ФИЛОСОФІЯ

ЭДУАРДА ГАРТМАНА.

Профессора Кіевской Духовной Академіи

П. Линицкаго.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.
1898.

16.

Просв 1958

„Просв 38“

Отдѣльные оттиски изъ журнала «Вѣра и Разумъ» за 1898 годъ

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.

3360
25

ФИЛОСОФІЯ ЭДУАРДА ГАРТМАНА.[1]

I. *Наивный реализмъ общаго смысла и трансцендентальный реализмъ Гартмана.* Переходъ отъ ненаучнаго, популярнаго міровоззрѣнія къ научно-философскому. Исходный пунктъ философскихъ ученій Гегеля и Шопенгауэра. Точка зрѣнія философіи Гартмана.

II. *Субстанція* и *аттрибуты.* Логическое и нелогическое начала. Происхожденіе перемѣнъ при неизмѣняемости субстанціи и аттрибутовъ. Выводъ множества изъ единства. Можно ли признать этотъ выводъ въ философіи Гартмана удовлетворительнымъ?

III. *Эклектическій характеръ философіи Гартмана.* Вопросъ о пространствѣ и времени (трансцендентальный идеализмъ Канта и таковой же реализмъ Гартмана). Телеологія и пессимизмъ. Гартманъ и Спиноза. Дуализмъ и монизмъ. Смыслъ и значеніе философіи Гартмана.

Въ настоящее время въ Германіи наибольшею извѣстностію и особымъ вниманіемъ пользуется философія Гартмана. По содержанію своему философія эта представляетъ, можно сказать, какъ бы заключительное слово всего предыдущаго ей философскаго развитія у нѣмцевъ, что съ особенною настойчивостію старается доказать въ своихъ сочиненіяхъ самъ Гартманъ.

---

[1]) Въ №№ 11, 12, 15, 19 и 22 *Вѣры и Разума* за 1895 г. напечатана статья г *А. Кириловича*: *Безсознательное Гартмана.* Въ этой статьѣ, что видно изъ самаго ея заглавія, разсматривается преимущественно основной принципъ философіи Гартмана. Въ предлагаемой же статьѣ имѣется въ виду дать характеристику всей философіи Гартмана въ ея цѣлости. Извѣстенъ еще очеркъ философіи Гартмана, подъ заглавіемъ: *новѣйшее произведеніе философскаго пессимизма въ Германіи Г. Е. Струве,* помѣщенный въ Рус. Вѣстникѣ 1873 г. январь. Хотя очеркъ Г. Е. Струве имѣетъ въ виду представить философію Гартмана въ ея цѣломъ (стр. 8-я), но изложеніе философіи Гартмана въ этомъ очеркѣ имѣетъ характеръ догматическаго воспроизведенія ея состава, а не генетическаго изъясненія ея: указываются недостатки и достоинства философ. системы Гартмана.

Между этими сочиненіями одно называется такъ: *о саморазложеніи христіанства* [1]). Здѣсь Гартманъ утверждаетъ, что христіанство отжило свое время, что оно уже не соотвѣтствуетъ потребностямъ жизни и міросозерцанію современнаго образованнаго человѣчества. Прежніе, наиболѣе крупные представители нѣмецкой философіи, начиная съ Лейбница и Канта, стремились къ тому, чтобы согласовать свои ученія съ ученіемъ христіанскимъ. Только Шопенгауеръ очевидно христіанству предпочиталъ *буддизмъ*, и съ тѣхъ поръ эта религія для многихъ европейцевъ и американцевъ сдѣлалась предметомъ особаго вниманія и изученія, даже—поклоненія. А Гартманъ, какъ извѣстно, ближайшій и наиболѣе видный послѣдователь Шопенгауэра. Какъ же возможно, чтобы философія Гартмана, который христіанство отрицаетъ, имѣла родственную связь съ прежними философскими системами, которыя не только но отрицали христіанства, напротивъ стремились истину, скрытую въ христіанскомъ ученіи, выразить со всею полнотою и глубиною, полагая въ этомъ одну изъ важнѣйшихъ своихъ задачъ. Мнѣніе объ этомъ Гартмана очевидно таково, что хотя прежніе нѣмецкіе философы, наиболѣе авторитетные, и стремились философствовать въ полномъ согласіи съ духомъ христіанскаго ученія, но на самомъ дѣлѣ согласіе это было болѣе мнимымъ, чѣмъ дѣйствительнымъ. Ясно, что метафизика Гартмана заслуживаетъ особаго вниманія. Является вопросъ: удалось ли Гартману создать такую метафизику, которая, при своихъ серьезныхъ достоинствахъ, вмѣстѣ съ тѣмъ существенно различалась бы отъ метафизики

Но важно еще вывести тѣ и другія изъ самаго существа разсматриваемой системы, не считая ихъ зависящими отъ произвола самаго философа (стр. 45). Авторъ названнаго очерка философіи Гартмана разсматриваетъ ее въ томъ видѣ какъ она представлена самимъ Гартманомъ въ главномъ своемъ сочиненіи о Безсознательномъ. Но можно и должно разсматривать систему философа еще съ болѣе общей точки зрѣнія какъ явленіе философской мысли. Но съ этой болѣе общей точки зрѣнія г. Струве разсматриваетъ философію Гартмана лишь въ той мѣрѣ, насколько эта философія служитъ выраженіемъ *пессимизма*, на что указываетъ и самое заглавіе статьи. По всему этому авторъ предлагаемой теперь статьи полагаетъ, что и его трудъ, при существованіи указанныхъ трудовъ, не будетъ излишнимъ.

[1]) (Die selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft).

христіанской, какъ уже пережитой и побѣжденной. И притомъ, если вѣренъ взглядъ Гартмана на христіанство, то метафизика этого философа именно въ томъ должна бы заслуживать особаго признанія и предпочтенія, въ чемъ наиболѣе расходится съ христіанскимъ ученіемъ и отличается отъ него. Мы должны показать,—такъ ли это на самомъ дѣлѣ.

Конечно, говоря о неудовлетворительности христіанства для настоящаго времени и несоотвѣтствіи нынѣшнимъ потребностямъ образованнаго человѣчества, Гартманъ обсуждаетъ этотъ вопросъ главнымъ образомъ съ точки зрѣнія соціальной. Но соціальныя теоріи самостоятельнаго значенія не имѣютъ, а всегда предполагаютъ извѣстныя метафизическія начала и являются лишь примѣненіемъ и дальнѣйшимъ послѣдствіемъ этихъ началъ. Поэтому, чтобы сдѣлать коренную оцѣнку какихъ либо соціологическихъ взглядовъ и сужденій, необходимо взять во вниманіе и тщательно разсмотрѣть лежащія въ основаніи ихъ метафизическія начала.

Гартманъ не довольствуется тѣмъ, чтобы его философія была заключительнымъ словомъ всего предшествующаго ему философскаго развитія. Не менѣе того онъ заботится о научномъ достоинствѣ и значеніи своей философіи. Онъ стремится создать метафизику строго научную. Посему если только метафизика Гартмана точно не имѣетъ ничего общаго съ христіанскимъ ученіемъ, или по крайней мѣрѣ оставляетъ позади себя христіанскую метафизику, какъ уже отжившую свое время то это означало бы, что не только философія, но и наука, которыя Гартманъ хочетъ объединить въ своей системѣ, также чужда христіанскаго духа и вправѣ смотрѣть на христіанство, какъ на пережитое уже ею міросозерцаніе, отошедшее въ область прошлаго безъ всякаго серьезнаго значенія въ настоящемъ.

По всему этому стоитъ заняться разсмотрѣніемъ метафизики Гартмана.

I.

