одушевленъ однимъ началомъ жизни. Всѣ части, которыя въ ней производятся, равно какъ и ихъ систематизированіе, выходятъ изъ одной и тождественной идеи. Всѣ частныя системы суть только различныя формы одной и той же жизни; только въ одномъ этомъ единствѣ имѣютъ онѣ реальность; ихъ разности, ихъ частныя опредѣленности, взятыя вмѣстѣ, суть только выраженія формъ, заключенныхъ въ идеѣ. Идея есть вмѣстѣ центръ и окружность; источникъ свѣта, который во всѣхъ своихъ излiяніяхъ не выходитъ никогда изъ самаго себя;

она есть система необходимости и своей собственной необходимости, которая, слѣдовательно есть и ея свобода.

Безъ труда можно предвидѣть приложеніе этихъ началъ къ Исторіи Философіи: изъ нихъ явно слѣдуетъ тождество этой исторіи и самой Философіи. Философія, какъ ея исторія, будетъ развивающеюся системою. Исторія есть только прогрессивная и необходимая эволюція идеи или мысли во всей ея полнотѣ; Философія есть не что иное какъ знаніе этого развитія. Исторія Философіи производитъ степени развитія подъ формою случайной послѣдовательности и исключительнаго различія началъ и системъ. Но работникъ въ этомъ трудѣ нѣсколькихъ тысячь лѣтъ есть одинъ живой духъ, побуждаемый своею мыслительною натурою сознавать то, что онъ есть, который, по мѣрѣ того, какъ одна степень его развитія дѣлается предметомъ его мысли, уже становится на высшую степень. Исторія Философіи показываетъ въ различныхъ системахъ одну и туже философію на различныхъ степеняхъ развитія а въ различныхъ началахъ, послужившихъ къ основанію системъ, отрасли одного и тогоже цѣлаго. Философія, послѣдняя по времени, есть результатъ всѣхъ предшествовавшихъ, и слѣдовательно должна заключать начала всѣхъ; слѣд. она есть только истинная Философія, самая развитая, самая богатая и самая конкретная. Это развитіе мысли, предметъ исторіи Философіи, представляется и въ Философіи, но только освобожденное отъ исторической внѣшности. Мысль

свободная и истинная конкретна; она есть и идея, во всей своей всеобщности или абсолютъ. Развитіе различныхъ степеней въ ходѣ мысли, можетъ совершаться съ сознаніемъ необходимости, съ которою одна степень слѣдуетъ за другою и выходитъ изъ нея, и которой только такая или другая форма теперь можетъ явиться; или это развитіе можетъ совершиться безъ сознанія и казаться случайнымъ, такъ что пріобрѣтенное понятіе тѣмъ не менѣе дѣйствуетъ въ слѣдствіе своей природы и производитъ свои послѣдствія, но только связь остается не познанною и не объясненною. Такъ въ физической природѣ вѣтви, листы, цвѣты, плодъ одного и того же растенія выходятъ изъ него, каждое для себя, между тѣмъ какъ внутренняя идея опредѣляетъ эту послѣдовательность. Подобнымъ образомъ въ дитяти всѣ способности раскрываются такъ просто, что родители, въ первый разъ дѣлающіе такой опытъ, удивляются этому чуду, и въ ряду явленій видятъ только форму послѣдовательности во времени. Первый видъ развитія, отличающійся сознаніемъ необходимости, есть предметъ философіи; вторый видъ, въ которомъ разные моменты развитія предотавляются во времени, подъ формою фактовъ, случившихся въ такихъ-то мѣстахъ, между такими-то народами, подъ явленіемъ тѣхъ или другихъ политическихъ обстоятельствъ, есть зрѣлище, представляемое намъ исторіею философіи. Поэтому послѣдовательности философскихъ системъ въ исторіи равны послѣдовательности логическихъ опредѣленій идеи. Если очистить основныя на-

чала системъ, являющихся въ исторіи, отъ всего, что принадлежитъ ко внѣшней ихъ формѣ и частному примѣненію, то мы увидимъ различныя степени идеи, опредѣляемой логически. И на оборотъ, діалектическое движеніе идеи представляетъ главные моменты историческаго движенія. Правда, что надобно узнавать идеи подъ формами, которыя дала имъ исторія. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что изученіе Исторіи Философіи, есть изученіе самой Философіи. Но въ нее надобно принести знаніе идеи, точно такъ какъ для того, чтобы судить о дѣйствіяхъ человѣческихъ, надобно имѣть понятіе о справедливомъ и ложномъ. Безъ этаго знанія, Исторія философскаго знанія, представитъ безпорядочную кучу мнѣній. Показать эту идею и объяснить ее фактами, есть задача историка Философіи. Послѣ общихъ понятій объ отношеніяхъ Философіи къ ея Исторіи, Гегель переходитъ къ вопросу: какимъ образомъ Философія имѣетъ исторію или является развивающеюся во времени? и вотъ какъ онъ рѣшетъ: Природа равна себѣ; ея измѣненія суть только повторенія; ея движенія кругообразны. Бытіе духа въ его дѣйствіи; его дѣйствіе въ сознаніи самаго себя. Я есмь не посредственно, но только какъ живой организмъ; какъ духъ, я существую только, поколику знаю себя. А сущность этаго сознанія составляетъ то, что я объектъ самому себѣ. Такимъ образомъ различая себя отъ самаго себя, духъ получаетъ существованіе; онъ полагаетъ себя какъ внѣ себя. Эта внѣшность есть общій и отличительный характеръ натуральнаго существованія, а одинъ

изъ видовъ внѣшности есть время. Существованіе во времени есть моментъ не только индивидуальнаго сознанія, но и развитія философской идеи въ элементѣ мысли. Идея, разсматриваемая въ покоѣ, во внутреннемъ созерцаніи; не есть во времени. Но идея, какъ конкретная; какъ единство разностей, развивается мыслію и полагаетъ себя во внѣшности: такъ въ элементѣ мысли, чистая философія является какъ существованіе развивающееся во времени. Но этотъ элементъ мысли не долженъ быть принятъ исключительно какъ дѣятельность индивидуальнаго сознанія. Духъ не открывается исключительно какъ индивидуальная и конечная мысль, но какъ духъ конкретный и всемірный. Конкретная всеобщность заключаетъ всѣ виды, подъ которыми, сообразно съ идеею, духъ дѣлается самому себѣ предметомъ. Его развитіе не совершается въ мысли недѣлимаго, не представляется въ единичномъ сознаніи. Богатство формъ его наполняетъ Исторію міра. Въ этой великой и всеобщей эволюціи духа случается, что такая-то форма, такая-то степень идеи обнаруживается у извѣстнаго народа раньше, чѣмъ у другаго; такъ что данный народъ и данное время выражаетъ только эту форму; между тѣмъ какъ высшая степень является только чрезъ нѣсколько вѣковъ и у другой націи. Мыслящій духъ развивается необходимо во времени; онъ не развивается во всей цѣлости, ни въ недѣлимомъ, ни въ народѣ, ни въ эпохѣ; но во всемъ человѣчествѣ. Каждая эпоха, каждая нація представляетъ одинъ его видъ, одну степень, одну форму. Эти виды, этѣ формы разнообраз-

ны; но онѣ кажутся въ противорѣчіи, только сравниваемыя отдѣльно. Это историческое развитіе совершается съ умственною необходимостію; и человѣкъ, который жилъ бы отъ самаго происхожденія философіи и зналъ всѣ послѣдовательные успѣхи ума развивающагося въ вѣкахъ, совершенно, почувствовалъ бы эту необходимость; онъ не отрекся бы ни отъ одного изъ прежнихъ убѣжденій; его идеи преобразовались бы и дополнились, но не премѣнились; онѣ представляли бы удивительное единство, гармонію элементовъ различныхъ, но безъ разногласія. Развившійся духъ есть только произведеніе во внѣшность того, что первоначально заключалось въ немъ, и противорѣчіе не можетъ имѣть мѣста между возможностію или способностію и умственною дѣятельностію. Тѣ, которые принимаютъ разнообразіе за постоянное и нѣчто абсолютное, не знаютъ его природы и діалектики. Разнообразіе не имѣетъ ничего постояннаго; оно только преходящій моментъ движенія эволюціи. Конкретная идея философіи есть дѣятельность развитія, состоящая въ произведеніи разностей, которыя заключены въ ней, какъ въ способности. Этѣ различія, находящіяся въ идеѣ, полагаются какъ мысли; онѣ производятся необходимо, однѣ здѣсь, другія тамъ. Различія содержатъ идею подъ частною формою, а частныя формы суть самыя системы философіи. Онѣ суть ничто иное, какъ первоначальныя различія идеи; взятыя вмѣстѣ, онѣ представляютъ все ея содержаніе. Каждая форма есть система; но системы, явившись сначала какъ не зависимыя, кажутся наконецъ

моментами прехожденія. За разширеніемъ слѣдуетъ сжатіе, возвращеніе къ единству. Потомъ начинается новый періодъ развитія. Можно бы думать, что этотъ прогрессъ безконеченъ; но мы увидимъ въ послѣдствіи, что онъ имѣетъ абсолютный предѣлъ. Вотъ одинъ истинный способъ созерцать построеніе храма разума, имѣющаго сознаніе о себѣ самомъ. Онъ строится раціонально, внутреннимъ архитекторомъ. Въ сущности этаго ученія, притязаніе на раціональное развитіе человѣческаго духа чрезъ всѣ событія исторіи, есть нечто иное, какъ вѣра въ провидѣніе, приложенная къ исторіи философіи. Все, что есть благороднѣйшаго въ мірѣ, это мысль. Зачемъ же думать, что разумъ царствуетъ только въ физической природѣ, а не въ духовной области? Допустивъ, управленіе міра промысломъ, нельзя смотрѣть на событія міра умственнаго, т. е. на различныя философіи какъ на случайности. Продолжительность времени, въ которое совершается обработываніе философіи, сначала можетъ удивить почти также, какъ обширность пространствъ, изслѣдываемыхъ астрономіею; но надобно вспомнить, что всемірному духу спѣшить нечего, что ему времени довольно, потому что онъ вѣченъ. Какъ бы много поколеній и переворотовъ не издержалъ онъ, чтобъ дойти до полнаго сознанія; ему это ничего не стоитъ; не довольно ли богатъ онъ людьми и націями, чтобъ позволить себѣ такое долгое и обильное потребленіе? Природа самымъ близкимъ путемъ достигаетъ своихъ цѣлей; но духъ идетъ отдаленными дорогами, переходами медлен-

ными и нечувствительными, и долго обезпечиваетъ свои успѣхи. Онъ выражается въ каждой націи и для каждаго народа достаточна форма, подъ которою онъ вырабатываетъ свое положеніе и свою вселенную. Изъ этихъ разсужденій выходятъ слѣдующія заключенія для исторіи философіи: 1) Все цѣлое этой исторіи имѣло ходъ прогрессивный, раціональный, необходимый, опредѣленный способностію духа, возможностію идеи. Нѣтъ ничего постояннаго въ историческомъ развитіи философіи. Всякая система, которой форма не совершенно тождественна съ содержаніемъ идеи, преходяща. 2) Каждая философія была необходима и есть еще; ни одна не погибла; всѣ философіи, какъ моменты одного цѣлаго, положительно сохранились въ философіи. Но надобно различать особенное начало каждой системы и его приложеніе. Однѣ начала сохранились; философія, самая новѣйшая, есть разультатъ всѣхъ предшествовавшихъ началъ, и въ этомъ смыслѣ ни одна философія не была отринута: отвергнуто было не начало, но только притязаніе начала быть послѣднимъ опредѣленіемъ абсолютнаго; такъ, напр. мы принимаемъ начало атомистовъ, не будучи атомистами: мы отрицаемъ начало только какъ исключительное и абсолютное. Это отрицаніе впрочемъ встрѣчается во всякомъ видѣ развитія. Такъ возрастаніе дерева есть отрицаніе зародыша; цвѣты отрицаніе листьевъ, потому, что листья не суть послѣднее и истинное существованіе дерева; цвѣты на конецъ отрицаются плодомъ: плодъ есть послѣдній результатъ, результатъ абсолютный; но

чтобы онъ достигъ вещественнаго бытія, всѣ предшествовавшія явленія были необходимы. 3) И такъ на начала особенно должно быть обращаемо вниманіе историка философіи: каждое начало господствовало нѣсколько времени и опредѣляло форму, подъ которою смотрѣли на Вселенную. Вотъ что называютъ системою. Системы должны занимать насъ каждый разъ, когда начала были довольно могущественны, чтобы произвести полную философію. 4) Наконецъ исторія философіи, хотя исторія, не есть прошедшее для насъ. Созерцаніе этихъ лѣтописей составляютъ систематическія произведенія раціональности, и потому онѣ не имѣютъ ничего погибающаго. На этомъ послѣ выросла истина, а истина вѣчна, и въ одно время существуетъ не болѣе какъ и въ другое. Тѣла умовъ, герои этой исторіи, ихъ временная жизнь, все прошло; но ихъ творенія, ихъ мысли не послѣдовали за ними; они не выдумали умственнаго содержанія своихъ трудовъ, оно имъ не приснилось: философія не сомнамбулизмъ; ихъ подвигъ есть произведеніе въ свѣтѣ сознанія того, что крылось въ нѣдрахъ духа, превращеніе его субстанціи въ знаніе: это прогрессивное пробужденіе. Творенія философовъ сложены не въ одномъ храмѣ воспоминанія, и теперь онѣ должны быть для насъ также близкими и живыми, какъ во время своего происхожденія. Пріобрѣтенія мысли, напечатлѣнныя въ мысли, составляютъ настоящее бытіе нашего духа; знанія не есть одна ученость; предметъ исторіи философіи не старѣетъ, онъ есть вѣчно-настоящій, дѣйствительный, живый.