Есть два вида метафизики: религіозная метафизика существенно различается отъ метафизики научно-философской. Различіе этихъ двухъ видовъ метафизики не въ томъ заключается, что въ первой творчество фантазіи преобладаетъ надъ трез-

вымъ изысканіемъ разсудка; безъ помощи фантазіи не обходится и метафизика философская, а съ другой стороны и въ метафизикѣ религіозной творчество фантазіи имѣетъ лишь второстепенное, а вовсе не главное значеніе. Религіозная метафизика отвѣчаетъ на вопросы о происхожденіи міра, о положеніи въ немъ человѣка, о конечной ихъ цѣли и будущей судьбѣ. Важность разрѣшенія этихъ вопросовъ для человѣка состоитъ въ томъ, что отъ этого зависитъ и взглядъ на жизнь и достоинство поведенія. Значитъ центръ тяжести религіозной метафизики заключается въ нравственно-дѣятельной сторонѣ жизни, и оттого метафизика эта отличается обыкновенно догматическимъ характеромъ: нужны твердыя и неизмѣнныя начала для того, чтобы общее направленіе жизни и характеръ поведенія были точно опредѣленными и устойчивыми. Разумѣется, это черты религіозной метафизики формальныя, которыми вовсе не опредѣляется достоинство религіознаго ученія по внутреннему содержанію и происхожденію. Предметомъ научно-философской метафизики служитъ вопросъ *о бытіи*, или иначе,—о сущности, а не о происхожденіи и конечной цѣли вещей. Останавливая все свое вниманіе на вопросѣ о бытіи, философія обыкновенно или отрицаетъ происхожденіе: бытіе не происходитъ и не уничтожается,—таково первое положеніе, выраженное философіей о бытіи,—или же понимаетъ происхожденіе не въ смыслѣ первоначальнаго возникновенія, а какъ образъ, законъ *бытія*. Платонъ въ этомъ смыслѣ весь чувственный міръ вещей обозначаетъ словомъ *происхожденіе*—γένεσις. Понятно, что метафизика научно-философская становится возможною,—только когда уже существуетъ метафизика религіозная и обыкновенно возникаетъ на почвѣ послѣдней. Ибо задача научно-философской метафизики—познать истинное бытіе вещей. А такое стремленіе можетъ возникнуть, когда уже обезпечено удовлетвореніе болѣе общихъ и насущныхъ потребностей духовной жизни человѣка, когда твердо установлены основныя начала поведенія, опредѣляющія общее теченіе жизни. Для жизни необходимы твердыя начала; познаніе же истины, какъ цѣль чисто теоретическая, осуществляемая внутреннимъ образомъ въ духѣ, безъ всякаго отноше-

нія ко внѣшнему порядку жизни, требуетъ непрерывнаго изслѣдованія, отъ одного возбуждаемаго имъ сомнѣнія переходящаго къ другому. Посему въ философской метафизикѣ дѣйствуетъ тотъ же духъ умственной пытливости и непрерывнаго изысканія, что и во всякой наукѣ и что составляетъ ея сущность.

Какъ же должно понимать самое бытіе, составляющее предметъ философской метафизики, что именно выражается этимъ понятіемъ. Иногда такъ опредѣляютъ отношеніе между метафизикой, какъ наукой, и другими науками. Метафизика—это наука *общая*, другія же науки имѣютъ характеръ *спеціальный*. Поэтому метафизика, говорятъ, изслѣдуетъ въ общемъ и цѣломъ то самое, что другія науки изслѣдуютъ по частямъ. При такомъ взглядѣ на метафизику, она оказывается просто сводомъ выводовъ наиболѣе общихъ изъ всѣхъ спеціальныхъ наукъ. Но какимъ образомъ бытіе можетъ быть цѣлымъ и какъ возможно раздѣленіе его на части? Вѣдь единство—необходимое свойство бытія; бытіе едино по ученію древнихъ элейцевъ. Имѣя это въ виду, другіе замѣняютъ непонятное слово—*бытіе* другимъ, болѣе понятнымъ терминомъ—*міръ*, и говорятъ, что міръ, въ цѣломъ взятый, есть предметъ философіи, другія же науки изслѣдуютъ міръ по частямъ. Но и такое пониманіе предмета философіи нельзя признать правильнымъ: есть философскія ученія, въ которыхъ утверждается даже, что міръ для насъ непознаваемъ (философія Сократа, Канта). Вотъ почему еще говорятъ, что хотя бытіе нельзя дѣлить на части, но что оно можетъ быть изслѣдуемо и познаваемо съ разныхъ сторонъ; отсюда различіе философіи отъ наукъ спеціальныхъ опредѣляется такъ: философія изслѣдуетъ бытіе со стороны единства его, т е., изслѣдуетъ то, что есть *общаго* въ бытіи, другія же науки изслѣдуютъ бытіе со стороны разнообразія его явленій,—это науки спеціальныя, ибо каждая спеціальная наука имѣетъ своимъ предметомъ какую либо частную область явленій. Не понятно, почему другія науки довольствуются изслѣдованіемъ *явленій*, если есть возможность изслѣдовать и познать самое бытіе. Но точно ли бытіе познаваемо,—спрашиваютъ далѣе и такъ разсуждаютъ: нѣтъ, бытіе непознаваемо; познаваемы только явленія, а такъ какъ явленія по частямъ изслѣдуются спеціальными

науками, то на долю философіи ничего не остается кромѣ изслѣдованія самаго *познанія*. Не *бытіе*, а *познаніе*, говорятъ, есть истинный предметъ философіи. *Философія* должна быть не *онтологіей*, а *гносеологіей*.

Чтобы найти выходъ изъ этаго лабиринта недоумѣній по вопросу о предметѣ философіи, слѣдуетъ вникнуть въ самый смыслъ вопроса о бытіи, а смыслъ этотъ самъ собою сдѣлается яснымъ, когда обратимъ вниманіе на первоначальный поводъ возникновенія означеннаго вопроса.

Всякому по опыту извѣстно, какъ часто наши представленія не совпадаютъ съ дѣйствительнымъ положеніемъ и свойствами вещей. Ожидаемъ встрѣтить одно, а на дѣлѣ оказывается совсѣмъ иное, по нѣкоторымъ даннымъ мы составляемъ извѣстное мнѣніе или представленіе о предметѣ, но ближайшее знакомство съ предметомъ убѣждаетъ насъ, что мы этотъ предметъ неправильно представляли и невѣрно судили объ немъ. Такимъ образомъ, мы рано научаемся различать кажущееся, представляемое нами отъ существующаго въ себѣ. Если мы распространимъ это различіе на весь міръ вещей, на всю познаваемую дѣйствительность, то самъ собою предстанетъ предъ нами вопросъ—въ чемъ состоитъ и какъ мы должны понимать *истинное бытіе* вещей, бытіе, независимое отъ всякихъ обманчивыхъ и вообще невѣрныхъ объ немъ мнѣній и представленій. Мы хотимъ знать не то, какъ и чѣмъ являются намъ вещи, но каковы онѣ сами въ себѣ, въ своей истинной сущности. Сущность и есть самое бытіе, взятое независимо отъ того, чѣмъ и какъ оно является намъ.

Если бы наши ошибки были только произвольныя, зависящія отъ поспѣшности, недосмотра, то бѣда была бы еще не велика, ибо подобнаго рода ошибки легко исправимы. Но есть неправильности въ нашихъ представленіяхъ и сужденіяхъ непроизвольныя, зависящія отъ необходимыхъ свойствъ нашихъ познавательныхъ способностей. Для исправленія подобнаго рода заблужденій необходимъ уже обширный и непрерывно продолжаемый трудъ изслѣдованія, необходима *наука*. Если бы познаніе наше было дѣломъ исключительно однихъ внѣшнихъ чувствъ, въ такомъ случаѣ мы должны были бы навсегда оставаться

при невѣрныхъ и ограниченныхъ представленіяхъ чувственныхъ. Но человѣкъ одаренъ разумомъ, т. е., способностію анализировать показанія чувствъ, провѣрять чрезъ сопоставленіе однихъ съ другими, настоящихъ съ прежними, или наоборотъ, показанія одного чувства со свидѣтельствами другого, придумывать разные способы усовершенія чувственнаго воспріятія, восполнять наблюденія однихъ лицъ свидѣтельствами другихъ; на основаніи даннаго выводить заключенія о томъ, что не дано, составлять предположенія и испытывать ихъ правильность и т. д.

При помощи подобнаго рода сложныхъ и разнообразныхъ способовъ изысканія, употребляемыхъ преемственно множествомъ лицъ и на протяженіи многихъ вѣковъ, все болѣе и болѣе выясняется и опредѣленно устанавливается различіе между истиннымъ бытіемъ и кажущимся, между міромъ умопостигаемымъ и міромъ феноменальнымъ, между строго научнымъ пониманіемъ вещей и пониманіемъ ихъ общенароднымъ, не научнымъ.

Постепенное развитіе этого научнаго пониманія дѣйствительности изображается у Гартмана въ слѣдующихъ чертахъ.