Три положенія, въ которыя поставляетъ себя философія въ отношеніи къ самостоятельной истинѣ, къ исистинѣ въ самой себѣ. Этѣ три положенія представляются догматическою метафизикою, эмпиризмомъ, и философіею чувства. Догматическая метафизика, господствовавшая въ Германіи до Канта, допускала возможность высшей метафизики и онтологіи; и посему она заключалась въ томъ, что истинно. Но она не понимала силы Логики, не видала, что для достиженія абсолютной истины должно употреблять чистую и свободную мыслѣ, дѣйствуя безъ всякой другой подпоры; она искала однихъ свойствъ абсолюта, вмѣсто того чтобы проникать въ самый абсолютъ. Второе положеніе мысли въ отношеніи къ истиннѣ, съ одной стороны представляется эмпиризмомъ, съ другой философіею Канта. Гегель принимаетъ изъ эмпиризма два ученія: во первыхъ необходимость свободы человѣческаго разума; во вторыхъ согласіе разума съ дѣйствительностію и опытомъ. Но эмпиризмъ, ограничиваясь конечнымъ, отрицая все сверхчувственное, или, по крайнѣй мѣрѣ, возможность знать его, отнимаетъ у нашихъ сужденій характеръ необходимости и всеобщности, а такимъ образомъ разрушаетъ основаніе морали и истинной философіи. Кантова философія имѣетъ то общее съ эмпиризмомъ, что ея точка отправленія есть внутренній опытъ; она ограничивается конечнымъ и субъективнымъ; посему можетъ дать намъ только критику нашей познавательной способности, а не истинную философію, не ученіе о безконечномъ. Гегель доходитъ наконецъ

до расмотрѣнія философіи чувства, которая въ Германіи имѣла защитника въ Якоби. Философія сія утверждаетъ, что мысль должна заключаться въ предѣлахъ конечной истины, и что безконечная истина есть предметъ непосредственнаго знанія, называемаго вѣрою, которая есть сила ума. Гегель напротивъ утверждаетъ, что основаніе нашего познанія абсолюта заключается въ мысли, развивающейся по законамъ Логики, а не въ чувствѣ. Изключеніе изъ сихъ трехъ методъ философіи опредѣляетъ истину Гегелевой методы. Ошибка, въ которую, по его мнѣнію, впали всѣ предшествовавшіе ему философы происходитъ отъ принятаго ими раздѣленія между содержаніемъ и формою философическаго вѣденія, и отъ того, что они только ощутимую реальность почитали реальностію. Между тѣмъ умъ есть самое существеннѣйшее: это реальность реальностей. Логика есть наука чистаго разума, истины самой въ себѣ. Гегель относитъ къ ней даже ученіе о существѣ безконечномъ. Глубина сего непостижимаго абсолюта, который восточные философы называютъ *чернымъ*, ни мало не устрашила смѣлой діалектики нашего философа; и онъ въ Логикѣ своей усиливался проникнуть въ самыя тайны творенія, постигнуть всѣ дѣйствія существа существъ. Предметъ философіи, говоритъ Гегель, есть истинна; и послику Богъ есть единственная истинна и реальность, то и предметъ философіи есть Богъ, предметъ абсолютный. Гдѣ нѣтъ познанія Бога, тамъ не можетъ быть познанія реальности. Богъ есть общая сущность феноменовъ, коихъ мысль находитъ въ

себѣ представленіе. Мысль проистекаетъ изъ опыта и запечатлѣваетъ оный характеромъ необходимости; такимъ образомъ восходитъ она до понятія абсолюта и потомъ весь опытъ развиваетъ въ понятіяхъ. На мѣсто представленій, доставляемыхъ опытомъ, она полагаетъ мысли, понятія, идеи; потомъ разсматриваетъ опытныя представленія уже только какъ метафоры мыслей и понятій. Но какимъ образомъ высходимъ мы до понятія абсолюта? на сей вопросъ Гегель принимаетъ неоплатоническое рѣшеніе. Познаніе Бога, говоритъ онъ, есть совершенно существенное и самостоятельное въ отношеніи ко всякому другому познанію. Философія, говоритъ онъ, еще должна принять правило: nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu. Но она должна прибавить другое правило: nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu. Посему не должно пренебрегать фактами опыта, какъ внутренняго, такъ и внѣшняго; надобно развивать ихъ къ понятіямъ: въ этомъ состоитъ вся цѣль философіи. Безъ сомнѣнія факты опыта непосредственнымъ образомъ даются въ сознаніи: но философія должна снять съ нихъ сей характеръ непосредственно данныхъ, дабы напечатлѣть на нихъ форму необходимости. Мысль созерцательная свободна сама въ себѣ; процессъ ея есть синтетизмъ a priori. Не въ созерцаніи, не въ представленіи, не въ существѣ, а въ одной чистой мысли философія возможна и реальна. Уже отсюда видно, что основное начало Гегелевой методы есть положеніе: изъ нашей мысли развить понятіе о Богѣ, а въ семъ понятіи понятіе о всѣхъ вещахъ. Един-

ственное средство изучить нашу познавательную способность состоитъ въ томъ, чтобы привесть ее въ дѣйствіе. Всѣ метафизическія разысканія смѣшиваются съ изслѣдованіемъ о законахъ нашей мыслящей силы. Большая часть ученыхъ во Франціи, говорившихъ о трудахъ Гегеля, несправедливо представляли его ученикомъ Шеллинга. Дѣйствительно Гегель соглашается съ Шеллингомъ въ своемъ основномъ началѣ т. е. что основаніе философіи есть познаніе абсолюта, въ коемъ соединяются субъектъ и объектъ, который есть ихъ тождество, безразличіе; но касательно методы, онъ совершенно отъ него отдѣляется Шеллингъ смотрѣлъ на Логику, какъ на науку низшаго разряда и воззрѣніе его, которому онъ далъ господство на нѣсколько времени, имѣло счастливыя послѣдствія; но въ то же время ученіе сіе благопріятствовало отступленіямъ и порывамъ піитическаго, а не философскаго воображенія. Гегель возвелъ философію къ ея единственно истинной формѣ, къ формѣ науки, и положилъ конецъ тѣмъ пиндарическимъ порывамъ и дифирамбическому тону, который былъ принятъ большею частію учениковъ Шеллинга. Онъ разсматривалъ Логику какъ основную науку, и ввелъ въ нее новую методу, которую иногда называлъ постояннымъ движеніемъ понятія, опредѣляемымъ только самимъ собою. Умственное созерцаніе, созерцаніе абсолюта, по мнѣнію Шеллинга, предшествуетъ всякому познанію, и есть слѣдствіе воспламененія, вдохновенія. По мнѣнію Гегеля, это сліяніе объективнаго и субъективнаго, есть торжество науки въ ея конечномъ

результатѣ. Онъ укоряетъ Шеллинга за то, что сей послѣдній заимствуетъ отъ внѣшности предметовъ схему, типъ, модель, отчего происходитъ одинъ пустой формализмъ, въ коемъ Гегель обвиняетъ натуральную философію. Второй пунктъ несогласія между двумя философами состоитъ въ томъ, что Гегель не увлекся, подобно Шеллингу, объективною стороною философіи, и что онъ старался положить болѣе истинное различіе между *я* и *не я*, между человѣкомъ и природой. Гегель возвратилъ человѣческому разуму степень, которую онъ долженъ занимать надъ матеріальнымъ міромъ, что и выразилъ въ слѣдующей формулѣ: матерія есть идея въ своей разнородности. На семъ то основаніи говорили, что въ отличіе отъ Канта и Фихте, основавшихъ субъективный идеализмъ, и Шеллинга, проповѣдывшаго идеализмъ объективный, Гегель основалъ въ философіи своей идеализмъ абсолютный, или Пантеизмъ діалектическій.

Особенное согласіе царствуетъ между философіею и религіею. Религія и систематическое знаніе имѣютъ одинаковое внутреннее значеніе. Это два различныхъ способа сознавать одну и ту же истину, которые различаются между собою, какъ два языка, выражающіе одинѣ идеи, различными словами. Философія есть уразумѣваемая религія, вѣра, переведенная на разумъ. Религія есть сознаніе истины, доступной всѣмъ людямъ, какова бы ни была степень умственнаго ихъ образованія; но систематическое знаніе истины есть другой родъ сознанія, и требуетъ тру-

да, которому можетъ предаться только небольшее число людей. Существенный смыслъ религіи и философіи одинъ и тотъ же. Но какъ, по словамъ Гомера, всѣ вещи имѣютъ два названія, одно на языкѣ Боговъ, другое на языкѣ человѣковъ: такъ и для выраженія этаго смысла есть одинъ языкъ чувства, представленія, мысли, заключенной въ конечныя категоріи и частныя отвлеченности и языкъ положительнаго, конкретнаго понятія. Религія можетъ существовать безъ философіи: но философія не можетъ быть безъ религіи. Философія необходимо заключаетъ въ себѣ религію. Два раза Гегель опирается на словахъ Анзельма, схоластика: Negligentia mihi videtur, si postqvam confirmati simus in fide, non studemus, qvod credimus intelligere. Наука имѣетъ предъ глазами богатое содержаніе, пріуготовленное ей вѣками, но она имѣетъ его, не какъ что нибудь историческое, которымъ владѣли другіе, которое для насъ есть только прошедшее, назначенное единственно для того, чтобы занять память и дать упражненіе критикѣ, безъ пользы для ума и сердца, безъ интереса для истины. Все что есть прекраснаго, глубокаго, сокровеннаго, все это было высказано въ религіяхъ, философскихъ системахъ, произведеніяхъ искуства, подъ формами болѣе или менѣе ясными. У насъ нѣтъ недостатка въ болѣе или менѣе чистыхъ формахъ истины въ религіяхъ и мѳологіяхъ, въ гностическихъ и мистическихъ системахъ философіи, какъ древнихъ, такъ и новѣйшихъ. Дѣйствительное ихъ содержаніе вѣчно юно, однѣ формы старѣютъ. Мы съ радостію можемъ открыть

въ этихъ образахъ идею и убѣждаться, что философическая истина не есть что нибудь отдѣльное и чуждое сихъ образовъ, но что дѣятельность ея обнаруживалась въ нихъ по крайней мѣрѣ какъ распря.

Въ разсужденіи права, нравственности, государства, Гегель говоритъ, что истина сихъ предметовъ есть древняя и что она высказана въ положительныхъ законахъ. Чего еще требуетъ мыслящій умъ, неудовлетворяющійся непосредственнымъ обладаніемъ сей истины? Того, чтобы облечь сію истину въ умственную форму, чтобы содержаніе ея оправдать предъ мыслію свободною и самодѣятельною, которая не удовлетворяется данными по высшей ли и положительной власти государства, или по согласію человѣческаго рода, и которая исходя изъ самой себя хочетъ знать свою непосредственную связь съ истиной. Въ своемъ естественномъ правѣ Гегель старается доказать, что вмѣсто отвлеченнаго способа созидать государство, политики должны понимать его, какъ нѣчто раціональное въ самомъ себѣ и главнѣйшими результатами его были: обязанность повиноваться власти, приверженность къ праву положительному, неумолимая ненависть ко всякимъ быстрымъ перемѣнамъ и насильственнымъ переворотамъ. Нравоученіе и естественное право, оставленныя безъ вниманія Шеллингомъ и его учениками, изучены и развиты Гегеліанскою школою.

Изъ тождества, принятаго Гегелемъ, между идеею и фактомъ, человѣкомъ и человѣчествомъ, философіею и

Исторіею выходитъ, что всякій народъ выражаетъ какую нибудь идею въ исторіи міра. Развитіе духа всего міра выражается въ четырехъ елементахъ, коихъ представители суть Востокъ, Грецiя, Римъ и Германія. На востокѣ преобладаетъ идея безконечнаго и субстанціи; единичность поглощаетъ сама себя и уничтожается: отсюда происходитъ ѳеократическое могущество, соединяющее власть политическую и религіозную. Въ мірѣ Греческомъ проявляется идея конечнаго; дѣятельность человѣческая воспроизводитъ себя и порождаетъ чудесное: отношеніе конечнаго къ безконечному видно подъ формою символовъ. Въ Римѣ исключительно господствуетъ идея конечнаго: отсюда проистекаетъ эгоистическая личность и отвлеченная ложная всеобщность. Въ мірѣ Германскомъ Божественное единство и природа человѣка сдружаются: изъ соединенія сего проистекаетъ истина, мудрость, нравственность.

Гегелю поставляютъ въ вину: 1) Всѣ пороки его учителей и предшественниковъ Плотина, Бруно, Спинозы, Фихте и Шеллинга. 2) Темноту: Гегель почиталъ ясность качествомъ низшаго разряда и въ предисловіи къ Энциклопедіи ясно высказалъ мысль, что философъ долженъ быть теменъ. Якоби въ своей перепискѣ, говоря о критикѣ Гегеля на его сочиненія, признается, что онъ его не понялъ. Сей наружный недостатокъ былъ причиною того, что имя и система Гегеля доселѣ въ Европѣ малоизвѣстны. 3) Національная гордость. Въ Октябрѣ 1816 года при открытіи перваго курса исторіи филосо-

фіи въ Гейдельбергѣ, Гегель говорилъ: „Всемірный духъ въ послѣднія времена былъ слишкомъ занятъ дѣйствительностію, чтобы войти въ себя и сосредоточиться; теперь когда нѣмецкая нація возвратила свою національность, основаніе всякой живой жизни, мы можемъ надѣяться, что рядомъ съ государствомъ возникнетъ и церковь, что заботясь о царствѣ міра сего, снова помыслятъ и о царствіи Божіемъ, что рядомъ съ политическими интересами и повседневною дѣйствительностію процвѣтетъ наконецъ наука, свободный и духовный міръ ума. Мы увидимъ въ исторіи философіи, что въ другихъ странахъ Европы, гдѣ науки воздѣлываются съ ревностію и славою, осталось одно только имя философіи; что даже память идеи ея погибла и что она существуетъ только у одной нѣмецкой націи. Намъ довѣрено отъ природы храненіе этаго священнаго огня, какъ Эвмольпидамъ аѳинскимъ было довѣрено храненіе элевзинскихъ таинствъ, или какъ еще древнѣе всемірный духъ открылся еврейской націи, что изъ ней выдетъ онъ обновленный. и пр.“ Сколько бредней только въ одномъ этомъ отрывкѣ!

4) Противорѣчія. По системѣ Гегеля душа человѣка есть частное, мгновенное, ничтожное возникновеніе всемірнаго духа и съ ея изчезновеніемъ теряетъ личность, свободу, добродѣтель и безсмертіе; Божество есть діалектическая всеобщность осуществляющаяся въ духѣ народовъ; противорѣчія принадлежатъ къ существу религій, наукъ, художествъ, поколику они выражаютъ въ формахъ преходящихъ и конечныхъ.

Іоаннъ Фридрихъ Гербартъ, профессоръ философіи въ Кенигсбергѣ, а потомъ въ Гетингенѣ, родился 1776 года въ Ольденбургѣ. На основаніи системъ Зенона, Лейбница и Канта, онъ старался соединить идеализмъ съ реализмомъ; но по странности и неосновательности ученія, послѣдователей у него не было.

Георгій Гермесъ, профессоръ Католическаго Богословія въ Боннѣ, родился въ Дрейрвалдѣ при рѣкѣ Рейнѣ въ Минстерѣ, умеръ 26 Мая 1831 года. Философскія понятія онъ изобразилъ въ своемъ твореніи: введеніе въ Христіанское Богословіе. Онъ имѣлъ значительное число послѣдователей у католиковъ, а протестантамъ неизвѣстенъ потому, что его нѣтъ въ круговомъ Философскомъ словарѣ. Гермесъ есть строгій Ѳеистъ.

Есть еще опытъ соединенія идеализма съ реализмомъ Артура Шопенгауера, который весь міръ почитаетъ проявленіемъ воли, такъ какъ все, отъ камня до человѣка, непосредственно стремится къ совершенству, никогда не имѣя удовлетворенія своему стремленію. Проявленіе воли, или частная воля, несвободна, но зависитъ отъ побужденій. Тѣлу существенна боль. Нежеланіе частной жизни или самоотверженіе есть истинное, блаженное состояніе человѣка.

Ежели теперь соединимъ взгляды школы сенсуалистовъ съ взглядами Канта, Фихте и Шеллинга и замѣтимъ, что отъ Шотландской школы много заимствовала

философія Канта; то можемъ опредѣлить отличительный характеръ каждой изъ четырехъ главныхъ школъ XVIII столѣтія. Онѣ заключаютъ въ себѣ всѣ возможные пріемы къ систематическому изъясненію основной проблемы; это дѣлаетъ:

Кондильякъ — — чрезъ *не я*.

Фихте — — — чрезъ *я*.

Кантъ — — — чрезъ разумъ подлежательный.

Шеллингъ — — чрезъ разумъ отрѣшенный.

Теперь эти четыре системы раздѣляютъ по себѣ философскій міръ; изъ нихъ отчетливѣе разсуждаетъ о внутреннихъ отношеніяхъ, соединяющихъ три великіе предмета, безпрестанно встрѣчающіеся въ исторіи человѣческаго мышленія: Бога, душу и міръ отрѣшенное, подлежащее и предлежащее, безъ сомнѣнія Шеллингова. Но допуская, что болѣе всѣхъ она приближается къ рѣшенію проблемы, должно упомянуть о ея несообразности со всеобщею увѣренностію; каковая несообразность навлекаетъ ей множество противниковъ, и непремѣнно должна послѣдователей ея свести съ философскаго пути и завести въ мистицизмъ.

Шеллингъ, одаренный удивительнымъ искуствомъ анализировать, въ разкрытіи своей системы слѣдуетъ методу вѣка. У него изобрѣтенія физическія, химическія и новѣйшей физіологіи, служатъ матеріаломъ для философ-

скаго построенія. Но эта обширная система, которая мирить между собою Платона, Зенона, Аристотеля, Декарта, Лейбница и Бекона, строится безъ вѣрнаго основанія, и единообразнаго метода.

Шеллингъ не показываетъ, какими способами онъ составилъ понятіе объ отрѣшенномъ, служащемъ началомъ для него; онъ принимаетъ его просто безъ всякаго изслѣдованія и посредствомъ смѣлаго синтезиса выводитъ изъ нѣдръ его природу и мысль, которыя раскрываясь тождественнымъ образомъ, явственно проявляютъ производящее начало. Можно гадать, что это главное начало не останется неприкосновеннымъ, и что эта смѣлая философія потеряетъ довѣріе къ себѣ, подобно всякой системѣ, основанной на одной гипотезѣ. Дѣйствительно скептицизмъ напалъ на слабую сторону ея; новый Энезидемъ явился для опроверженія ея, а Якоби обращалъ противъ нее скептическія доказательства Юма, желая оправдать философію чувствованія. Шеллингъ, говорятъ, отказался отъ своей системы; Гегель и прочіе въ ней запутались. Съ другой стороны вмѣсто того, чтобы объяснить міръ изъ понятія объ отрѣшенномъ, бытіе котораго не доказано систематическимъ порядкомъ, не лучше ли бы было прибѣгнуть къ другому началу высшей религіи; этаго требовали многіе ученики Шеллинга. Такимъ образомъ явилась новая школа, подлѣ его школы, также всѣми пособіями исторіи, изящныхъ искуствъ и естественныхъ наукъ доказывающая, что истина и все-

ленная сутъ произведенія творческой мысли Бога Моусеева, мысли выраженной въ Евангеліи Іисуса Христа.

Гг. Герресъ и Баадеръ суть представители этой школы теперь въ Германіи. Мы не можемъ составить точнаго понятія объ ученіяхъ двухъ этихъ главныхъ профессоровъ, имѣющихъ множество учениковъ. Баадеръ предположилъ себѣ цѣлію соединить всѣ знанія съ религіею; по словамъ учениковъ его онъ не чуждается ничего, ни Св. писанія, ни католическихъ преданій, ни іудейской кабалистики, ни философіи средней и новѣйшей, ни медицины, ни маѳематики, ни физики, ни мистицизма; ни сомнамбулизма. Всѣ эти познанія, удивительнымъ образомъ соединяемыя въ религіозной точкѣ зрѣнія, онъ употребляетъ для систематическаго изъясненія высочайшихъ и сокровеннѣйшихъ таинъ въ естествѣ человѣческомъ, глубочайшихъ таинствъ богослуженія христіанскаго. Философія на этой высотѣ изчезаетъ, и погружается въ нѣдра Богословія.

Баадеръ и его послѣдователи не требуютъ, чтобы ихъ мысли были почитаемы философіею, или положительнымъ знаніемъ. Они съ прискорбіемъ взирая на философію Декарта и Бекона, совершенно отвергаютъ возможность открыть истину чрезъ способы, употребляемые философіею; а отъ сего непрестанно вооружаются на разумъ, почитая его неспособнымъ составить систему; и возобновляютъ мистическіе вымыслы Бема и Сведенборга, думая постигнуть отрѣшенное чрезъ созерцаніе и вдохно-

веніе. Баадеръ особенно выхваляетъ Греческую, восточную церковь.

Философіи французской предоставлено поддержать права разума, безразсудно угнетаемаго. Она дополняя произведеніе Шотландской школы и труды Канта. укрѣпляя сознаніемъ высшіе взгляды Шеллинга, продолжитъ дѣло, надъ которымъ трудились всѣ прошедшіе вѣки. Откровеніе и разумъ, знаніе и вѣра, религія и философія, имѣютъ свои собственныя области; онѣ сходны въ раскрытіи своемъ, но не въ путяхъ. Исторія показываетъ, что напрасно многіе пытались ихъ смѣшать. Истина находится какъ въ христіанствѣ, такъ и въ философіи. Богословы, стараясь доказать безсиліе разума, ищутъ отъ него доводовъ и тѣмъ признаютъ его силу, въ то самое время, когда отвергаютъ ее; а философы, вооружающіеся противъ вѣрованій религіозныхъ, не знаютъ того внутренняго источника, изъ котораго разумъ почерпаетъ истины, предлагаемыя имъ размышленію.

ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФІЯ XIX ВѢКА.

§ 126. Если съ самаго начала настоящаго вѣка мы будемъ слѣдить за ходомъ философіи во Франціи; то увидимъ, что философія Кондильяка успѣхами своими одолжена Гарату, Кабанису и Вольнею; а окончилась содѣйствіемъ Дестутъ-Траси и Ларомигуера. Одинъ ученикъ Кондильяка, поддерживая и усовершая методъ своего учителя, замѣнилъ начало чувствованія, началомъ дѣятель-

ности души, и этимъ возвратилъ разуму ту независимость, которую отнимали у него предшественники его. А отъ этаго Шотландская философія явилась на каѳедрѣ вмѣстѣ съ Ройеръ Коллардомъ, и опровергла систему, господствовавшую въ послѣдней половинѣ XVIII вѣка, и угрожавшую своимъ вліяніемъ и на XIX вѣкъ. Наконецъ молодый преемникъ Ройеръ Колларда произвелъ философскій переворотъ во французскихъ школахъ, начатый его учителями.

Но въ то самое время, какъ спиритуализмъ, поставленный на твердыя начала пріобрѣталъ Кузеню отличнѣйшихъ учениковъ, образовалась другая школа, которая напала не только на ученіе Кондильяка и злоупотребленіе философовъ XVIII вѣка, но и взявшись за самую философію, смѣло выказывала намѣреніе основать на развалинахъ системъ умственныхъ систему, основанную на откровеніи и религіозныхъ понятіяхъ. Гг. Деместруъ, Бональдъ, Менесъ, Балланшъ и Ботень, стремясь къ одной цѣли разными путями, по примѣру Теософа С. Мартина, родившагося въпослѣднихъ годахъ XVIII вѣка, возобновили борьбу, начатую Густомъ и Паскалемъ. Исторія Французской философіи XIX столѣтія отлично изображена Профессоромъ Дамирономъ.

КУЗЕНЬ.

§ 127. Кузень, краснорѣчивый парижскій Профессоръ философіи, заставилъ уважать во Франціи сочине-

нія Рейда и Дугальдъ Стюарта, дополнилъ новою теоріею критику Канта, пересмотрѣлъ, подобно Шеллингу руководствуясь психологическимъ анализмомъ, весь кругъ философскаго познанія, и основалъ школу, которая при пособіи правилъ декартовыхъ и лейбницовыхъ безъ сомненія обогатитъ и распространитъ философію. Въ теоріи Кузеня, изложенной имъ сокращенно въ предисловіи отрывковъ, изданныхъ въ 1826 году, и послѣ раскрытыхъ въ курсѣ, составленномъ имъ въ 1828 и 1829 годахъ въ парижскомъ факультетѣ словесныхъ наукъ, съ тѣмъ краснорѣчіемъ, которое доставило ему европейскую славу, должны быть разсмотрѣны I. методъ, II. Психологія, III. переходъ отъ Психологіи къ Онтологіи и IV. общія понятія философской исторіи. Объ этихъ предметахъ онъ разсуждалъ въ упомянутомъ нами предисловіи и объ нихъ также упоминаетъ въ новомъ изданіи своихъ философскихъ отрывковъ. Представимъ сокращеніе этой теоріи, удерживая по возможности самыя выраженія автора.

Кузень непрестанно защищаетъ тотъ методъ, по которому философія начинаетъ съ изученія человѣческой природы т. е. наблюденіе, которое посредствомъ наведенія и умозаключеній выводитъ всѣ должныя слѣдствія. По этому методу его философія связывается съ философіею XVIII вѣка. Новая нѣмецкая философія, говоритъ онъ, стараясь объяснить порядокъ вещей, начинаетъ съ существа существъ и чрезъ всѣ степени бытія доходитъ послѣ до человѣка и различныхъ способностей, которы-

ми онъ одаренъ. Она доходитъ до Психологіи чрезъ Онтологію, Метафизику и Физику. Точно и я также увѣренъ, что человѣкъ во всеобщемъ порядкѣ есть только слѣдствіе, сокращеніе всего предшествующаго, и что Психологія основаніемъ имѣетъ Онтологію; но почему я это знаю? изъ чего я это узналъ? изъ того, что узнавъ человѣка, извѣстные въ немъ элементы, я нашелъ тѣже элементы и во внѣшней природѣ только въ другихъ видахъ, и что переходя отъ наведенія къ наблюденію, отъ умозаключенія къ умозаключенію, я долженъ соединить эти элементы, элементы человѣчества и природы въ невидимомъ началѣ той и другаго. Но я не начиналъ съ этаго основанія, не полагалъ въ началѣ извѣстныхъ силъ, извѣстныхъ свойствъ: ибо посредствомъ чего бы я это сдѣлалъ? Тутъ не было наведенія; ибо я не зналъ еще ни человѣка, ни природы.

Но Кузень отдѣлясь по методу отъ новой нѣмецкой Философіи и держась Философіи французской XVIII вѣка, отсталъ отъ послѣдней въ самомъ началѣ приспособленія этаго метода. Онъ доказываетъ, что сколько эта Философія заслуживаетъ уваженіе, потому что основывается на наблюденіи, столько же она и недостаточна тѣмъ, что наблюдаетъ только тѣ дѣйствія, которыя ей угодны, и портитъ самый опытный методъ односторонностію своею. Извѣстно, что обращаясь къ сознанію съ перваго раза нельзя не примѣтить явленій, по своимъ элементамъ подчиненныхъ чувствованію. Но оно же откры-

ваетъ много и такихъ, коихъ не изъяснитъ чувствованіе, именно явленія происходящія отъ дѣятельности разума. Отъ разбора послѣднихъ распространяется область философіи, другое направленіе получаетъ ученіе о чувствованіи, самая философія измѣняется во всѣхъ своихъ частяхъ: Метафизикѣ, морали, Θеодицеѣ, политикѣ и исторіи.

Такая философія, говоритъ Кузень, выведена на философскую сцѣну XIX столѣтія Шотландскою школою и особенно школою Канта, которая держась этаго же самаго метода, употребила его со всею точностію, во всей обширности, и тѣмъ обогатила Психологію многими остроумными и глубокомысленными наблюденіями, которая и по нравоученію всегда будетъ преимуществовать предъ всѣми философскими школами, какими только можетъ хвалиться умъ человѣческій.

Какъ судятъ о важности психологіи? Одна психологическая ошибка, и Кантъ попалъ на дорогу, приведшую его къ безднѣ. Кантъ съ удивительною точностію разобралъ человѣческій разумъ: нельзя описать съ большею точностію условія и законы его раскрытія; но этотъ человѣкъ великій, не обративъ такого же вниманія на свободную, независимую дѣятельность, не опредѣлилъ личность человѣка, и отличія отъ оной разума. Но если разумъ личенъ, также какъ вниманіе и воля, то слѣдуетъ, что всѣ понятія, доставляемыя имъ, также личны, что всѣ открываемыя имъ истины, относятся только къ на-

шему образу понятія, и что предметы, вещи, существа, субстанціи, коихъ бытіе доказываетъ разумъ нашъ, и кои онъ почитаетъ дѣйствительными, основываясь на одномъ обоюдномъ доказательствѣ, могутъ имѣть достовѣрность только подлежательную, т. е. относительную къ подлежащему, мыслящему объ нихъ; но не предлежательную, т. е. независимую отъ подлежащаго.

Всѣ старанія Кузеня направлены къ тому, чтобы доказать, что личность или наше *я*, по существу есть дѣятельное, свободное и непринужденное; и что въ немъ заключается истинное подлежащее, а разумъ также отличенъ отъ этаго подлежащаго, какъ чувствованіе отлично отъ органическихъ впечатлѣній. Онъ много разъ возвращался къ этой главной точкѣ, и составленное имъ разрѣшеніе той важной проблеммы, предъ которою молчалъ Кантъ столько же справедливо, сколько и остроумно. Слѣдующее мѣсто всего лучше представитъ мнѣніе Кузеня въ настоящемъ его видѣ.