Научному міропониманію предшествуетъ міросозерцаніе общаго здраваго смысла, свойственное всѣмъ людямъ. Это такъ называемый наивный *реализмъ*, состоящій томъ, что въ нашихъ представленіяхъ о внѣшнемъ мірѣ то, что свойственно субъекту представляющему и отъ него исходитъ вовсе еще не различается и не разграничивается должнымъ образомъ отъ того, что составляетъ принадлежность внѣшняго независимаго отъ насъ бытія, но одно съ другимъ смѣшивается и отождествляется. Наивный реализмъ вѣритъ въ бытіе тѣлеснаго міра,— *временно-пространственнаго*, въ которомъ, какъ нѣкоторая его часть, находится наше тѣло, и въ которомъ всѣ тѣла, какъ одушевленныя такъ и неодушевленныя, дѣйствуютъ другъ на друга. Это всѣ признаютъ. Всѣми также признается, что въ смѣнѣ явленій міра и въ воздѣйствіи другъ на друга частей его есть нѣкоторая закономѣрность и правильность и что закономѣрность перемѣнъ въ мірѣ зависима отъ постоянства составныхъ его частей. Мы убѣждены, что вещи продолжаютъ существовать и тогда, какъ мы ихъ не видимъ, что онѣ неза-

висимы отъ нашего сознанія. Пусть это убѣжденіе невѣрное, однако оно свойственно всѣмъ людямъ, а потому слѣдуетъ объяснить происхожденіе его и показать почему всѣ сообразуются съ этимъ убѣжденіемъ практической жизни. Мы убѣждены, что содержаніемъ нашего сознанія служатъ самыя вещи, внѣ его пребывающія, а не образы вещей: я вижу глазами и трогаю столъ самый, а не образъ его; мы убѣждены, что наблюденіе состоитъ въ воспріятіи самой вещи, и что бытіе вещи, какъ отличное отъ воспріятія, не начинается вмѣстѣ съ началомъ наблюденія и съ прекращеніемъ его не прекращается. Наблюденіе можетъ быть неполнымъ, одностороннимъ, неяснымъ и даже неправильнымъ, но это зависитъ отъ ограниченности и несовершенства чувствъ. Зрѣніе, осязаніе и вкусъ даютъ воспріятіе поверхности. Но обоняніе воспринимаетъ частицы, которыя отдѣляются отъ вещи. Такой же характеръ имѣютъ ощущенія тепла, свѣта и звука. Теплота, звукъ и свѣтъ признаются свойствами вещи, отъ которой исходятъ. Тѣсная связь голосовыхъ звуковъ у человѣка и животныхъ съ душевными состояніями рождаетъ представленіе о душевной, внутренней сторонѣ вещей. Закономѣрность перемѣнъ приводитъ насъ къ мысли, что основаніемъ перемѣнъ должно быть неизмѣняемое зерно вещи (субстанція), а перемѣна свойствъ предполагаетъ измѣненіе отношеній между вещами и ихъ частями (причина и дѣйствіе). Категоріи субстанціальности и причинности существенны для опытнаго представленія о мірѣ. Чрезъ безусловную устойчивость субстанцій и постоянство свойствъ, которыя безъ достаточныхъ причинъ не измѣняются, обезпечивается непрерывность міра и независимость его отъ наблюденія.

Итакъ положенія наивнаго реализма таковы: наблюдаются самыя вещи, а не только ихъ дѣйствія; наблюдаемое таково само по себѣ, какъ наблюдается; причинность вещей, т. е., ихъ взаимодѣйствіе, также познается чрезъ наблюденіе. Вещи таковы, какими наблюдаются и тогда, какъ мы не наблюдаемъ ихъ (вещь въ себѣ). Посему вещи одинаковы для всѣхъ наблюдающихъ; для всѣхъ этотъ міръ служитъ связующимъ звеномъ и средствомъ взаимнаго пониманія.

Эти положенія наивнаго реализма разрушаются научнымъ анализомъ.

Наивный реализмъ предполагаетъ, что наблюдаются чрезъ непосредственное соприкосновеніе съ чувственными органами (частицъ, которыя отдѣляются отъ вещей) самые матеріалы, а не силы. Но *физика* всякій матеріалъ превращаетъ въ *систему силъ*, а матеріальное соприкосновеніе въ *динамическое дѣйствіе на разстояніи* (actio in distans); предполагаемое же отдѣленіе отъ вещей невѣсомыхъ матеріаловъ превращаетъ въ распространіе волнообразныхъ движеній центровъ силъ. Такъ, звукъ, по ученію физики, есть дѣйствіе, производимое въ ухѣ ударомъ воздушныхъ волнъ. Глазъ также воспринимаетъ только дѣйствіе или возбужденіе, производимое свѣтомъ, а что послѣдствіемъ такого рода возбужденій является образъ вещи, то это зависитъ отъ особаго устройства глаза. Физическою причиною явленій свѣта также служитъ волнообразное движеніе. То же самое должно сказать о теплотѣ, объ электрическихъ разряженіяхъ, а химическихъ агентахъ, въ жидкомъ и газообразномъ состояніи дѣйствующихъ на вкусъ и обоняніе. Химическое дѣйствіе вкусовыхъ и пахучихъ веществъ состоитъ въ томъ, что измѣняется колебательное движеніе молекулъ чувствующаго органа, причемъ такая перемѣна производится движеніемъ молекулъ обоняемаго или вкушаемаго матеріала чрезъ перенесеніе движенія эѳира, окружающаго тѣ и другіе молекулы. Воспринимается при этомъ не самое движеніе молекулъ, а только его послѣдствіе, нѣкоторое динамическое дѣйствіе, ибо вообще невозможно непосредственное соприкосновеніе одного матеріала къ другому. Такъ, ощущеніе непроницаемости есть активное противодѣйствіе отталкивательныхъ силъ, слѣдовательно, осязается не самая вещь, а только исходящее отъ поверхности ея динамическое отталкивательное дѣйствіе. Итакъ заключеніе, къ которому приводитъ физика о чувственномъ воспріятіи, таково: воспринимаются не самыя *вещи*, а ихъ *дѣйствія*, и между свойствами вещей, а равно посредствующими дѣйствія ихъ движеніями съ одной стороны, а ощущеніями— съ другой нѣтъ ни малѣйшаго сходства. Что общаго между твердостію и мягкостію и соотвѣтственными имъ разностями

въ силѣ сцѣпленія и формѣ поверхности; вмѣсто непрерывной матеріи получается совокупность непрерывно движущихся частицъ; протяженно дѣйствіе силъ, но субстанціи ихъ, атомы не протяженны.

Физика однако признаетъ, что существуютъ внѣ нашего сознанія пространство и время, ибо для всякаго атома должно быть опредѣленное *мѣсто*, а перемѣна мѣста, т. е., движеніе, происходитъ *во времени*. Предположеніе это (о реальности пространственныхъ и временныхъ отношеній) составляетъ остатокъ наивнаго реализма, и при томъ остатокъ для физики необходимый, ибо съ устраненіемъ этого остатка и физика становится ненужною.—физическая природа, какъ что-то отдѣльное отъ нашего сознанія, исчезаетъ. Для физики необходимо признаніе пространственности атомовъ и временности свойственныхъ имъ перемѣнъ, иначе физическое изъясненіе природы невозможно Но когда разрушено убѣжденіе наивнаго реализма въ познаваемости самихъ вещей, когда признано, что познаваемы только дѣйствія вещей, на основаніи которыхъ составляются заключенія и о самихъ вещахъ, то и убѣжденіе въ реальномъ бытіи пространства и времени не можетъ быть допущено ради того только, что сила этого убѣжденія велика.

По воззрѣнію *физики* предметъ чувственнаго воспріятія—не самыя вещи, а только непосредственное или посредственное *дѣйствіе* вещи на чувства. Для физики вещи обращаются въ систему динамическихъ дѣйствій, или въ объективныя *явленія*. Но такое воззрѣніе возможно дотолѣ, пока не обращается вниманіе на человѣческое тѣло, а только имѣются въ виду лежащія внѣ границъ тѣла явленія природы. *Физіологія* разрушаетъ иллюзію, будто мы воспринимаемъ дѣйствія вещей. Посредствомъ внѣшнихъ чувствъ нервамъ передается не самое дѣйствіе вещи, а только *возбужденіе*, являющееся послѣдствіемъ этого дѣйствія. Свѣтовое впечатлѣніе обращается въ химическое возбужденіе, и тоже самое происходитъ при воспріятіи вкусовыхъ и обонятельныхъ впечатлѣній. Специфическое возбужденіе оконечности чувственнаго органа обращается въ колебательное движеніе нервнаго волокна: движеніе это передается затѣмъ мозгу. Опыты, произведенные надъ истеричными,

показываютъ, что бываетъ нѣкоторое душевное безчувствіе—слѣпота и глухота, не препятствующая однако мозгу воспринимать чувственныя впечатлѣнія, слѣдствіемъ которыхъ являются цѣлесообразные рефлективные акты; впечатлѣнія эти преобразуются также въ отправленіе не парализованнаго чувства, и въ такомъ видѣ переходятъ въ мозговое сознаніе, у здоровыхъ это бываетъ въ гипнотическихъ состояніяхъ, а въ сомнамбулизмѣ, какъ извѣстно, пишутъ, говорятъ, исполняютъ разныя дѣла. И въ нормальномъ бодрственномъ состояніи, какъ показываетъ изученіе памяти и вниманія, много значитъ, при перемѣнѣ содержанія въ сознаніи, не вполнѣ сознательное воспріятіе, происходящее въ низшихъ слояхъ мозга, и пробужденіе воспоминанія этихъ воспріятій. Даже сознательное воспріятіе условливается безсознательнымъ усвоеніемъ и переработкою второстепенныхъ формъ возбужденія.