„Я хочу мыслить и мыслю. Но не случалось ли вамъ, Господа, иногда думать противъ воли? Обратитесь къ первому акту мышленія; ибо должно быть первое дѣйствіе разума, должно быть извѣстное явленіе, въ которомъ онъ обнаружился въ первый разъ. До этаго перваго дѣйствія, вы не существовали для самихъ себя, или хотя и существовали; но такъ какъ разумъ вашъ еще не былъ, то вы не знали, что вы можете дѣйствовать, какъ существа мыслящія, потому что мышленіе обна-

руживается въ своихъ дѣйствованіяхъ, или по крайнѣй мѣрѣ въ одномъ дѣйствіи; а прежде этаго дѣйствія вы не могли предполагать разума въ себѣ, и даже совершенно не знали о немъ? Въ первый разъ способность мышленія проявляется произвольно. Она обнаружилась, и вы сознали ее болѣе или менѣе ясно. Старайтесь удержать теченіе вашихъ мыслей, и вы достигнете до начала разумѣнія; вы можете даже и теперь замѣтить, съ большею или меньшею точностію, происходившее въ первомъ актѣ вашего мышленія. Мыслить значитъ утверждать. Въ первомъ утвержденіи, въ которомъ не учавствуетъ воля, а слѣд. и размышленіе, не можетъ быть отрицанія; ибо не начинаютъ съ отрицанія. И такъ мышленіе не произвольное раскрывается въ утвержденіи безъ отрицанія, въ не произвольномъ понятіи истины. Свойство мысли состоитъ въ томъ, чтобы мыслить; будете ли вы этому содѣйствовать или не будете, все мысль проявляется; и именно въ утвержденіи безъ отрицанія, въ чистомъ утвержденіи и понятіи. Итакъ что находится въ этомъ первоначальномъ воззрѣніи? Все то, что мы послѣ будемъ находить въ размышленіи, но только подъ другими условіями. Мы не начинаемъ разсужденіемъ о самихъ себѣ; это значило бы, что мы не знаемъ о своемъ бытіи. Но мы находимъ себя, не заботясь объ этомъ. Мысль въ своемъ раскрытіи непроизвольномъ, увѣряетъ насъ о нашемъ бытіи, и мы вѣримъ съ такою твердостію, что къ этому не примѣшивается ни мало отрицанія. Мы сознаемъ себя, но не различаемъ во всей точности нашего

свойства, ограниченія и конечности; не отличаемъ себя точнымъ образомъ отъ этаго міра, и не имѣемъ раздѣльнаго понятія о свойствѣ его. Мы видимъ самихъ себя, видимъ міръ и примѣчаемъ еще одинъ предметъ, посредствомъ котораго естественнымъ образомъ узнаемъ и самихъ себя и міръ; мы все это различаемъ, не отдѣляя съ строгою точностію. Разумъ раскрываясь постигаетъ все существующее; но вдругъ не можетъ обнять этаго раздѣльно, и понимая съ увѣренностію не свободенъ отъ сбивчивости.

Таковъ, Господа, актъ первоначальнаго утвержденія, предшествующій всякому размышленію. Родъ человѣческій этотъ актъ называетъ вдохновеніемъ. Вдохновеніе на всѣхъ языкахъ отлично отъ размышленія; оно есть понятіе истины, я разумѣю понятіе существенныхъ основныхъ истинъ, безъ чувствованія воли и личности. Вдохновеніе не принадлежитъ намъ, здѣсь мы только простые зрители, а не дѣйствующія лица; все наше дѣйствіе состоитъ только въ томъ, что мы сознаемъ происходящее въ насъ; оно безъ сомнѣнія происходитъ отъ дѣятельности, но само не есть дѣятельность намѣренная, произвольная и личная. Вдохновеніе отличается энтузіазмомъ; сопровождается сильнымъ восхищеніемъ души, извлекающимъ ее изъ обыкновеннаго состоянія и обнаруживаетъ въ ней часть Божественной и высокой ея природы. Est Deus in nobis, agitante coelescimus illo.

Замѣтьте также особенное дѣйствіе явленія вдохно-

венія. Когда человѣкъ, живо пораженный понятіемъ истины, и исполненный вдохновенія и энтузіазма старается обнаружить все происходящее въ немъ, и выразить это словами; то эти слова имѣютъ одинаковый характеръ съ тѣмъ явленіемъ, которое они передаютъ; и необходимая форма, языкъ вдохновенія, есть поезія; самое первое выраженіе его есть гимнъ. Мы начинаемъ не прозою, а поэзіею, потому что начинаемъ не размышленіемъ, а созерцаніемъ и безусловнымъ утвержденіемъ.

Я называю произвольностію разума раскрытіе его, предшествующее размышленію, ту силу, посредствомъ которой разумъ можетъ принимать истину, понимать и допускать ее, не требуя доказательствъ и не отдавая въ этомъ отчета.

Этотъ самый произвольный разумъ есть правило и мѣра вѣры, который послѣ чрезъ размышленіе произведетъ съ помощію анализиса то, что Философія называетъ и называла категоріями разума. Добровольная и инстинктная мысль по одному своему свойству начинаетъ дѣйствовать, и открываетъ намъ съ самаго начала насъ самихъ, міръ и Бога; насъ и міръ въ опредѣленныхъ границахъ; а Бога безпредѣльнымъ; и все это въ одномъ синтезисѣ, гдѣ ясное и темное вмѣстѣ смѣшаны. Мало по малу размышленіе и анализисъ начинаютъ освѣщать это совокупное явленіе; тогда все уясняется, получаетъ свое мѣсто и опредѣляется; *я* отдѣляется отъ *не я*; *я* и *не я* въ своемъ противоположеніи и отношеніи сообща-

ютъ намъ ясную идею о конечномъ; а это конечное, которое не можетъ существовать само собою ведетъ къ безконечному. Итакъ вотъ категоріи *я* и *не я*, конечнаго и безконечнаго и проч. Но откуда проистекаютъ эти категоріи? Изъ первоначальнаго понятія; первою формою ихъ во все не было размышленіе, но произволеніе, а размышленіе не заключаетъ въ себѣ болѣе, нежели сколько произволъ, и анализмъ не болѣе, нежели сколько первоначальный синтетизмъ; категоріи, раскрытыя и приведенныя въ систематическій видъ, содержатъ въ себѣ только воодушевленіе. Какъ вы получили категоріи? Иногда вы ихъ находите посредствомъ анализа т. е. при посредствѣ размышленія; и размышленіе иногда необходимо основывается на волѣ, а воля составляетъ личность, васъ самихъ; слѣдовательно категоріи, полученныя чрезъ размышленіе могутъ быть личными, по своему отношенію къ размышленію, къ волѣ и личности. Онѣ имѣютъ право тѣмъ болѣе быть личными, что ихъ представили даже законами нашей природы, не изъяснивъ въ чемъ состоитъ наша природа. Такъ величайшій анализистъ новѣйшихъ временъ Кантъ, усвоивъ категоріямъ неоспоримую силу, относитъ ихъ къ человѣческой природѣ, и заключаетъ, что онѣ суть законы нашего лица; а какъ мы сами составляемъ подлежащее сознанія; то Кантъ въ своемъ словарѣ называетъ ихъ подлежательными законами т. е. личными, такъ, что когда мы прилагаемъ ихъ ко внѣшней природѣ, то, по его мнѣнію, только переносимъ подлежащее на предметъ, или, говоря по-нѣмецки, осуще-

ствляемъ подлежательные законы мысли, не зная о ихъ законной и истинной предметности. Такимъ образомъ Кантъ не взирая на то, что не въ сенсуализмѣ полагалъ начало категорій, усвоилъ имъ подлежательность, получаемую ими отъ размышленія. А если онѣ чисто подлежательны, личны; то вы не имѣете права переносить ихъ на внѣшніе предметы, внѣ того подлежащаго, для котораго онѣ составлены; слѣд. вы можете неоспоримо вѣрить существованію внѣшняго міра, о чемъ увѣряетъ насъ приложеніе этихъ законовъ, но только онъ не можетъ имѣть дѣйствительнаго бытія. Тоже надобно сказать и о Богѣ: вы можете совершенно вѣрить бытію Божію, но не можете познавать Его. Кантъ, начавъ идеализмомъ, впалъ въ скептицизмъ. Этотъ великій человѣкъ споткнулся о ту же проблему, которая занимаетъ нынѣ новѣйшую философію.

Я разрѣшилъ ее въ другомъ мѣстѣ, и еще не оспорили моего рѣшенія. Это разрѣшеніе состоитъ въ различеніи *произвольнаго разума*, отъ *разума размышляющаго*. Ежели бы Кантъ въ своемъ глубокомысленномъ анализисѣ обратилъ вниманіе на источникъ всякаго анализма, и при разборѣ размышленія взялся бы за первоначальный и несомнѣнный актъ чистаго утвержденія: то онъ увидѣлъ бы, что разумъ всего менѣе личенъ, особенно въ явленіи чистаго утвержденія; потому, что онъ всего менѣе неподлежателенъ, и что слѣдовательно истины, открываемыя имъ, суть истины безусловныя;

онѣ подлежательны по отношенію къ *я* во всеобщемъ явленіи сознанія, но предметны потому, что независимы отъ него. Истина безусловна, не зависитъ отъ нашего разума, равно какъ, и такъ называемый нашъ разумъ, истинно отличенъ онъ насъ самихъ. Разумъ подлежателенъ, подлежащее составляетъ *я*, лице, свобода, воля. Разумъ не имѣетъ свойства личности и свободы. Кто сказалъ когда нибудь: моя истина, ваша истина? Не имѣя возможности составлять истинъ, открываемыхъ разумомъ, мы въ томъ полагаемъ свою честь и славу, что можемъ участвовать въ нихъ.

Кратко сказать, свойствомъ произволенія въ разумѣ доказывается независимость истинъ, открываемыхъ разумомъ. Да, Господа, когда мы говоримъ о мірѣ, то мы не говоримъ на основаніи вѣры въ подлежащее, которое составляемъ мы сами потому, что мы бы стали говорить по авторитету чужому, неимѣющему права судить; но мы говоримъ это на основаніи вѣры въ разумъ самобытный, управляющій природою, также какъ и человѣчествомъ. Когда мы говоримъ о Богѣ, то дѣлаемъ это по праву, потому что говоримъ объ немъ по его внушенію, согласно съ разумомъ, представляющимъ его. И такъ мы постигаемъ истину, сущность, субстанціи предметовъ по силѣ разума, который самъ, въ своемъ началѣ, есть истинная субстанція и безусловная сущность.

Когда опредѣлена природа и независилость разума, свойственная ему; то легко можно примѣтить правиль-

ность его приложеній, когда онѣ изъ области сознанія переносятся внѣ. Разумъ постигаетъ существа также, какъ и *явленія*, онъ открываетъ намъ міръ и Бога съ такою же силою, какъ наше бытіе, и самое малѣйшее измѣненіе его; и онтологія столько же правильна, какъ и психологія, которая разсуждая о природѣ разума, приводитъ насъ сама собою къ онтологіи."

Въ сочиненіяхъ, упомянутыхъ нами, можно видѣть раскрытіе глубокой онтологіи, которая не построена подобно Шеллинговой системѣ на гипотезѣ, но занимается правильнымъ и точнымъ изложеніемъ фактовъ, вѣрно анализированныхъ, которыя всякой наблюдатель всегда можетъ примѣтить въ своемъ сознаніи. Такимъ образомъ Г. Кузень, такъ сказать, починивая цѣпь, разорванную несовершенною критикою Канта, не только доказалъ возможность метафизики и отнялъ всякій предлогъ къ скептицизму, но составилъ еще обширную и полную теорію, которая въ нашъ вѣкъ можетъ быть началомъ дальнѣйшихъ успѣховъ.

По сей причинѣ мы обратили особенное вниманіе на эту часть системы Г. Кузеня, который продолжая труды, начатые шотландскою школою и нѣмецкимъ критицизмомъ, усовершаетъ ихъ. Намъ показалось, что наша исторія будетъ не полна и безъ цѣли, ежели мы изложа всѣ системы и тщательно означивъ связь и постепенный ходъ ихъ во всѣхъ вѣкахъ, не покажемъ той системы, которая содержитъ семена будущихъ теорій, или по-

крайнѣй мѣрѣ составляетъ вѣрнѣйшее и точнѣйшее ихъ начало.

Между главными опроверженіями, сдѣланными Кузеню отъ сенсуалистовъ, находится обвиненіе его въ Пантеизмѣ. По истинѣ, отвѣчаетъ Кузень, я никогда не думалъ защищатся отъ подобнаго упрека. Но если я не смѣшиваю Бога съ міромъ, если мой Богъ не есть вселенная, Богъ пантеизма, то сознаюсь, что онъ не есть и отвлеченный призракъ абсолютнаго единства, мертвый Богъ схоластики. Я постигаю Бога не иначе, какъ абсолютною причиною; Онъ, по моему мнѣнію, не можетъ не творить, и потому нѣтъ Бога безъ міра, и нѣтъ міра безъ Бога. Различіе своего образа воззрѣнія отъ спинозизма и элеатизма, Кузень объясняетъ такъ: Богъ Спинозы и Элеатиковъ есть чистое существо, а не причина. По системѣ Спинозы твореніе не возможно, по моей оно не обходимо. Элеатики не допускаютъ ни свидѣтельства чувствъ, ни существованія Божества, ни существованія какого бы то ни было явленія, и всю вселенную погружаютъ въ бездну абсолютнаго единства. Но главнѣйшее, по мнѣнію противниковъ его, опроверженіе состоитъ въ слѣдующемъ: „Все это ни что иное, какъ пересадка нѣмецкой философіи.“ И эта одна мысль, прибавляетъ Кузень, возбуждаетъ такое негодованіе противъ меня въ нѣкоторыхъ патріотахъ, какъ будтобы я ввелъ чужестранцевъ въ нѣдра моего отечества. Онъ отвѣчаетъ на сіе обвиненіе, какъ и должно было ожидать, возраже-

ніемъ, что въ философіи нѣтъ народности, также точно какъ нѣтъ французской Геометріи или Физики. Можетъ быть, еще лучшебъ можно было отвѣчать, что въ этомъ опроверженіи видно совершенное незнаніе необходимой послѣдовательности и историческихъ отношеній между системами новѣйшей философіи; что всѣ послѣдующія системы въ отношеніи своемъ сутъ не что иное, какъ развитіе философіи Декарта; что даже изгнаніе изъ области ея метафизики, пошлый сенсуализмъ Кондильяка, или по крайней мѣрѣ Эмпиризмъ Локка, отъ котораго сей послѣдній ведетъ свое начало, есть не что иное, какъ моментъ, переходное звѣно къ исторіи новѣйшей философіи; что это есть слѣдствіе той высокой важности, которую послѣдняя нѣмецкая философія природы возвратила опыту во всей его обширности; и что если доселѣ еще раціонализмъ и эмпиризмъ противуполагается одинъ другому, если нѣмецкая философія, по видимому, исключительно слѣдуетъ первому, а философія французская второму, то послѣдній результатъ, можетъ быть, докажетъ, что рѣшительный успѣхъ зависитъ именно отъ противоборства сихъ двухъ партій. Авторъ справедливо напоминаетъ, что послѣ философіи Декарта, которая была глубоко народною, (такъ какъ лучшій цвѣтъ націи отъ Паскаля до Госпожи Севинье, увлекался ея вліяніемъ) и философія Локка, хотя діаметрально противоположная первой, въ теченіе всего XVIII вѣка царствовала почти самодержавно; и однако философія Локка была англійская, чужеземная, между тѣмъ Франція, при-