Итакъ вотъ къ какому результату приводитъ физіологическій анализъ процесса воспріятія: центральный мозгъ, на которомъ опирается человѣческое нормальное бодрственное сознаніе, воспринимаетъ отъ приносящихъ къ нему нервовъ только физическое возбужденіе къ молекулярнымъ формамъ движенія его узловой (гангліозной) субстанціи, но такое движеніе настолько далеко отъ сходства съ первоначальнымъ физическимъ возбужденіемъ, сколько дѣйствуетъ при этомъ промежуточныхъ членовъ, преобразуя его и видоизмѣняя. Какъ преобразуется это центральное состояніе движенія въ состояніе—сознательнаго ощущенія,—этого мы не знаемъ. Одно вѣрно, что свойство ощущенія зависитъ отъ этого центральнаго состоянія движенія и что между тѣмъ и другимъ нѣтъ никакого сходства.

Съ физической точки зрѣнія существуетъ по крайней мѣрѣ нѣкоторая аналогія между пространственнымъ расположеніемъ физическаго движенія и пространственнымъ созерцаніемъ, свойственнымъ сознанію. Съ точки зрѣнія физіологіи эта аналогія исчезаетъ. Возбужденія нервныхъ оконечностей глаза напримѣръ различаются для центра не пространственнымъ положеніемъ и порядкомъ нервныхъ волоконъ, о чемъ сознаніе не имѣетъ ни малѣйшаго представленія, а только качественно различнымъ колоритомъ. Для ощущенія всѣ пространственныя

различія превращаются въ качественныя. Пространственность содержимаго въ сознаніи никакъ нельзя вывести изъ пространственности мозга, какъ и изъ пространственности вещей въ себѣ, ибо пространственно раздѣленное внѣ мозга соединяется въ мозгѣ, а пространственная раздѣленность возбужденій служитъ только къ качественному ихъ различенію.

Если бы душа могла наблюдать нѣчто реальное, внѣ ея находящееся, то она наблюдала бы молекулярныя движенія мозга (ибо находится въ мозгу и мозгъ ближайшій къ ней объектъ), но она ничего не знаетъ о мозгѣ и его движеніяхъ: тѣмъ болѣе она не можетъ наблюдать самыя вещи. Слѣд. она *воспринимаетъ лишь состоянія своего сознанія.* Что душа реагируетъ ощущеніями на колебательныя движенія частицъ мозга,—и этого она не сознаетъ, а сознаетъ только результаты своей дѣятельности.—Ощущеніе первичный объектъ сознанія, а чрезъ преобразованія ощущенія получаются дальнѣйшіе объекты. Чрезъ пространственный распорядокъ (локализацію) ощущеній (который душа сама производитъ) происходитъ *созерцаніе.* Чрезъ *проэкцію* созерцаніе становится внѣшнимъ, а проэкція состоитъ въ присоединеніи къ двумѣрному распорядку ощущеній (первоначально свойственному зрительнымъ ощущеніямъ) третьяго измѣренія—въ глубину. Эта проэкція (отнесеніе ощущеній—состояній внутреннихъ—отъ себя ко внѣ) есть слѣдствіе безсознательнаго умозаключенія, комбинирующаго ощущенія зрительныя и осязательныя съ мускульными ощущеніями движенія.

Философская критика наивнаго реализма устраняетъ самое то предположеніе, изъ котораго исходятъ физика и физіологія,—именно что существуетъ міръ вещей внѣ нашего сознанія, и что такъ или иначе наблюденіе наше относится къ вещамъ, пребывающимъ внѣ насъ. Философская критика показываетъ, что представленіе внѣшняго міра—фактъ сознанія, всецѣло объясняемый изъ ощущеній и дѣйствій разсудка, частію безсознательныхъ, частію сознательныхъ. Дѣйствія эти состоятъ въ томъ, что а) къ ощущеніямъ присоединяется элементъ созерцанія вслѣдствіе того, что ощущенія зрѣнія и слуха являются для сознанія пространственными съ двоякимъ измѣреніемъ (въ длину и ширину), затѣмъ проэктируются эти самыя ощущенія въ глуби-

ну—третье измѣреніе, и чрезъ то превращаются въ объекты, послѣ чего и другія ощущенія проэктируются на эти объекты, т. е., ассоціируются съ ощущеніями зрительными и осязательными. Превращеніе комплекса ощущеній въ объектъ условливается также категоріями *единства* и *множества*, *субстанціальности* и *причинности*, и наконецъ категоріей *вещи въ себѣ*, превращающей міръ субъективный въ объективный [1]).

Это ученіе, утверждающее, что мы знаемъ только свое сознаніе и содержащееся въ немъ, но что о бытіи, лежащемъ внѣ сознанія (бытіе такъ назыв. трансцендентное), мы не можемъ ничего ни утверждать, ни отрицать, извѣстно подъ названіемъ *трансцендентальнаго идеализма*. Кантъ отрицалъ *познаваемость* трансцендентнаго бытія, но самое бытіе не отрицалъ, обозначивъ его названіемъ *вещи въ себѣ*. Послѣдователи Канта пошли дальше. Находя, что и самое представленіе вещи въ себѣ, какъ чего-то пребывающаго внѣ нашего познающаго, я есть не что иное, какъ субъективная форма мысли, именно категорія, которая можетъ быть примѣняема только къ субъективнымъ состояніямъ, т. е., къ ощущеніямъ,—составляющимъ вообще матеріалъ для разсудочной дѣятельности, послѣдователи Канта отвергли всякую мысль о бытіи внѣ сознанія, какъ предположеніе, не имѣющее для себя никакого основанія, а потому и кантовскую *вещь въ себѣ* признали не обозначеніемъ трансъсубъективнаго бытія, лежащаго внѣ границъ сознанія, но представленіемъ, имѣющимъ одно лишь субъективное значеніе,—представленіемъ, выражающимъ необходимую форму мысли, а не что либо реальное, отдѣльное отъ субъективнаго сознанія. Представители трансцендентальнаго идеализма упрекаютъ Канта въ непослѣдовательности: если мы ничего не знаемъ и не можемъ знать о бытіи, лежащемъ внѣ границъ сознанія, то мы не вправѣ утверждать и самое это бытіе, не имѣемъ основанія говорить о существованіи внѣ сознанія. Существуетъ для насъ только наше сознаніе и разно-

[1]) Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnisstheoretischen Standpunkte. Von Eduard von Hartmann. (Eduard von Hartmann's Ausgewählte Werke, zweite Ausgabe, Band 1. 2-te Abth. 1889).

образныя имѣющіяся въ немъ представленія, которыя образуются по законамъ, присущимъ сознанію, и въ зависимости отъ условій, не выступающихъ за предѣлы сознанія. Такова сущность трансцендентальнаго идеализма. Необходимо остановиться на немъ, дабы обсудить эту точку зрѣнія критической философіи.

Слѣдуетъ замѣтить прежде всего, что трансцендентальный идеализмъ есть философія наиболѣе выгодная и удобная. Труднѣйшіе и пожалуй важнѣйшіе вопросы философіи оказываются излишними. Зачѣмъ спрашивать о началѣ и концѣ міра, о происхожденіи и конечной судьбѣ человѣка, если время не что иное, какъ форма нашего субъективнаго представленія, внѣ нашего сознанія ничего не означающая. Какъ бы ни былъ рѣшаемъ вопросъ о происхожденіи и концѣ міра, все это будутъ одни лишь субъективные представленія, подобно тому какъ во время сна какія бы картины ни рисовало намъ наше воображеніе, для дѣйствительной нашей жизни это не можетъ имѣть никакого значенія. Да и самый міръ то же есть только наше представленіе, а потому и стремленіе къ познанію міровой дѣйствительности также, собственно говоря, теряетъ свой смыслъ. Изъ всѣхъ наукъ одна только психологія имѣетъ право на существованіе, но и психологія съ точки зрѣнія трансцендентальнаго идеализма можетъ имѣть значеніе лишь очень ограниченное: на ея долю остается только анализъ фактовъ нашего сознанія,—собственно только описаніе этихъ фактовъ безъ всякихъ выводовъ, имѣющихъ цѣлью проникнуть нѣсколько далѣе простой наличности сознанія.