нимая ее, ни мало не думала отказываться отъ своей національности. Упрекъ болѣе важный и болѣе личный сдѣланъ былъ Кузеню и, по нашему мнѣнію, совершенно не основательно, что будто онъ пользовался чужестранцами, не признаваясь въ томъ. При семъ случаѣ авторъ излагаетъ исторію своего философскаго воспитанія; онъ называетъ первыми своими наставниками Ларомигъ-ера, Ройе-Коларда, Мень-Бирана. Призванный рано для преподаванія въ нормальной школѣ и въ словесномъ факультетѣ, онъ скоро почувствовалъ, что ему нужны другіе учители, и сталъ искать ихъ въ Германіи. Прежде всего прочелъ онъ Канта въ варварскомъ Латинскомъ переводѣ Борна. Въ исходѣ 1817 года, онъ уже оставилъ позади себя первую нѣмецкую школу, и около сего времени совершилъ первое путешествіе въ Германію. Въ то время, говоритъ онъ, я былъ точно въ такомъ же состояніи, въ какомъ находилась сама Германія въ началѣ XIX вѣка, послѣ Канта и Фихте, при появленіи философіи природы. Моя метода, мое направленіе, моя психологія, мои общіе взгляды, вели меня къ философіи природы. Я встрѣтилъ въ Германіи людей съ неоспоримыми достоинствами, занимавшихся съ пользою дополненіемъ промежутковъ философіи Канта, приведеніемъ ея въ состояніе противиться новой философіи. Я встрѣтилъ еще школу Якоби, почти соединившуюся съ школою Канта противъ общаго врага, школу, которая усиливалась вѣру поставить выше разума и заключала ее въ энтузіазмѣ. Якоби упускалъ изъ виду, что этотъ энтузіазмъ, это

пламенное вдохновеніе, похожее на пророческое одушевленіе, принадлежитъ самому разуму, и есть не что иное, какъ чистѣйшее, возвышеннѣйшее его приложеніе. Въ этомъ пунктѣ однакожъ Кузень ошибается. Якоби, по крайней мѣрѣ послѣднихъ временъ, употреблялъ всѣ возможныя усилія, чтобы то, что онъ называлъ вѣрою, чувствомъ, даже созерцаніемъ, представить какъ непосредственное вдохновеніе разума, дабы тѣмъ, сколько возможно сдѣлать умственнымъ свое ученіе и очистить свою философію отъ упрека въ мистицизмѣ и превышеумственномъ энтузіазмѣ. Философія, продолжаетъ Кузень, начинающая съ расторженія вѣры и разума, была такъ противоположна результатамъ, до коихъ я дошелъ, что не могла остановить меня, ни даже возбудить во мнѣ участія; только новая нѣмецкая философія поразила меня. Она волновала еще и раздѣляла Германію, какъ во дни своей новости. Славное имя Шеллинга гремѣло тогда во всѣхъ школахъ; сдѣсь прославляемое, тамъ почти проклинаемое, возбуждая всюду то страстное участіе, то шумное сліяніе горячихъ похвалъ и жестокихъ нападеній, которыя мы называемъ славою. Кузень лично былъ знакомъ съ Гегелемъ.

Въ слѣдъ за симъ Кузень говоритъ объ отношеніяхъ своихъ къ школѣ богословской, которая поставляетъ въ главное преступленіе его философіи то, что она философія. По мнѣнію сей школы разумъ есть способность чисто личная, чисто единичная. На мѣсто его

призываетъ она общій смыслъ, противуполагая его смыслу единичному; сей общій смыслъ выражается въ преданіи, исповѣдуется церковію, приводится въ непреложныя формулы устами Папы. Авторъ особенно удивляется, что сіе опроверженіе принято протестантскими методистами, съ тою только разницею, что вмѣсто общаго смысла они поставляютъ слово Божіе. Во всякой философіи, возражаютъ они, говоритъ человѣкъ; но мы не хотимъ никого имѣть между нами и истиной; хотимъ держаться одного Бога и Его слова. Но, скажите, отвѣчаетъ Кузень, кто объясняетъ сіе слово, кто принимаетъ его, какъ истинное слово Божіе? Св. писаніе имѣетъ свои таинственные покровы; для того, чтобы понимать и толковать его, необходимъ разумъ, и разумъ опытный, совершенно развитый. И такъ надобно обращаться къ разуму. Нельзя воздержаться отъ улыбки, видя, что протестантская секта, которая отдѣлилась отъ церкви, во имя свободнаго изслѣдованія, оканчиваетъ тѣмъ, что отвергаетъ силу изслѣдывающей способности. Лучше ей возвратиться опять въ нѣдра церкви; тамъ, по крайней мѣрѣ, найдетъ она однообразное правило, общее ученіе, которое будетъ для ней опорой и убѣжищемъ отъ причудъ мистицизма.

Взглядъ на исторію философіи Кузеня есть слѣдующій: способъ, говоритъ философъ, коимъ какая нибудь система разсматриваетъ исторію философіи, доставляетъ въ тоже время самый лучшій масштабъ для сужденія объ

ней самой, ея началахъ и пространствѣ. Система, существенно полная, никогда не доходитъ до того, чтобъ изгонять совершенно всякую другую систему. Довольно, если она въ каждой изъ нихъ отдѣлитъ неизбѣжную примѣсь заблужденій отъ доли истины, которая составляетъ силу и жизнь каждой изъ нихъ. Поступая такимъ образомъ со всѣми системами, изъ враговъ, какими онѣ кажутся по своимъ противоположнымъ заблужденіямъ, она сдѣлаетъ ихъ друзьями и родными, по истинамъ въ нихъ заключающимся; и такимъ образомъ очистивъ и примиривъ, составитъ изъ нихъ обширное цѣлое, равносильное цѣлой истинѣ. Метода сія, вмѣстѣ философская и историческая, умѣющая распознавать и соединять между собой обломки истины, разбросанные во всѣхъ системахъ, есть система Кузеня; она побудила его дать своей философіи скромное имя эклектизма. Возраженія, кои возбуждены были симъ именемъ, еще разъ доказываютъ, какъ долженъ быть остороженъ философъ въ названіи своей системы, если необходимо нужно дать ей какое нибудь названіе. Почти не избѣжно было, чтобъ этотъ новый эклектизмъ не сблизили съ эклектизмомъ Александрійскимъ, который не всѣми такъ уважается, какъ уважаетъ его нашъ авторъ. При томъ имя сіе дало поводъ къ другимъ болѣе прямымъ обвиненіямъ. Эклектизмъ, говорили противники, есть не что иное, какъ синкретизмъ, смѣшивающій вмѣстѣ всѣ системы, одобряющій все, соединяющій истинное и ложное; это скорѣе отсутствіе системы, чѣмъ система. На сіе отвѣчаетъ

Кузень, что его эклектизмъ предполагаетъ систему, которая служитъ правиломъ и началомъ при обсуживаніи всѣхъ системъ; исторія для эклектизма есть живое изложеніе системы. Онъ не смѣшиваетъ системъ, а отдѣляетъ ихъ; разлагаетъ каждую изъ нихъ на двѣ части: одну истинную, другую ложную; разрушаетъ послѣднюю и сохраняетъ первую. Но соединять истинное съ истиннымъ, значитъ не смѣшивать, а выбирать. Конечно, всѣ исключительныя системы должны возстать противъ системы такого рода. Вмѣстѣ съ сенсуалистами и Богословами ополчились противъ Кузеня и двѣ крайнія политическія партіи, имъ соотвѣтствующія демагогія и іезуитизмъ. Только послѣдняя школа, говоритъ Кузень, иногда надѣваетъ маску демагогіи, чтобы лучше дойти до своей цѣли, какъ въ Философіи такъ и въ политикѣ. Кажется, Кузень сдѣлался уже добычею неблагодарности, коей долженъ ожидать всякой, усиливающійся совратить своихъ современниковъ съ дороги, коей они давно слѣдовали, и направить ихъ на новый путь. Къ сему присоединились еще политическіе раздоры. Если съ одной стороны, твердой и щастливой полемикой противъ Философіи сенсуализма, онъ навлекъ на себя ненависть тѣхъ, кои утвердились въ сей системѣ и обязаны ей большими успѣхами; то съ другой стороны, и по той же причинѣ, партизаны параллельной политической религіи не могли простить ему, что онъ достигнувъ важнаго сана въ государствѣ, не передался на ихъ сторону, чтобъ разрушить не многіе, остающіеся еще во Франціи, эле-

менты Монархіи, и что, въ парламентскомъ прѣніи о законѣ касательно устройства первоначальныхъ школъ, защищалъ необходимость участія религіи и духовенства въ народномъ воспитаніи. Желательно, чтобы Кузень рѣшился снова принять на себя званіе Профессора философіи. Невознаградима потеря для науки, самой Франціи, если политическое поприще безвозвратно отторгнетъ его отъ поприща, которое прежде проходилъ онъ съ такимъ успѣхомъ.

АББАТЪ БОТЕНЬ.

§ 128. Ботень, Профессоръ философіи въ Страсбурскомъ Университетѣ, не принадлежитъ ни къ одной изъ философскихъ школъ, существующихъ нынѣ во Франціи, почитая ихъ удаленными отъ вѣчной истины, которая должна быть основаніемъ философіи и всякаго ученія. Представляя себѣ нынѣшнюю Францію зданіемъ потрясеннымъ въ основаніи, зданіемъ готовымъ своими развалинами подавить всѣхъ трудящихся надъ нимъ работниковъ, философъ говоритъ: существуетъ ли во Франціи религія, предполагающая вѣру живую и просвѣщенную? Нѣтъ! Есть только наружное зданіе религіи, уже подкопанное и потерявшее много камней изъ основанія. Что значитъ религія для тѣхъ, кои пренебрегаютъ священнымъ наслѣдіемъ предковъ, отвергаютъ единство вѣры, не понимаютъ духа и таинствъ откровенія? Всякой говоритъ о вѣрѣ по своему и сколько головъ, столько

теперь во Франціи существуетъ религій. Существуютъ ли нынѣ во Франціи начала нравственности? Нравственности Христіанской только удивляются и не исполняютъ! Спросите же, что ставятъ люди на ея мѣсто? Эгоизмъ пожираетъ нынѣшнее общество! Всѣ это видятъ, всѣ на это жалуются. Всюду слышенъ плачь о развращеніи людей нашего вѣка, о томъ, что ими движетъ одна корысть; что они для своихъ выгодъ всегда готовы нарушить правду, что отъ нихъ нельзя ожидать ничего великаго, ничего прочнаго. И что значитъ общество для того, кто видитъ въ немъ только гражданъ, соединившихся, для лучшаго устройства дѣлъ своихъ? Совѣсть повелѣваетъ дѣлать добро для самаго добра. Но гдѣ герои, созданные сею повелительною категоріею? Во всей французской дѣятельности *я* исходный пунктъ, *я* конечная цѣль любомудрія. Въ политикѣ тоже, что въ нравственности и религіи: смѣщеніе мнѣній, борьба словъ, столкновеніе всѣхъ началъ. Всѣ хотятъ порядка безъ подчиненности, всѣ ищутъ прочности а отвергаютъ то, что едино, вѣчно. Гдѣ же найти врачеваніе этому злу? Конечно философія есть единственное пособіе при настоящемъ направленіи умовъ. Но какая? Нынѣ во французскомъ университетѣ преподается философія по тремъ школамъ: Кондильяковой, Шотландской и Эклектической. Ученіе Кондильяка, по направленію нашего вѣка къ спиритуализму, упало и потеряло всякую довѣренность. Творецъ сего ученія вѣроятно не искалъ, не предвидѣлъ и самъ не зналъ пагубныхъ слѣдствій своей системы. Но если

бы она осуществилась въ народныхъ нравахъ; то повергла бы въ состояніе варварства все общество. Человѣкъ статуя, уже не въ модѣ, такъ какъ всѣ увѣрены, что для изученія человѣка нужно видѣть, чемъ создалъ его Богъ, а не Фантазія. Самая идеологія, или наука объ отвлеченностяхъ, оканчивающая свои изысканія познаніемъ высшихъ родовъ и видовъ, признается нѣмою тамъ, гдѣ дѣло идетъ о Богѣ и человѣческой свободѣ. Преподаваніе Шотландской Философіи во Франціи истребивъ остатки Кондильяцизма, очистило Философію отъ гипотезъ, возвратило психологическому наблюденію прежнее достоинство. Но что значитъ это ученіе въ самой сущности? Шотландская школа допускаетъ въ Философіи токмо то, что можетъ быть доказано опытомъ, или выведено изъ фактовъ, подвергавшихся строгимъ наблюденіямъ. Это экспериментальная метода Бекона, перенесенная на психологическую почву. Поприщемъ опыта принимается здѣсь сознаніе человѣка, служащее главнѣйшимъ и непогрѣшительнымъ орудіемъ наблюденія. Взоръ человѣка возвращается здѣсь на самаго себя, чтобы глядѣться въ зеркало своего разумѣнія. Онъ видитъ себя во всѣхъ чертахъ внутренней своей дѣятельности и признаетъ за истину тѣ явленія, которыя являются на сей внутренней сценѣ. Вся Философія сосредоточена въ сознаніи каждаго Философа, и онъ долженъ допускать токмо факты своего сознанія, или чужія наблюденія, оправданныя собственнымъ опытомъ. Обязанность каждаго состоитъ въ увеличеніи числа фактовъ по каждому вопросу безъ обобщенія,