Такъ какъ представленія бываютъ нерѣдко ошибочныя, неправильныя, то настоитъ необходимость трудиться надъ разграниченіемъ обманчиваго, кажущагося въ нашихъ представленіяхъ отъ согласнаго съ дѣйствительностію, или иначе, существенно важно разъяснить, о чемъ можно сказать, что это есть не болѣе какъ наше представленіе, что это лишь кажется намъ такъ, а на дѣлѣ это не такъ, и что именно мы должны признавать реальною необманчивою дѣйствительностію, истинно сущимъ. Въ этомъ и заключается все дѣло науки, таковъ смыслъ ея существованія. Но эту важную и трудную задачу, надъ разрѣшеніемъ которой трудится наука вообще (каждая въ своей особой области) и ради

чего она и существуетъ, можно сказать, трансцендентальный идеализмъ разрѣшаетъ слишкомъ уже просто и легко: по ученію этого идеализма все, что когда либо признавалось и признается за истинно сущее, есть не болѣе какъ наше представленіе. Значитъ истинно сущаго, собственно говоря, нѣтъ, а есть только кажущееся, представляемое, а не реально сущее; есть бытіе феноменальное, но нѣтъ умопостигаемаго, сущаго. Стало быть, нѣтъ нужды и трудиться надъ разграниченіемъ истинно сущаго отъ являемаго, кажущагося, и наука оказывается дѣломъ излишнимъ. Вотъ къ какимъ заключеніямъ ведетъ трансцендентальный идеализмъ. Проще и ближе къ истинѣ можно бы назвать эту разновидность нѣмецкаго идеализма скептицизмомъ. Здравый смыслъ говоритъ, что не мало есть въ нашихъ представленіяхъ и сужденіяхъ невѣрнаго, ошибочнаго, сомнительнаго,—необходимо это сомнительное по возможности исключить, довести до minimum'а; скептицизмъ утверждаетъ, что все въ нашемъ познаніи сомнительно, что достовѣрнаго ничего нѣтъ, что все ошибочно и невѣрно, т. е., не выражаетъ дѣйствительнаго бытія, что бы мы ни сказали и о чемъ бы ни помыслили. Не то же ли самое въ сущности говоритъ и трансцендентальный идеализмъ.

Понятно, что столь малоплодная философія не могла имѣть и не имѣетъ многихъ приверженцевъ. Послѣдователемъ этой философіи можно быть развѣ по недоразумѣнію, подлагая подъ нее какой либо иной ей несвойственный смыслъ, или по желанію испытать на дѣлѣ—къ чему можетъ привести такая точка зрѣнія. Позже мы увидимъ однако, что есть въ трансцендентальномъ идеализмѣ серьезная сторона, дѣлающая эту точку зрѣнія въ нѣкоторой степени непреодолимою, не смотря на то, что сама по себѣ она безплодна.

Уже Шопенгауеръ отвергъ трансцендентальный идеализмъ, видя въ немъ крайность, до которой былъ доведенъ критицизмъ Канта лишь немногими изъ его послѣдователей. Слѣдуя Шопенгауеру, Гартманъ также оспариваетъ трансцендентальный идеализмъ, и чтобы ярче выставить, какъ велико различіе его философіи отъ этого идеализма, онъ называетъ ее *трансцендентальнымъ реализмомъ*, желая этимъ названіемъ показать,

что его философія прямо противоположна трансцендентальному идеализму.

Возраженія Гартмана противъ этой философіи заключаются въ слѣдующемъ.

Основное положеніе трансцендентальнаго идеализма таково: Опытъ намъ ничего не говоритъ о томъ, есть ли міръ транссубъективный и транссознательный (лежащій по ту сторону сознанія), и если мы думаемъ, что такой міръ есть, то это лишь наша мысль, о которой неизвѣстно,—истинна ли она, или нѣтъ; если же она истинна, то по всѣмъ даннымъ физики и физіологіи нельзя допустить ни малѣйшаго сходства между міромъ вещей и міромъ нашего сознанія.

Какъ можно говорить о сходствѣ или несходствѣ реальнаго бытія съ міромъ нашего сознанія, если мы помимо данныхъ нашего сознанія ничего не знаемъ и знать не можемъ о вещахъ въ себѣ? Вѣдь для того, чтобы знать,—есть ли сходство между міромъ нашего сознанія и бытіемъ вещей, лежащимъ по ту сторону сознанія, необходимо сравненіе одного съ другимъ, слѣд. необходимо, чтобы было для насъ познаваемо не только собственное наше сознаніе, но и бытіе отдѣльное отъ него, а трансцендентальный идеализмъ познаваемость для насъ бытія транссознательнаго отрицаетъ. Далѣе, если мы ничего не вправѣ ни утверждать, ни отрицать о вещи въ себѣ, какъ непознаваемой для насъ, то мы равнымъ образомъ ничего не можемъ сказать и о томъ,—приложимы ли къ вещи въ себѣ формы нашего созерцанія и мышленія; между тѣмъ трансцендентальный идеализмъ рѣшительно отрицаетъ эту приложимость неизвѣстно на какомъ основаніи.

Главное заблужденіе послѣдователей трансцендентальнаго идеализма заключается въ томъ, что они считаютъ (по примѣру англійскихъ философовъ) вопросъ о познаніи исчерпаннымъ и вполнѣ разрѣшеннымъ, коль скоро сдѣланъ психологическій анализъ фактовъ сознанія, входящихъ въ составъ познавательнаго процесса. Ограниченность и односторонность такого взгляда на дѣло сдѣлается очевидною, если мы сравнимъ его съ тѣмъ, какъ если бы археологъ, описавъ съ наивозможною точностію, и съ указаніемъ всякихъ подробностей,

древніе предметы, имъ найденные, или порученные ему, счелъ бы свою задачу исполненною совершенно, оставивъ такимъ образомъ безъ вниманія самый важный вопросъ о научной или художественной цѣнности описанныхъ имъ предметовъ. Трансцендентальный идеализмъ оставляетъ безъ вниманія важное различіе между психологическою и логическою точкою зрѣнія въ отношеніи познавательнаго процесса и его условій. Психологическій анализъ разъясняетъ—въ чемъ состоитъ этотъ процессъ, каковъ его составъ, каковы элементы. Для самонаблюденія, служащаго органомъ психологическаго анализа, процессъ оказывается всецѣло происходящимъ въ субъектѣ, въ его сознаніи, слагающимся изъ данныхъ сознанія. Психологъ ограничивается установленіемъ этого факта и спѣшитъ завершить дѣло свое заключеніемъ, что мы познаемъ только свое сознаніе, т. е., онъ психологъ, занимаясь анализомъ данныхъ своего сознанія, конечно, и не могъ имѣть ни какого иного познанія, кромѣ познанія данныхъ своего сознанія. Но *значеніе* установленныхъ чрезъ психологическій анализъ формъ и условій познанія оставлено изслѣдователемъ—психологомъ безъ вниманія. Вопросъ же о значеніи формъ и условій познанія рѣшается съ точки зрѣнія *логической*. Обращая вниманіе на характеристическія черты фактовъ познавательнаго процесса, установленныхъ психологическимъ анализомъ (всеобщность, необходимость, иначе принудительность для мышленія), мыслитель (а не наблюдатель) выводитъ отсюда заключеніе, что хотя условія и формы познаніе, какъ присущія субъекту познающему—субъективны, однако *по значенію* своему не субъективны, а *объективны*, т. е., познаніе, производимое ими, выражаетъ отличное отъ субъективности объективное бытіе. Знакъ и обозначаемое имъ не тожественны; какъ выражается Гартманъ—*быть* и *означать* или *представлять*—вещи разныя; всякая значущая вещь означаетъ всегда нѣчто отличное отъ себя: буква означатъ звукъ, звукъ или слово означаетъ представленіе, а представленіе означаетъ вещь. Можно сказать, что это вѣрно въ томъ только случаѣ, если означаемое и знакъ однородны и одинаково могутъ быть содержаніемъ сознанія, напримѣръ слово и представленіе; но представленіе и *вещь въ себѣ* разнородны

и содержаніемъ сознанія одинаково не могутъ быть. Такъ ли это? На самомъ дѣлѣ и разнородныя вещи могутъ служить знакомъ одна для другой; и въ области права извѣстно представительство отсутствующаго чрезъ другое присутствующее лицо. Несмотря на разнородность представленія и вещи въ себѣ, возможное, по меньшей мѣрѣ, отрицательное понятіе о вещи, именно то понятіе, что вещь въ себѣ существуетъ, хотя и неизвѣстна по своимъ свойствамъ, можетъ служить представленіемъ ея. Конечно такое представленіе не имѣетъ ни теоретическаго, ни практическаго значенія. Но тѣмъ болѣе необходимо изслѣдовать, правильно ли самое предположеніе о разнородности вещи въ себѣ и сознанія? Если вещь въ себѣ мыслима, хотя и неизвѣстно, какова она, то мы не имѣемъ основанія утверждать разнородность ея сравнительно съ сознаніемъ. Послѣдствія, къ которымъ приводитъ насъ трансцендентальный идеализмъ, показываютъ, что это—совершенно невозможное воззрѣніе, и что должно признать истинность трансцендентальнаго реализма, признающаго различіе бытія отъ сознанія познающаго и утверждающаго познаваемость одного чрезъ другое.

Для послѣдовательнаго трансцендентальнаго идеализма сознаніе съ его протекающею во времени чередою образовъ есть начало абсолютное, слѣдовательное единое, чѣмъ исключается допущеніе множества сознаній, ибо всякое другое сознаніе для даннаго сознанія было бы вещью въ себѣ и состояло бы одно съ другимъ въ причинной связи,—а трансцендентальный идеализмъ не допускаетъ ни того, ни другого,—ни вещи въ себѣ, ни тѣмъ болѣе причинной связи ея съ сознаніемъ. Нельзя также полагать (съ точки зрѣнія трансцендентальнаго идеализма) никакихъ промежутковъ между разными состояніями сознанія (т. е., допускать состоянія безсознательныя, ибо время- форма сознанія, слѣд. съ прекращеніемъ сознанія и время прекращалось бы, а съ началомъ сознанія начиналось бы и время, т. е., *прекращеніе* времени совпадало бы съ *началомъ* времени) по причинѣ отсутствія всякаго времени между тѣмъ и другимъ. Даже воспоминаніе, какъ образъ пережитой и теперь не входящей въ сознаніе дѣйствительности, съ точки зрѣнія трансцендентальнаго идеализма, невозможно, ибо такая

дѣйствительность, какъ лежащая внѣ сознанія, была бы *вещью въ себѣ*. Такимъ образомъ если необходимо признать сознаніе абсолютнымъ (а къ этому ведетъ трансцендентальный идеализмъ), то недопустимо въ немъ ни раздѣленіе на части, ни послѣдованіе состояній, ибо въ такомъ случаѣ всегда допускалось бы *отношеніе* (между частями или состояніями), а при всякомъ отношеніи соотносящіяся части представляются одна въ другой, будучи вмѣстѣ съ тѣмъ отдѣльными одна отъ другой. Въ сущности трансцендентальный идеализмъ не вправѣ предполагать для ощущеній и представленій никакихъ отдѣльныхъ отъ нихъ условій ихъ происхожденія, ибо чрезъ то предполагается и вещь въ себѣ (всякое условіе получаетъ это значеніе) и трансцендентная причинность, т. е., причинное отношеніе вещи въ себѣ къ сознанію. Употребленіе формъ созерцанія и мышленія, съ точки зрѣнія трансцендентальнаго идеализма, или невозможно, ибо не къ чему ихъ примѣнять, или же въ самомъ сознаніи неминуемо создаетъ трансцендентную вещь въ себѣ. Берклей полагалъ, что идеализмъ, признающій только бытіе идей (представленій)—лучшее средство противъ матеріализма и атеизма. Но кто признаетъ только представленія существующими, долженъ признать и самое Божество не болѣе какъ субъективнымъ представленіемъ, а такое заключеніе не можетъ служить опорою нравственности. Трансцендентальный идеализмъ превращаетъ въ иллюзію совѣсть, ея мученія, наказаніе, словомъ—лишаетъ нравственное сознаніе всякой почвы [1]).

Трансцендентальный идеализмъ, какъ и абсолютный скептицизмъ, не можетъ имѣть самостоятельнаго значенія, какъ особый типъ философскаго ученія; настолько очевидна его несостоятельность. По своему, можно сказать, исключительно отрицательному характеру, то и другое ученіе такъ безсодержательно, что не можетъ служить руководящимъ міросозерцаніемъ ни въ теоретическомъ, ни въ практическомъ отношеніи. Но трансцендентальный идеализмъ, подобно скептицизму абсолютному, важенъ, какъ переходная ступень философскаго мыш-

[1]) См. цитир. сочин. См. также философію Безсознательнаго, русск. переводъ А. А. Козлова 1873 г. вып. 1-й гл. X.

ленія отъ одного міровоззрѣнія къ другому. Кантъ, какъ основатель трансцендентальнаго идеализма, самъ указалъ его значеніе, состоящее въ перемѣщеніи центра философскаго міросозерцанія изъ области объективной въ область субъективную. Подъ бытіемъ, какъ предметомъ философскаго изысканія, разумѣется обыкновенно внѣшняя дѣйствительность. Кантъ въ своей философіи доказываетъ, что внѣшній міръ, составляющій обычное содержаніе нашего мышленія и чувственнаго созерцанія, въ сущности есть произведеніе нашего субъектвнаго сознанія. Отсюда естественъ былъ переходъ къ той мысли, что истинно сущее, подлинная вещь въ себѣ не внѣ насъ пребываетъ, а прежде всего въ насъ, въ нашемъ духѣ содержится, что путь къ отысканію истиннаго существа вещей лежитъ въ самомъ же нашемъ субъективномъ сознаніи, во внутреннемъ мірѣ нашего духа, въ области субъективнаго, а не объективнаго бытія. Всегда было цѣлью философіи разграничить дѣйствительное отъ кажущагося, бытіе отъ явленій, сущее отъ представляемаго. При этомъ обыкновенно предполагалось, что внѣшній міръ и есть истинное бытіе, а внутренній субъективный міръ—это область призраковъ, явленій, представленій. Съ точки зрѣнія трансцендентальнаго идеализма на оборотъ,—внѣшній міръ есть область представленій или явленій, производимыхъ нашимъ сознаніемъ; а самое сознаніе, какъ совокупность производительныхъ силъ духа, и есть безусловная дѣйствительность. На этомъ новомъ пути къ рѣшенію философскихъ вопросовъ, какъ извѣстно, Шопенгауеръ пришелъ къ тому положенію, что истинно сущее есть воля, ибо воля составляетъ основу нашего сознанія, начало, которымъ сознаніе производится. Воля, по Шопенгауеру, есть тотъ корень, изъ котораго вырастаетъ противоположность субъективнаго и объективнаго, представленія и бытія, а противоположность эта и есть характерная черта нашего сознанія. По философіи же Гегеля истинная сущность вещей, подлинное бытіе заключается въ мышленіи, или иначе, въ разумѣ мыслящемъ. Противоположность субъективнаго и объективнаго, внѣшняго и внутренняго, Гегель относитъ къ мышленію и изъ него выводитъ (различая мышленіе субъективное, иначе индивидуальное, объективное,

развивающееся во внѣшней дѣйствительности, и мышленіе абсолютно́е—единство того и другого). Ту же самую противоположность Шопенгауеръ относитъ къ волѣ, которая, по ученію его, будучи субъективною, заключенною въ себѣ силою,—свободною—стремится обнаружиться,—объективировать себя и такимъ образомъ, производитъ *внѣшній* міръ, міръ объективной необходимости.