безъ наведенія. Это матеріалы, пріуготовляемые для будущаго. Потребны цѣлые вѣки наблюденій, чтобы достигнуть вѣрнаго наблюденія. Горе тѣмъ, кои спѣшатъ дѣлать выгоды! Они изнуряются въ безполезныхъ трудахъ, замедляютъ ходъ науки, опутываютъ ее ложными теоріями. Пусть употребляютъ эту методу въ познаніи міра вещественнаго. Всегда можно извлечь какую нибудь пользу изъ сего опытнаго ученія, прилагаемаго къ производству механическихъ наукъ, или къ улучшенію промышленности. Но не должно называть наукою и философіею описаній, ничего необъясняющихъ. Монографіи способностей, имѣющія между собою столько же связи, сколько и трактаты въ нашихъ курсахъ Физики, не составляютъ еще науки о человѣкѣ, такъ какъ ничего не говорятъ о его началѣ, природѣ, законахъ и назначеніи; а между тѣмъ отъ идеи, которую человѣкъ имѣетъ о себѣ самомъ, зависитъ рѣшимость его воли и самая нравственность. Шотландская школа всѣ свои начала извлекаетъ изъ единичнаго сознанія, отвергаетъ, какъ предразсудки, все, что человѣкъ получаетъ не отъ самаго себя; слѣд. положенія ея не имѣютъ никакой метафизической силы. Эклектизмъ, блистательно преподаваемый въ парижскомъ Университетѣ, подъ замѣтнымъ вліяніемъ нѣмецкихъ умозрѣній, уже давно вызвался устранить недостатки Рейда и Дюгальдъ Стюарта. Истина, говорятъ намъ, не принадлежитъ никакой системѣ исключительно. Не въ твореніяхъ одного какого нибудь философа, не въ мнѣніяхъ одного какого нибудь вѣка, или народа должно

искать философіи, но во всѣхъ твореніяхъ, во всѣхъ умозрѣніяхъ, во всѣхъ фактахъ, коими выражается жизнь человѣчества, въ сознаніи всѣхъ человѣческихъ духовъ, въ лѣтописяхъ всѣхъ народовъ. Не геній одного философа творитъ философію: она созидается сама собою, посредствомъ дѣйствительнаго развитія міра, коего человѣкъ есть токмо часть: она есть самая исторія, или прогрессивный ходъ человѣчества. Дѣло философа отвлекать ее отъ преходящихъ формъ и утверждать токмо то, что незыблемо и необходимо. Все это хорошо; но чтобы производить сіе отрѣшеніе, нуженъ взглядъ вѣрный и опытный, нуженъ признакъ истины необходимой, нужно правило для повѣрки философскаго производства. Гдѣ же это непоколебимое правило? Не въ человѣческомъ ученіи, которое не заключаетъ въ себѣ чистой истины: не въ единичномъ сознаніи и разумѣ, которые не имѣютъ силы всеобщей и предлежательной. Эклектики призываютъ на помощь разумъ всемірный. Но подъ какою формою онъ обнаруживается? Кто увѣритъ насъ, что этотъ разумъ съ нами? Въ наукахъ естественныхъ всемірный разумъ говоритъ намъ всегда посредствомъ единичныхъ разумовъ, или чрезъ своего истолкователя философа: сила сего гласа есть всегда личная, а не всемірная и дѣйствительно повсемственная. Отъ сего преподаваніе эклектиковъ темно, неопредѣленно, безсвязно. Это блестящая картина, въ коей всѣ мнѣнія человѣческія должны имѣть мѣсто. Не надобно судить о нихъ по нравственнымъ слѣдствіямъ: всѣ онѣ, какъ разнообразныя формы единой ис-

тины имѣютъ одинакую философскую цѣну. Человѣческіе поступки, болѣе или менѣе важны по мѣрѣ того, сколько они помогаютъ или препятствуютъ развитію человѣчества. Горестное впѣчатленіе, раждаемое въ душахъ нашихъ пороками настоящаго времени, есть дѣло чувства или предразсудка. Нашъ вѣкъ, разсматриваемый съ философской точки, ни хуже ни лучше другаго вѣка и предъ очами философа стоитъ вѣкомъ добродѣтели и счастія. Право опредѣляется событіемъ; законность доказывается успѣхомъ; справедливость заключается въ необходимости: все существующее есть фактъ, а всякій фактъ есть то, чемъ долженъ быть, такъ какъ онъ есть. Вотъ слѣдствія эклектизма въ наукѣ и морали! Взглянемъ на школы, не отзывающіяся университетскимъ образованіемъ и назначенныя для пріуготовленія служителей церкви. Молодые свѣтскіе люди не ходятъ въ сіи училища, почитая ихъ отставшими на нѣсколько вѣковъ и не соотвѣтствующими ни нуждамъ ни просвѣщенію настоящаго времени. Этѣ католическія школы до сихъ поръ придерживаются того мнѣнія, что для изученія философіи, предположительно должно не имѣть вѣры, или по крайней мѣрѣ стараться, чтобы религіозное убѣжденіе не имѣло вліянія на ученую работу ума, обязаннаго вновь созидать зданіе вѣдѣнія. Такое притворное отверженіе вѣры, какъ пріуготовительное средство къ изученію философіи, предписываютъ питомцамъ церкви, будущимъ проповѣдникамъ вѣры, учителямъ народнымъ! Имъ приказываютъ оставить вѣру у дверей школы, чтобы при вы-

ходѣ опять взять ее. Ихъ учатъ разсуждать о Богѣ и существѣ его, о человѣкѣ и его обязанностяхъ, какъ будто бы Богъ никогда ни говорилъ ни о себѣ, ни о человѣкѣ, ни о законахъ! Имъ предлагаютъ на нѣсколько лѣтъ скрыть свѣтильникъ, возженный религіею съ самаго дѣтства, чтобъ придти въ возможность только своимъ естественнымъ разумомъ видѣть и обсуживать истины метафизическія. Это одно и тоже, какъ если бы приказали имъ изучать явленія природы во мракѣ ночи при свѣтѣ факела. Отсюда сколько юныхъ душъ при выходѣ изъ школы не находятъ опять той дѣвственной вѣры, которую у нихъ похитили? Не лучше сего пріуготовленія и самыя системы философіи. Схоластику нельзя назвать и наукою. Она есть болѣе метода для обсуживанія мнѣній противныхъ метафизикѣ. Въ XIX вѣкѣ она осталась такова же, какова была въ XVII. Она сохранила свой языкъ, свои обветшалыя формы, не идетъ наровнѣ съ вѣкомъ, не хочетъ даже заняться новѣйшими умозрѣніями. По духу она есть скудный раціонализмъ картезіанскій, болѣе сжатый, нежели раціонализмъ шотландской школы. Она заключаетъ человѣка не въ область сознанія, гдѣ еще многое можно видѣть, но въ форму силлогизма. Важнѣйшія метафизическія задачи рѣшаются въ ней помощію силлогизмовъ; а большія посылки, въ коихъ заключается искомый выводъ, принимаются по довѣренности или какъ очевидныя аксіомы, или какъ истины, основанныя на преданіи и общемъ смыслѣ. Здѣсь величайшій философъ, кто лучше всѣхъ умѣетъ защи-

щать и опровергать данныя положенія, кто окруженъ огромнымъ снарядомъ діалектики, скрывающей одну пустоту и сухость. Остается разсмотрѣть ученіе общаго смысла, или чувства, общаго большему числу людей, или всему человѣчеству. Но доказываетъ ли опытъ, что истина и мудрость всегда были удѣломъ большаго числа людей? Меньшее число всегда ли потому ошибается, что оно не большее? Во всякомъ столкновеніи большаго числа мнѣній съ меньшимъ, не большинство ли, будучи вмѣстѣ судьею и подсудимымъ, назначитъ себѣ торжество побѣды и славы? Назовутъ ли общимъ смысломъ всемірный, непогрѣшительный разумъ, разумъ цѣлаго міра, или по крайней мѣрѣ большаго числа разумовъ частныхъ? Но ужели частный разумъ всегда погрѣшаетъ? Или, если единичные разумы иногда погрѣшаютъ, то почему непогрѣшителенъ разумъ всеобщій? Если всемірный разумъ есть одно отвлеченіе: то онъ, не имѣя предлежательной силы, будетъ токмо частнымъ произведеніемъ особой мысли человѣческой. Не есть ли онъ существо самостоятельное, идея Платона, первообразъ разума человѣческаго, носящійся превыше всѣхъ единичныхъ разумовъ, ихъ просвѣщающій и оживляющій? Но какъ познать это таинственное существо? Какъ получить необычайное отъ него озареніе? Кто увѣритъ насъ, что съ нами говоритъ идеальный разумъ? Почему знать, что откровенія этаго невѣдомаго бога, каждый жрецъ не объясняетъ по своему? Какой человѣкъ, ставъ впереди всѣхъ людей, какъ истолкователь всѣхъ вѣрованій человѣчества, осмѣлится со

властію сказать: вотъ что признавали всѣ люди за истину, и вотъ во что должно вѣрить! Дабы всемірный разумъ представить единственнымъ основаніемъ и печатію истины, Философы этой школы называютъ его окомъ божественнымъ, самымъ Богомъ, воплощающимся въ частныхъ разумахъ. Но весьма опасно, чтобы при употребленіи сихъ блистательныхъ метафоръ не слить шаткое мудрованіе человѣка съ вѣчною мудростію и не впасть въ пантеизмъ. Вотъ все, что представляютъ намъ французскія философскія школы нашего времени! Какъ же согласить достоинство науки съ воплемъ сердца, жаждущаго вѣры? Откуда почерпать вѣрованія? Гдѣ искать убѣжденій? Во что вѣрить? Конечно не въ слово человѣка; все человѣческое подвержено спору, измѣняемо, непостоянно. Намъ нужно нѣчто необходимое, всеобщее, безусловное, вѣчное, т. е. начала непремѣняемыя, истины непоколебимыя, первообразныя. Кто намъ даетъ ихъ, когда природа и умъ человѣческій не могутъ намъ ихъ доставить? Одинъ Тотъ, кто превыше всей природы и человѣчества, поелику сотворилъ и ту и другое; Тотъ, кто все создалъ силою своего слова; Кто постоянно печатлѣетъ вѣчные законы свои и на зыбкой персти міра, и на перелетныхъ мысляхъ и на бренныхъ твореніяхъ человѣка. Слово Бога живаго раздалось первоначально въ раждавшемся человѣческомъ обществѣ. Человѣкъ говоритъ только потому, что Богъ говоритъ къ нему. У всѣхъ народовъ начало искуствъ, наукъ, законодательства, общественнаго образованія восходитъ къ Божеству

и представляетъ Его участіе въ семъ дѣлѣ посредствомъ слова. У всѣхъ народовъ сохранились древнія, болѣе или менѣе чистыя или искаженныя преданія, передающія поколѣніямъ изъ вѣка въ вѣкъ первоначальныя истины, открытыя человѣческому роду. Посредствомъ сего откровенія всякая наука, всякое познаніе началось первобытно; еще болѣе, только посредствомъ Его человѣческій умъ могъ развиться. Какъ глазъ открывается и видитъ только при вліяніи на него свѣта физическаго, такъ и уму, душѣ, оку духовному, созданному для созерцанія истины, нужно быть возбуждену, проникнуту, освѣщену свѣтомъ духовнымъ, какъ бы ни сообщался ему этотъ сверхъ-естественный свѣтъ, не посредственно или посредствомъ слова; откуда же можетъ явиться этотъ чистый свѣтъ, если не изъ источника, не изъ средоточія всякаго свѣта? Всѣ лѣтописи согласны въ томъ, что человѣкъ, созданный высшею силой, былъ просвѣщенъ ею, и посему-то первоначальному воспитанію, сему основному обученію, продолженному и усовершенствованному волею провидѣнія, онъ обязанъ всѣмъ, что только имѣетъ на землѣ истиннаго: всѣми началами религіи, нравственности, науки, законодательства основавшими и поддерживающими общества, сокровищемъ неба, истиннымъ наслѣдіемъ человѣчества, коимъ оно живетъ даже и тогда, когда не знаетъ, отвергаетъ его; порядокъ и общественная образованность могутъ существовать только на сихъ вѣчныхъ основаніяхъ. Богъ говоритъ къ человѣку! Ибо, повторю, человѣкъ не говорилъ бы, ес-

либы не слыхалъ Слова, еслибъ Творецъ его не началъ первый говорить ему. Сіе священное первоначальное Слово, которое вразумило человѣка касательно его происхожденія и показало ему законъ его, сохранилось въ самомъ древнемъ, самомъ достовѣрномъ историческомъ памятникѣ. Историческая критика доказываетъ, что священныя преданія народовъ вышли изъ сего источника; а для Философа неоспоримо, что все истинное находится въ сихъ преданіяхъ. Откровеніе, посланное Патріархамъ, Моусею и Пророкамъ израильскимъ, низвело въ древній міръ всѣ истины, основавшія и развившія общественную образованность его. Изъ сего откровенія возникла идея о существѣ самобытномъ, идея о Единомъ Богѣ, идея чистая и возвышенная, которую человѣкъ можетъ составить себѣ только подъ вліяніемъ Бога и Слова Его, и которую мысль человѣка раздробила на тысячу отрывковъ, которую умъ его переломилъ на тысячи лучей, которую воображеніе его переодѣло въ тысячи формъ, когда душа его, отвратясь отъ своего источника, перестала сообщать ему единственный свѣтъ, при которомъ онъ можетъ познать небо. Многобожіе есть испоренность единобожія еврейскаго; множество проистекаетъ отъ единства и предполагаетъ его. Отъ сего единства произошло первоначальное законодательство семейное и общественное; десятословіе было первою таблицею законовъ, въ которой общественный человѣкъ увидѣлъ, отъ кого онъ происходитъ, что долженъ дѣлать и чего убѣгать. Слѣд. священное слово, какъ говоритъ Климентъ Александрійскій,

и какъ Св. Апостолъ Павелъ сказалъ прежде его, было первымъ пѣстуномъ человѣчества. Оно научало его, руководило, приготовляло въ одномъ народѣ до того времени, пока не пришелъ часъ обратиться ему ко всѣмъ народамъ, ко всѣмъ человѣкамъ. Если древній міръ былъ, по возможности, образованъ преданіемъ еврейскимъ: то новый міръ воспитанъ, установленъ, развитъ подъ вліяніемъ Слова Евангельскаго, служащаго объясненіемъ, продолженіемъ, дополненіемъ древняго преданія. Теперь спрашиваю, естьли хоть одна истина необходимая, или только полезная для усовершенствованія человѣка и общества, которой бы христіанская вѣра не проповѣдывала, и которой бы не поучала? Что знали люди о Богѣ, человѣкѣ и мірѣ прежде, чемъ умы озарялись лучемъ ея? Перенеситесь мысленно во времена предшествовавшія; взгляните даже на народъ іудейскій, просвѣщенный закономъ моусеевымъ, столь явно ведомый провидѣніемъ, и однако всегда повинующійся плоти, чувствамъ и воображенію, всегда склонный къ идолоноклонству, и готовый на самомъ дѣлѣ отринуть великій догматъ единства Божія! Взгляните на народы совершенно ослѣплѣнные мракомъ своего разумѣнія, народы, у которыхъ едва свѣтлѣлъ лучь преданія, которые покорились безсмыслію многобожія, видѣли Бога въ природѣ или природу въ Богѣ, и представляли Его себѣ подъ разными, даже самыми отвратительными формами! Въ то время, когда простолюдинъ приносилъ свои моленіи и воскурялъ фиміамъ симъ каменнымъ и деревяннымъ богамъ, когда обожалъ

призраки своего воображенія и страсти своего сердца, что дѣлала Философія? Она собирала искаженные остатки преданія; вопрошала оракуловъ во святилищахъ, тщательно вызнавала человѣка и природу, и въ туманѣ столькихъ заблужденій, въ пыли безчисленныхъ системъ, составляемыхъ наскоро и тотчасъ же ниспровергаемыхъ, она едва могла возвыситься до неопредѣленнаго ощущенія единства Божія, не зная ничего о природѣ Его, и не въ силахъ будучи опредѣлить истинныхъ отношеній Его къ человѣку и міру. Что положительнаго представила языческая наука о человѣчествѣ, о началѣ его, о настоящемъ состояніи, о законѣ, о предназначеніи его въ здѣшней жизни и за гробомъ? Христіанская вѣра чудеснымъ образомъ продолжила великое дѣло возстановленія человѣчества, дѣло нравственнаго и умственнаго воспитанія человѣческаго рода, начавшееся послѣ его паденія. Никогда человѣкъ не былъ лишенъ гласа истины, никогда не лишится его. Сей гласъ, вѣщавшій ему вначалѣ временъ и продолжавшій подавать свои наставленія устами Пророковъ, тотъ же самый, который глаголалъ чрезъ Апостоловъ. Онъ всегда тотъ же, не смотря на перемѣны вѣковъ, онъ всегда возвѣщаетъ, посреди преходящаго, то, что никогда не преходитъ. Это голосъ не одного человѣка: ибо человѣкъ только на минуту является на сцену міра и изчезаетъ. Это голосъ не всѣхъ людей: на противъ всѣмъ нужно слушать Его и повиноваться Ему. Это голосъ свыше человѣческій, который Небо землѣ посылаетъ. Онъ вѣщалъ въ Эдемѣ, Онъ вѣщалъ въ пус-

тынѣ Сенаарской, на горѣ Хоривѣ, на Синаѣ, надъ Іорданомъ, на Голгоѳѣ. Онъ вѣщалъ и нынѣ вѣщаетъ, да научитъ царей и народы! Это гласъ самаго Бога! Чтобы звуки сего гласа, носясь по всему пространству міра въ отголоскахъ вѣковъ, не измѣнились и не смѣшались, они утверждены были писаніемъ, и сей священный залогъ передавался изъ вѣка въ вѣкъ съ религіознымъ благоговѣніемъ, сначала древнимъ народомъ, который и нынѣ еще существуетъ среди новѣйшаго общества, подобно несокрушимой развалинѣ, потомъ постоянною властію, коей отъ Бога ввѣрены таинства ветхаго и новаго завѣтовъ. Въ сей то книгѣ по преимуществу скрыто слово истины. Если книга сія заключаетъ въ себѣ все истинное, то должна содержать и все благое. Ибо истинное есть проявленіе блага, равно какъ изящное есть сіяніе истины. Мы силимся отыскать первообразныя истины, необходимыя начала Философіи; гдѣ же найдемъ ихъ, если не въ этомъ небесномъ источникѣ, оплодотворившемъ поле науки въ первобытныя времена, источникѣ, коего струи, всегда чистыя и постоянно оживляемыя въ своемъ теченіи, разлили жизнь, изобиліе, радость во всѣхъ странахъ міра, по коимъ только протекали, или куда только проникли? Такъ, съ увѣренностію скажемъ, всякой человѣкъ, ищущій основательной Философіи, преимущественно рѣшившійся не отдаляться отъ выводовъ, когда пріобрѣлъ убѣжденіе въ началѣ, всякой человѣкъ ищущій въ Философіи только самой Философіи, т. е. науки мудрости, не можетъ найти лучшаго способа, какъ только чис-

тосердечно вступивъ въ Христіанскую систему. Сія система древнѣйшая изъ всѣхъ, (ибо происхожденіе ея современно происхожденію человѣка) господствуетъ надъ всѣми системами, и до сихъ поръ еще держится твердою стопою посреди падшихъ мнѣній человѣческихъ, не смотря на безсильныя старанія столькихъ поколѣній, которыя нападали на нее въ ея шествіи, и коихъ нестовство всегда раздроблялось объ ея основаніе! Сія система обширнѣе всѣхъ: ибо она объемлетъ исторію человѣчества, судьбы неба и земли. Она возвела взоръ человѣка на высоты, коихъ никогда не досягало око его; она погрузила его въ самыя глубины Божественныхъ таинствъ. Она одна открыла человѣку истинную природу его; она сказала ему, что составляетъ въ немъ его человѣческое достоинство, и какъ сіе достоинство, падшее съ трона, можетъ снова получить свой вѣнецъ, могущество и славу. Она изъ всѣхъ ученій самое твердое, самое живое; ибо вліяніе ея не ограничивается, подобно системамъ человѣческимъ, нѣсколькими людьми, нѣсколькими народами; но она проникла, двинула, измѣнила милліоны людей во всѣхъ странахъ свѣта; предъ ней и самые враги смирились, сказавъ, что Христіанская вѣра обновила лице земли! Нѣтъ вопроса Философскаго, хотя не много глубокаго, который бы не нашелъ отвѣта въ системѣ Христіанскаго ученія; нѣтъ истины, которая бы не была въ ней сказана, изложена. Утомленная мыслями людей человѣческая душа пусть обратится къ Богу; пусть разсмотритъ планъ, начертанный провидѣніемъ

для общества человѣческаго и развивающійся изъ вѣка въ вѣкъ. Пусть узнаетъ отъ самаго Бога, что значитъ человѣкъ посреди существъ, его окружающихъ, и тогда да узритъ силу и слабость свою, свои права и законъ свой, главнѣйшія потребности своего бытія, равно какъ и нужды каждаго періода своей жизни! Нашъ вѣкъ нуждается болѣе всего въ свѣтѣ, въ наукѣ, какъ условіяхъ вѣрованія и убѣжденія. Нынѣ Священному слову надобно явиться во всемъ блескѣ, чтобы поразить очи всѣхъ лучами своей истины; надобно ему взойти какъ новому солнцу на нашемъ потемнѣломъ горизонтѣ, и наполнить его волнами своего свѣта; надобно живительному его духу повѣять на сердца изсохшія, на умы воспаленные, на разумѣнія, сдѣлавшіяся безплодными, и еще разъ оплодотворить въ нихъ зародыши вѣчной науки, дремлющіе сномъ непробуднымъ. Какъ совершится сіе воскресеніе, и какое средство употребитъ провидѣніе, чтобы приготовить изнеможенное человѣчество къ сему новому откровенію своего духа? Конечно, не человѣку опредѣлить сіе средстзо! Кто измѣритъ бездны Божественной мудрости? Но мы не можемъ не видѣть того, что явно обнаруживается, и не сказать того, что видимъ, именно: что философія, служившая въ послѣднее время орудіемъ къ отвращенію человѣка отъ Бога, послужитъ теперь средствомъ къ привлеченію его къ Богу; что угасивъ вѣру въ сердцахъ, она должна приготовлять способы къ возрожденію ея; должна разрушить то, что создала, и возобновить то, что разрушила; она окажетъ

Христіанской вѣрѣ столько же пособій, сколько прежде поставляла препятствій; однимъ словомъ, она сдѣлается вѣрною помощницею, самою ревностною сотрудницею Христіанской религіи, коей прежде была злѣйшимъ врагомъ, и самымъ ревностнымъ гонителемъ. Такимъ образомъ удовлетворится мстящее правосудіе, которое истребляетъ зло тѣмъ же самымъ, чѣмъ произведено оно; такимъ образомъ оправдается провидѣніе, обращающее всегда къ славѣ истины и къ удовлетворенію блага самыя упорныя орудія заблужденія и зла. Такъ въ этомъ имянно должна состоять цѣль преподаванія Философіи въ наше время. Она должна теперь, какъ въ первые вѣки Христіанства, обращать ученыхъ язычниковъ на путь истины: ибо надобно признаться, мы сдѣлались язычниками. Просвѣщенные мужи прежнихъ вѣковъ, коимъ возвышенныя ученія Платона и Зенона внушили стремленіе къ истинѣ и любовь къ добродѣтели, какъ бы по неволѣ должны были дѣлаться Христіанами, отъ безнадежности найти гдѣ нибудь въ другомъ мѣстѣ вѣчные предметы ихъ стремленія и любви. Такимъ образомъ они были привлечены и побѣждены вѣчною истиною! И нынѣ она точно также пріобрѣтаетъ себѣ умы высокіе, сердца благородныя; тою же прелестію она по немногу сближаетъ ихъ съ собою, оставляя долгое время тяготѣть къ своему центру, до тѣхъ поръ, пока сила, привлекающая ихъ, не побѣдитъ силу отталкивающую, пока любовь и свѣтъ не восторжествуютъ надъ мракомъ и отвращеніемъ. Неизбѣжный предѣлъ всѣхъ усилій, всѣхъ

порывовъ, всѣхъ колебаній ума человѣческаго Христіанство. Чемъ болѣе принуждаетъ онъ себя удалиться отъ него, тѣмъ болѣе къ нему приближается. Христіанство водворилось на землѣ послѣ эклектизма; теперь опять послѣ эклектизма восторжествуетъ оно; ибо эклектизмъ доказываетъ, по крайней мѣрѣ, одно истощеніе ума частнаго и потребность во всеобщемъ ученіи, которое не можетъ проистекать отъ одного человѣка, а потому и ищется у всѣхъ. Въ наше время также у всѣхъ просятъ истины, ибо испытали уже пустоту мнѣній каждаго, взываютъ ко всѣмъ потому только, что не хотятъ ни одному человѣку ввѣриться. Это доказываетъ, что царство разума уже кончилось, а начинается царство религіи. Сія всемірность, сія непогрѣшительность, которыхъ мы ищемъ всюду, принадлежатъ единому Богу. Напрасно будутъ тревожить ученія человѣческія, чтобъ извлечь изъ нихъ то, чего онѣ не содержатъ въ себѣ. Напрасно будутъ прибѣгать ко всеобщему разуму, чтобы принудить его свидѣтельствовать то, чего онъ самъ не понимаетъ. Только одно свидѣтельство законно, одно носитъ въ себѣ силу свою и имѣетъ право принуждать людей повиноваться ему - свидѣтельство самой истины, свидѣтельство Бога, и вотъ почему Философія всуе испытавъ все, что только человѣкъ можетъ придумать для открытія истины безъ истины, покушавшись основать и созидать безъ нея, и не извлекши изъ сихъ тяжкихъ трудовъ ничего, кромѣ стыда и уныція, должна нынѣ возвратиться къ Богу, какъ единственному источ-

нику науки и мудрости. Сіе свидѣтельство Божіе, коего слѣды находятся во всѣхъ лѣтописяхъ человѣческаго рода, непреложно ввѣрено Священному Слову. Въ семъ то словѣ Философія должна почерпать начала свои; на сей утесъ должна опереться, чтобы воздвигнуть зданіе истинной науки, и положить основаніе нетлѣнному ученію: тысячи лѣтъ люди, при свѣтѣ одного только своего разума ищутъ началъ вѣдѣнія, правилъ для сужденій своихъ, и основаній для своихъ обязанностей; ищутъ, однимъ словомъ, науки и мудрости; и всегда относительно сихъ великихъ предметовъ, было столько же системъ, сколько ученыхъ, и столько же недоумѣній, сколько системъ. Священное Слово должно доставить истинному Философу начала, основныя истины, мудрости и науки; но развить сіи начала, пустить въ обращеніе сіи истины долженъ онъ самъ. Онъ долженъ показать ихъ на опытѣ, примѣняя ихъ къ дѣйствіямъ человѣка и природы; и представляя такимъ образомъ уму очевидныя доказательства того, что прежде допускалъ онъ по довѣренности, или во что вѣровалъ безсознательно. Должно отыскать въ человѣкѣ, въ исторіи человѣчества и міра доказательства того, что говоритъ намъ книга откровеній о мірѣ и человѣкѣ; надлежитъ въ содѣйствіе Слову Божію употребить три способа познаванія, удѣленные намъ провидѣніемъ и проистекающіе отъ самаго положенія человѣка на землѣ: именно чувства, коими мы наблюдаемъ міръ явленій; разумъ, извлекающій выводы изъ наблюденій нашихъ, судящій о словахъ и поступкахъ

человѣчества; чувство внутреннее и сознаніе, освѣщающія глубины душевныя и поставляющія насъ въ соотношеніе съ таинственными дѣйствователями, которые говорятъ душѣ и вразумляютъ волю. Въ основаніи всякой науки должна скрытно находиться основная истина, подобно тому, какъ во всякомъ существѣ, въ самомъ основаніи его бытія находится нѣчто необходимое или Божественное. Но сія истина, или сей зародышь, носящій въ возможности своей все будущее бытіе, обнаруживаетъ свою силу только постепеннымъ развитіемъ, и только въ этомъ развитіи проявляется со всѣми богатствами содержимой имъ жизни. Такъ и слово Божественное. Начало вѣдѣнія, подано намъ, какъ зародышь умственный, какъ идея родоначальная. Вѣрою или добровольнымъ принятіемъ оно врастаетъ въ душу нашу и пускаетъ въ ней свои далекіе корни; но по мѣрѣ того, какъ нисходитъ во глубины сердечныя, оно силится возвыситься, развиться въ умѣ; старается образоваться въ немъ, выразиться и, такъ сказать, распуститься въ безчисленныя заключенія, коими проявляются всѣ истины, имъ въ себѣ носимыя; и сіе стройное развитіе, составляющее науку, даетъ намъ, несомнѣнное сознаніе о томъ, что уже мы ощутили, что вкусили сердцемъ во глубинѣ насъ самихъ. Призывая на помощь Священное Слово, мы не отвергаемъ ни науки, ни умствованій, ни наблюденій; напротивъ, мы сообщаемъ имъ прочное, незыблемое основаніе, которое будетъ существовать даже и тогда, какъ прейдутъ земля и небо. И Философія, чувствуя себя