Гартманъ полагаетъ, что ни *умъ*, ни *воля* не есть истинная сущность, вещь въ себѣ, или то, что называется *субстанціей*. Умъ и воля—это разные виды или стороны *сознанія*, сознаніе же не есть бытіе первоначальное, а производное. Въ самомъ субъектѣ должно различать область бытія собственно субъективнаго,—это сознаніе, сознательная жизнь субъекта, отъ области бытія транссознательнаго, трансцендентнаго,—это область бытія безсознательнаго. Сознаніе—величина измѣнчивая и какъ измѣнчивая, оно есть производное нѣчто. Ясно, что сознаніе прозводится *безсознательнымъ*; сознаніе постоянно возникаетъ изъ тьмы безсознательнаго. Въ безсознательномъ, трансцендентальномъ бытіи субъекта заключается корень сознательной его жизни. Итакъ безсознательное бытіе—вотъ истинно-абсолютное начало. Это—субстанція. Умъ и воля составляютъ сущность ея, иначе—существенныя ея атрибуты. А все частное, множественное и разнообразное, все представляемое, а не мыслимое—не что иное, какъ видоизмѣненія, модусы тѣхъ аттрибутовъ. Таковы основныя положенія метафизики Гартмана. Разсмотримъ мотивы и аргументаціи этихъ положеній у Гартмана, дабы видѣть, что въ самомъ дѣлѣ даетъ намъ эта метафизика.

II.

Всю исторію метафизики, говоритъ Гартманъ, можно представить въ видѣ борьбы между двумя началами; между началомъ *функціи*, не имѣющей для себя никакого носителя (Princip der substanzlosen Funktion) и началомъ неизмѣнной *субстанціи*,—при чемъ главная задача заключается въ томъ, чтобы найти надлежащій синтезъ таковыхъ началъ. Дѣйствительно, главный вопросъ метафизики—какъ понимать абсолют-

ное начало, необходимо ею предполагаемое, есть ли это начало субстанція, какъ учили Аристотель, Декартъ, Спиноза, или же такимъ началомъ слѣдуетъ признать *дѣятельность*, *процессъ*, какъ утверждаютъ Фихте, Гегель, а также современный эволюціонизмъ. Повидимому, и сомнѣнія не можетъ быть въ томъ, что абсолютное начало должно понимать, какъ субстанцію. Вѣдь субстанція, по Аристотелю, это первая категорія, т. е., основное понятіе мышленія, которому подчинены всѣ другія категоріи,—какъ дальнѣйшія опредѣленія субстанціи (акциденціи). Но дѣло въ томъ, что субстанція, какъ носитель свойствъ и состояній, сама по себѣ представляется чѣмъ-то неопредѣленнымъ, темнымъ, неподвижнымъ, бездѣятельнымъ, мертвымъ. Такова именно субстанція Спинозы: всякая жизнь, дѣятельность, все подвижное, измѣнчивое имѣетъ въ основаніи своемъ субстанцію, на ней утверждается, но сама-то субстанція лишена этихъ свойствъ. Очевидно, что съ понятіемъ субстанціи связывается представленіе матеріи, которая, при свойственной ей косности, однако служитъ основаніемъ и носителемъ всякихъ жизненныхъ явленій. Вотъ почему многіе мыслители, при рѣшеніи вопроса объ основосущемъ, отбрасываютъ понятіе субстанціи, и первымъ основаніемъ всего признаютъ *дѣятельность*, нѣчто всецѣло живое, подвижное и измѣняющееся. Въ этомъ смыслѣ сказано у Гете: въ началѣ было *дѣло*, въ параллель изреченію въ Евангеліи Іоанна,—въ началѣ было *Слово* (Фавстъ Гёте). Какъ въ самомъ дѣлѣ допустить, чтобы въ абсолютномъ существѣ какая либо часть этого существа (соотвѣтствующая понятію субстанціи) не была всецѣло зависима отъ свободной его дѣятельности и проникнута ею, оставалась какъ бы постороннею для нея и ей чуждою? Но вѣдь это значило бы, что такая часть абсолютнаго существа, какъ не подлежащая собственной его свободѣ и дѣятельности, опредѣлена нѣкоторою посторонею для него силою; а такое предположеніе вноситъ противорѣчіе въ понятіе абсолютнаго существа. Съ другой стороны, какъ возможно допустить существованіе дѣятельности безъ дѣятеля, соотвѣтствующаго ей, однакожъ отъ нея отличнаго, какъ возможно, чтобы процессъ совершался самъ собою, не предполагая

для себя особаго производителя, который господствовалъ бы надъ самимъ процессомъ, совершая его, слѣдовательно былъ бы отъ него независимъ? Итакъ необходимо согласить два начала: *субстанцію* и *дѣятельность* такъ, чтобы вмѣсто двухъ было одно начало, но такое, которое удовлетворяло бы требованіямъ того и другого понятія, которое согласовалось бы со смысломъ тѣхъ двухъ понятій, не теряя при томъ своего единства. Шеллингъ въ позднѣйшій періодъ своей философіи допустилъ мысль о какомъ-то непостижимомъ, темномъ, безкачественномъ и неподвижномъ бытіи въ абсолютномъ, какъ основаніи, на которомъ утверждается и пребываетъ свѣтлая и свободная жизнь абсолютнаго. Но очевидно эта мысль разрушаетъ единство абсолютнаго, допускаетъ въ немъ непримиримое двойство. Тотъ же вопросъ у Гартмана такъ рѣшается: что собственно выражаетъ собою такъ называемая субстанція? Подъ этимъ именемъ должно разумѣть главнымъ образомъ нѣчто *единое*, а потому и неизмѣнное. Итакъ *единство*—вотъ главный признакъ субстанціи. Понятіемъ субстанціи требуется мыслить первое начало, какъ единое. Но единое вмѣстѣ съ тѣмъ должно быть и множественнымъ. А потому точное наименованіе абсолютнаго должно быть такое: оно есть *многообразно единое* (das Vieleinige).

Изъ абсолютно единаго, говоритъ Гартманъ, многое не можетъ произойти. Многое лишенное единства, также не можетъ сдѣлаться единымъ. Единое, которое существовало бы лишь подлѣ многаго, было бы только одно изъ многаго и число многаго возросло бы вслѣдствіе того на единицу (отъ n до n+1). Есть многое, есть и единство, по крайней мѣрѣ. въ смыслѣ реальнаго единства отношеній во многомъ. Слѣдовательно сущее уже первоначально должно быть *многоединымъ*, т. е., единымъ, заключающимъ въ себѣ множество въ качествѣ внутренняго разнообразія, такое многое, которое первоначальнымъ единствомъ объемлется и объединяется.

Первоначальное единство называется абсолютной *субстанціей*. А первоначальнымъ множествомъ слѣдуетъ признать *аттрибуты*, т. е., свойства субстанціи, въ которыхъ заключается ея *сущность*. Субстанція можетъ быть опредѣлена только

чрезъ указаніе и характеристику ея аттрибутовъ. Какіе же это аттрибуты? Различіе между аттрибутомъ и субстанціей, говоритъ Гартманъ, исчезаетъ, если признается только одинъ аттрибутъ, ибо аттрибуты могутъ различаться отъ субстанціи только такъ, какъ множество различается отъ единства. Чрезъ субстанцію объединяются аттрибуты, но если аттрибутъ одинъ, то нечего объединять. Поэтому, когда абсолютное опредѣляется какъ *мышленіе*, или какъ *воля*, то мышленіе и воля обращаются въ субстанцію, иначе—субстанція и аттрибутъ отождествляются. Нужно имѣть въ виду, что, какъ сказано выше, субстанція, по Гартману, представляетъ собою начало единства; иного признака субстанціи нѣтъ кромѣ того, что она есть единство; поэтому, для разграниченія субстанціи отъ аттрибутовъ, остается одно средство—допустить двоякое понятіе о единствѣ: съ одной стороны такъ какъ аттрибуты, въ противоположность субстанціи, представляютъ собою множество, а множество необходимо представлять состоящимъ изъ *единицъ*, то выходитъ, что единство есть элементъ множества, но съ другой стороны множество нуждается въ объединеніи, и начало, которымъ объединяется множество, также есть единство, но это уже иного рода единство, не элементарное, а общее; это единство цѣлости, а не единство части. Въ этомъ конечно смыслѣ Гартманъ говоритъ: первоначальное множество (аттрибутовъ) должно быть множествомъ независимо отъ единства, т. е., единство не слѣдуетъ ставить въ числѣ первоначально многаго какъ одно (изъ многаго), ибо единство должно обнимать собою множество, а не связывать съ собою, какъ единство, другую единицу, ибо и безъ того уже единица имѣетъ единство, и нѣтъ надобности возводить ее къ единству чрезъ присоединеніе къ началу единства. Отсюда-то и вытекаетъ, что кто признаетъ одинъ только аттрибутъ, тотъ полагаетъ этотъ аттрибутъ на мѣсто первоначальнаго единства, и слѣдовательно аттрибутъ отождествляетъ съ субстанціей. Т. е., аттрибуту должно быть свойственно лишь единство элементарное, единство части, чѣмъ предполагается множество аттрибутовъ, а не единство цѣлаго. Итакъ нельзя признать ни того,

что абслютное есть только умъ (мышленіе), ни того, что оно есть только воля (панлогизмъ и пантелизмъ).