поддерживаемою такимъ образомъ, съ большимъ упованіемъ простретъ изслѣдованія свои на поприще познанія природы; она станетъ изучать человѣка, способности его и силы болѣе методически, успѣшнѣе, когда путемъ высшимъ достигнетъ познанія о томъ, что такое человѣкъ въ самомъ существѣ своемъ, въ истинной своей природѣ, въ фокусѣ своей жизни. Тогда засыплется бездна, къ коей приводитъ опытная Психологія, и на краю которой оставляетъ насъ, загашая свѣтильникъ свой въ то время, когда мы хотимъ спуститься въ низъ вмѣстѣ съ нею. Одинъ только Богъ можетъ сказать намъ происхожденіе наше и то, что мы значимъ сами по себѣ: ибо мы дѣло рукъ Его, образъ Его. Онъ одинъ видитъ основу существа нашего; только Его взоръ погружается въ сію таинственную глубину, и только Его слово можетъ затеплить тамъ лучь свѣта. Для чего же отвергать сей свѣтъ, когда нѣтъ другаго? Принимая священное преданіе за основаніе Философіи, мы не будемъ отвергать никакого способа познанія; напротивъ призовемъ на помощь всѣ вѣдѣнія человѣческія, особливо то, которое человѣкъ можетъ пріобрѣсти о себѣ наблюденіемъ надъ самимъ собою. Къ сей умозрительной Психологіи, которую можетъ создать только одно откровеніе, мы хотимъ присоединить Психологію опытную, которая должна будетъ собирать и изслѣдовать всѣ явленія внутренней жизни; всѣ дѣйствія размышленія, сознанія, чувства внутренняго; и несомнѣнно найдемъ въ сихъ выгодахъ психологическаго наблюденія полное оправданіе высшихъ дан-

ныхъ. Свидѣтельство единичнаго сознанія намъ недостаточно: мы вопросимъ сознаніе человѣчества проявлявшееся въ развитіи его, написанное въ исторіи. Призовемъ такимъ образомъ всеобщій разумъ, не какъ авторитетъ непогрѣшительный, не какъ судью, но какъ свидѣтеля. Не отвергнемъ исторіи мнѣній и заблужденій человѣческихъ, зная, что въ основаніи каждаго заблужденія есть частица истины, и что можно отдѣлить сію послѣднюю огнемъ очистительнымъ въ плавильникѣ истиннаго знанія. Потребуемъ, чтобы къ изученію человѣка, во всѣхъ его вѣкахъ, во всѣхъ періодахъ бытія его, всѣми возможными способами, присоединено было изученіе природы: ибо все видимое есть только тѣнь невидимаго, и законы физическіе имѣютъ свои первообразы въ мірѣ метафизическомъ. Слово, все создавшее, слово, безъ коего не было бы ничего существующаго, напечатлѣло характеръ свой въ каждомъ твореніи, въ человѣкѣ и насѣкомомъ, въ выси небесной и въ глубинахъ земныхъ, въ кедрѣ Ливанскомъ и въ простомъ иссопѣ. По сему мы должны посредствомъ наблюденія явленій природы на всѣхъ степеняхъ, во всѣхъ разрядахъ, подъ всѣми формами, найти постоянные законы, управляющіе сею природою и тѣмъ, что живетъ въ ней; а въ законахъ сихъ, указанныхъ опытомъ, должны отыскать слѣды вѣчнаго Слова, ихъ установившаго, поддерживающаго и открывающагося въ разумѣніи нашемъ непосредственно, въ чистѣйшемъ видѣ. Какъ при наблюденіи человѣка мы можемъ открыть въ лучистомъ распространеніи его силъ,

въ развитіи и упраженіи его способностей, въ его поступкахъ и дѣлахъ отблескъ Божественной жизни; ибо человѣкъ есть образъ Творца своего, и наука о человѣкѣ есть какъ бы предисловіе или введеніе въ науку о Богѣ: точно также въ формахъ внѣшней природы, подъ покровами ея мы увидимъ блистающими, хотя и не столь живымъ свѣтомъ, идеи Божественной мудрости. Въ многоразличныхъ проявленіяхъ жизни, обнаруживаемой въ мірѣ, всѣхъ степеней, мы найдемъ очеркъ, постепенно блѣднѣющій, тѣнь, постепенно изчезающую, того, что животворитъ человѣка. Природа предстаетъ намъ, какъ великій символъ, въ которомъ факты видимые свидѣтельствуютъ о невидимыхъ, въ которомъ духъ обнаруживается повсюду сквозь вещество, содержащее его въ неволѣ, и въ которомъ открывается какъ бы вторичное отраженіе славы Вѣчнаго, преломленное въ призмѣ не столь чистой, обнаруживающееся въ цвѣтахъ болѣе темныхъ, болѣе тусклыхъ. Наука о природѣ будетъ въ такомъ же отношеніи къ наукѣ о человѣкѣ, какъ сія послѣдняя къ наукѣ о Богѣ. Короче, глубокое познаніе человѣка и природы, основанное на словѣ, вѣщающемъ о происхожденіи человѣка и природы; приложеніе доставляемыхъ этимъ словомъ основныхъ истинъ къ исторіи міра и человѣчества: вотъ высокое дѣло, возлагаемое на философію; вотъ исходный пунктъ ея метода, которому она должна слѣдовать, чтобы быть достойною своего имени. И если кто нибудь скажетъ, что несовмѣстно съ достоинствомъ философа принимать слово, истину

котораго не доказалъ онъ: то отвѣчаемъ, что, къ какой бы школѣ ни принадлежали мы, всегда должны будемъ допускать первоначально что-либо, и притомъ нельзя представить объясненія возможно философическаго безъ какого-либо даннаго и первоначально допущеннаго начала, но долженствующаго въ послѣдствіи оправдаться самимъ объясненіемъ. Одни опираются на гипотезы, другіе на факты сознанія, иные на отвлеченія умственныя, принимаемыя ими за существенныя истины. Кондильякъ предполагаетъ органическую статую, которой придаетъ все, что хочетъ найти въ ней. Шотландская школа основывается на фактахъ, называемыхъ ею первообразными,—именемъ, избавляющимъ ее отъ отчета, которой она должна дать въ нихъ. Эклектизмъ предполагаетъ, что истина во всемъ, или что все истина. Ученіе общаго смысла допускаетъ всеобщій разумъ, какъ авторитетъ непогрѣшительный и проч. Не ужели намъ нельзя, въ свою очередь, принять за начало то, что только есть удивительнаго, глубокаго, возвышеннаго въ исторіи человѣчества, именно: Слово о происхожденіи вещей, слово доставлявшее во всѣ времена основныя истины необходимыя для человѣчества, слово, сохраненное провидѣніемъ въ мірѣ, чтобы всегда глаголать въ немъ, относительно потребностей и развитія человѣчества — ученіе самое чистое, самое свѣтлое, самое приличное человѣку изъ всѣхъ когда либо слышанныхъ подъ солнцемъ: ученіе, которое, по признанію самихъ противниковъ его, болѣе всего содѣйствовало къ увеличенію свѣдѣній и къ

успѣхамъ общественнаго образованія? Превосходныя качества сего ученія такъ сильно были доказаны произведенными имъ дѣйствіями, что философъ, не унижая собственнаго достоинства, можетъ принять за начало науки слово, произведшее все, что только было лучшаго на землѣ съ начала міра. Притомъ же, что можемъ потерять мы, избирая сей путь? Положимъ, что наши наблюденія будутъ не полны, наши приложенія не всегда точны, наши выводы недостаточно сильны, и что мы не довольно ясно покажемъ отношеніе христіанскихъ истинъ къ дѣйствіямъ человѣка и природы. Все это будетъ только трудъ несовершенный, покушеніе неудачное; но истина ни сколько отъ того не унизится, и никто тутъ не подвергнется опасности заблудиться. Начала останутся во всей своей силѣ, съ тою же твердостію, которою обязаны они своему происхожденію, и тому признанію, коимъ вѣки освятили ихъ факты, собранные наблюденіемъ, останутся въ области науки, какъ матеріалы, вѣрнѣ обдѣланные, коими тогда же могутъ воспользоваться руки искуснѣйшія.

Главное достоинство философіи Ботеня состоитъ въ его независимости отъ всѣхъ школъ философскихъ, и въ зависимости отъ единаго Бога. Ботень столько другъ всѣмъ философамъ и людямъ, сколько они зависимы отъ Бога. Океанъ слезъ не достаточенъ для того, чтобы довольно оплакать всѣ бѣдствія, отъ пристрастія къ сектамъ философскимъ произшедшія. Второе достоинство

сей Философіи есть ея ясность. Вотъ слова Шеллинга: „Нѣмцы занимаясь Философіею дошли до того, что мѣра отступленія отъ общаго образа мышленія и выраженія мыслей, сдѣлалась наконецъ мѣрою Философскаго таланта. Такъ семѣйства, отдаляющіяся отъ общества, что бы жить только про себя, въ числѣ другихъ особенностей отталкивающихъ отъ нихъ общество, принимаютъ наконецъ нѣкоторыя выраженія имъ однимъ свойственныя. Это самое случилось съ Нѣмцами въ Философіи. Послѣ нѣкоторыхъ тщетныхъ усилій распространить внѣ Германіи идеи Канта, они, по видимому отказались отъ всякой надежды сдѣлаться понятными для другихъ народовъ, и привыкли нѣкоторымъ образомъ смотрѣть на себя какъ на особняковъ Философіи, забывая кажется, что первоначальная цѣль всякой Философіи, цѣль, хотя часто пренебрегаемая, но всегда долженствующая быть предметомъ постоянныхъ усилій, состоитъ въ томъ, чтобы производить всеобщее убѣжденіе, и что слѣд. Философія должна быть для всѣхъ доступна. Безъ сомнѣнія отсюда не слѣдуетъ, что о твореніяхъ философическихъ должно судить, какъ объ упражненіяхъ въ слогѣ; но что всякая Философія, которая не можетъ быть понимаема всѣми образованными націями, и передаваема приличнымъ образомъ на всѣхъ языкахъ, по сей именно причинѣ не можетъ быть Философіею истинною и всеобщею.“ Философія Ботеня по отношенію къ ясности, недостатка не имѣетъ. Но Ботень не приноровилъ библейскихъ началъ къ системѣ Философіи,

оставивъ сей исполинскій подвигъ временамъ грядущимъ.

Мы надѣемся, что не были несправедливы ни къ одной системѣ. Мы изложили, какимъ образомъ сенсуализмъ идеализмъ, скептицизмъ и мистицизмъ - системы дотолѣ основательныя, доколѣ неодностороннія, непремѣнно впадаютъ въ жалкія заблужденія, когда пристрастившись къ своимъ основоположеніямъ, отвергаютъ дѣйствительность тѣхъ истинъ, которыми вначалѣ неблагоразумно пренебрегаютъ. Тщательно разбирая авторовъ системъ, мы открывали гибельныя направленія ученій неполныхъ и ложныхъ. Теперь остается объяснить, что не безъ причины мы всегда отдавали предпочтеніе спиритуализму. Ежели исторія увѣряетъ, что сенсуалистическая теорія въ приложеніи къ нравственности, политикѣ, религіи, философскимъ наукамъ, литературѣ и изящнымъ искуствамъ оканчивается разрушеніемъ энтузіазма, охлажденіемъ сердца, развращеніемъ свободы и наконецъ уничтоженіемъ надежды на другую жизнь, которая одна только можетъ изъяснить намъ загадку нашего краткаго существованія на земли: то какъ не предпочесть ей теорію раціонализма, соображаемаго съ опытомъ, повѣряемаго откровеніемъ, теорію, которая по свидѣтельству исторіи, всегда приводила къ противоположнымъ результатамъ, всегда способствовала происхожденію ученій самыхъ полезныхъ для общества, весьма благопріятныхъ искуствамъ, и содѣйствующихъ человѣческому счастію.

Мы видѣли, что изъ Академіи, Лицея и Портика, изъ школы Бекона и Декартовой вышли философы, искренно преданные религіи и добродѣтели: изъ этаго можно заключить о могущественномъ дѣйствіи нравственнаго чувства и религіозной вѣры на душу человѣческую: онѣ приводятъ въ согласіе души, раздѣленныя противоположными ученіями и началами.

Но когда надобно опредѣлить положительное достоинство философскаго ученія; то не довольно ограничиваться разсужденіемъ о людяхъ, не хотѣвшихъ къ стыду человѣчества оправдывать самымъ дѣломъ началъ, служившихъ основаніемъ для ихъ теорій. Чтобы узнать истинную цѣну такихъ системъ, мы обращались къ самому точному, умному, вѣрному логику, т. е. къ времени. Основатель системы рѣдко бываетъ вѣренъ своему началу. Но ученики, образованные въ его школѣ, дѣлаютъ не такъ: они стараются выводить такія слѣдствія изъ ученія своего учителя, какихъ извлечь онъ самъ не смѣлъ; и ежели по случаю нѣкоторыхъ не выведутъ, то послѣдователи въ свою очередь непремѣнно выведутъ должныя слѣдствія.

Мы изобразили различныя философскія системы съ ихъ главными примѣненіями, показавъ, какъ сенсуавизмъ съ начала *двойственный*, допускаетъ бытіе мысли и матеріи, но, изъясняя внутренній міръ внѣшнимъ, дѣлается потомъ вскорѣ *единичнымъ* т. е. овеществляетъ мысль, и наконецъ вводитъ вредныя правила безбожія и фанатиз-

ма; далѣе показали, какъ является скептицизмъ необходимое слѣдствіе этихъ пагубныхъ ученій. То же сдѣлали мы и въ отношеніи къ идеализму; сначала показали въ различныхъ его степеняхъ такимъ, что онъ всегда имѣлъ право на одобренія людей умныхъ, потому, что сообразовался со всеобщими понятіями; но обьясняя внѣшній міръ внутреннимъ, онъ уклонился въ превыспреннія области безусловнаго единства, гдѣ одухотворивъ матерію, изчезъ, такъ сказать, въ мистицизмѣ. Мы надѣемся, что этотъ очеркъ дастъ нѣкоторое понятіе о дѣйствительномъ достоинствѣ каждаго философическаго ученія. Какъ не упомянуть въ тоже время о важности науки, служащей ключемъ для всѣхъ другихъ, содержащей въ себѣ начала ихъ, науки, преимущественно предъ всѣми занимающей собою людей умнѣйшихъ, дѣлающихъ собою честь человѣчеству!

Проходя исторію философіи всѣхъ временъ и всѣхъ народовъ, мы замѣтили, что умъ человѣческій самъ собою не можетъ во всѣмъ свѣтѣ постигнуть истину, не можетъ удовлетворить всѣмъ требованіямъ нашего сердца. Такая немощь нашей высшей душевной силы ясно показываетъ намъ состояніе нашего поврежденія и живо заставляетъ насъ чувствовать нужду въ высшемъ откровеніи, содержащемъ благотворнѣйшія истины для нашего познанія и спасительнѣйшія правила для нашей дѣятельности.

КОНЕЦЪ ЧЕТВЕРТОЙ ЧАСТИ.