Нельзя не замѣтить здѣсь же, что если и можно допустить количественныя опредѣленія въ отношеніи къ абсолютному, то по крайней мѣрѣ нельзя признать таковыя достаточными; гораздо важнѣе—опредѣленія качественныя. Чрезъ нихъ лучше и понятнѣе можетъ быть установлено различіе между субстанціей и аттрибутами. Такъ понятіемъ субстанціи, въ качественномъ отношеніи, выражается очевидно совершенная *независимость* бытія (если субстанція—абсолютная), или по крайней мѣрѣ независимость относительная (если субстанція—конечная). Аттрибуты субстанціи тѣмъ различаются отъ субстанціи, что въ отношеніи къ ней имъ свойственна зависимость и опредѣляемость, ибо если бы аттрибуты были также независимы, то, вмѣсто единства, получилось бы двойство началъ: субстанціи—одно начало, а аттрибуты—другое, или же пришлось бы въ такомъ случаѣ субстанцію лишить свойственной ей независимости. Пришлось бы напр. утверждать, что Богъ самъ не властенъ надъ своею волею, что она надъ нимъ самимъ господствуетъ съ характеромъ безусловной для него необходимости, и тоже самое признать относительно разума, между тѣмъ ничего недопустимаго не оказывается въ положеніи, что Богъ обладаетъ своею волею и своимъ разумомъ, ибо *свобода* и *независимость*—есть общій характеръ всего абсолютнаго существа или начала, а не той или иной его стороны; того или иного изъ свойствъ его. Мы увидимъ однакожъ, что Гартманъ не безъ основанія въ установленіи различія между субстанціей и аттрибутами оной предпочелъ опредѣленія количественныя и ими ограничился.

Первоначальное множество аттрибутовъ, такъ продолжаетъ онъ свое разсужденіе должно быть по крайней мѣрѣ *двойствомъ*. Субстанція различается отъ аттрибутовъ уже тѣмъ, что она есть *единство*, аттрибуты же составляютъ *многое*; между собою аттрибуты не могутъ различаться тѣмъ, что они собою представляютъ начало множества, ибо въ этомъ заключается ихъ равенство, а не различіе, т. е., количественное опредѣленіе для различенія аттрибутовъ одного отъ другаго не доста-

точно. Чтобы не совпадать другъ съ другомъ, они должны различаться существенно, т. е., такъ, чтобы *каждый изъ нихъ былъ тѣмъ, что другой не есть, и не могъ бы быть тѣмъ, что есть* другой. Слѣдовательно должно полагать, что аттрибуты состоятъ другъ къ другу въ отношеніи противоположности или *антитеза*, между тѣмъ какъ субстанція представляетъ къ ихъ антитезису первоначальное единство, или предшествующее ихъ различію *безразличіе*, и чрезъ то дѣлаетъ возможнымъ ихъ *синтезъ*.

Здѣсь, по поводу этого разсужденія Гартмана, самъ собою является вопросъ: почему непремѣнно должны всецѣло различаться другъ отъ друга аттрибуты, различаться до такой степени, что одинъ есть то, что другой не есть, и наоборотъ? Вѣдь аттрибуты принадлежатъ той же субстанціи, слѣд. должно быть въ нихъ нѣчто и общее; но Гартманъ, какъ увидимъ, не напрасно старается совершенно раздѣлить съ одной стороны аттрибуты отъ субстанціи, а съ другой и самые аттрибуты—другъ отъ друга.

Такъ какъ мы, говоритъ онъ далѣе, мыслимъ *многоединое*, и при томъ *логически* мыслимъ, то одинъ аттрибутъ можно опредѣлить какъ начало *логическое* (разумъ), другой же аттрибутъ въ сравненіи съ первымъ очевидно должно признать началомъ *нелогическимъ* (воля), а субстанція, какъ *безразличіе* логическаго и нелогическаго, должна быть внѣ этихъ началъ (über und hinter beiden steht), почему можетъ быть обозначена какъ начало *металогическое*. Очевидно, что такъ опредѣляются другой аттрибутъ, отличный отъ логическаго, и субстанція не сами по себѣ, а лишь съ точки зрѣнія логическаго начала (перваго аттрибута) и въ отношеніи къ нему; понятіе о второмъ аттрибутѣ, какъ началѣ нелогическомъ, есть только отрицательное, пограничное понятіе самаго логическаго начала, и то же должно сказать о субстанціи, какъ началѣ металогическомъ. Отношеніе логическаго начала къ другому аттрибуту есть отношеніе противоположности, а къ субстанціи тоже начало находится въ отношеніи единства. Чрезъ эти отношенія логическое начало какъ бы отрѣшается отъ себя (transcendiert sich selbst), не измѣняя однакожъ са-

мому себѣ (ибо опредѣляетъ другія начала соотвѣтственно самому себѣ).

Первоначальное единство и первоначальное множество во многоединомъ должны быть неизмѣнными, т. е., субстанція всегда должна быть субстанціей и аттрибуты аттрибутами; въ противномъ случаѣ получилось бы лишь единство безъ множества, либо множество безъ единства, т. е., измѣненіе какъ единства, такъ и множества было бы превращеніемъ того и другаго въ свою противоположность. Равнымъ образомъ и различіе аттрибутовъ всегда должно оставаться неизмѣннымъ, ибо иначе двойство ихъ уничтожилось бы. При этомъ неизмѣняемость субстанціи и аттрибутовъ должно понимать не въ смыслѣ логической необходимости,—такъ какъ для началъ нелогическаго и металогическаго логическая необходимость никакого значенія не имѣетъ, а просто какъ данную въ дѣйствительности, какъ такое *фактически необходимое* условіе, безъ котораго невозможно изъясненіе міра. Правда, неизмѣняемость есть тожество, а тожество — логическій законъ; но не самое тожество, а только *требованіе тожества*, въ виду противорѣчія, которымъ это требованіе вызывается,—вотъ что называется логическимъ закономъ: логическое начало противится всякому измѣненію, всякому нарушенію тождества, хотя бы въ видѣ временнаго состоянія. Спрашивается: откуда же перемѣны, происходящія повсюду въ дѣйствительности?

Отъ субстанціи не можетъ исходить никакая перемѣна, ибо, будучи единствомъ, она на дѣлѣ неизмѣняема; логическое начало также не можетъ быть источникомъ перемѣнъ, ибо, и по сущности своей, это начало неизмѣняемо (т. е., какъ аттрибутъ субстанціи), равно и всякое содержаніе этого начала, пока ограничено самимъ собою, должно отличаться логическимъ постоянствомъ. Начало нелогическое, по *сущности* своей (какъ аттрибутъ), тоже неизмѣняемо, но не таково оно въ другомъ отношеніи, въ своихъ *состояніяхъ*, ибо такъ какъ это начало не есть логическое, то логическій законъ тождества не простирается на него. Поэтому, при *фактической* [1])

[1]) Неизмѣняемость начала нелогическаго называется *фактическою* для различенія оной отъ неизмѣняемости въ силу логической необходимости, каковая необходимость нелогическому, а также металогическому началамъ не должна быть свойственна.

неизмѣняемости въ своей сущности, оно можетъ измѣняться въ состояніяхъ своихъ. Въ предѣлахъ начала нелогическаго можетъ такимъ образомъ выступить антилогическое нетожество съ собою, при существенномъ металогическомъ (т. е., фактическомъ) тождествѣ. При этомъ начало нелогическое, относительно своихъ проявленій и дѣйствованія въ нихъ, не подчинено никакимъ законамъ, ибо это были бы законы нелогическіе, а подобные законы не мыслимы, какъ заключающіе въ себѣ противорѣчіе: законъ требуетъ постоянства дѣйствованія, т. е., логическаго тождества съ собою, а отсутствіе такого тождества съ собою и составляетъ именно *нелогичность* (Alogicitat) начала нелогическаго.

Итакъ, перемѣна можетъ происходить только отъ начала нелогическаго. Но осуществляетъ ли нелогическое начало эту возможность,—на такой вопросъ не можетъ быть логическаго отвѣта, а только на основаніи опыта мы можемъ разрѣшить его. Такъ какъ въ дѣйствительности измѣняемость есть, то, очевидно, начало нелогическое употребляетъ въ дѣло свою способность—при своемъ существенномъ фактическомъ тождествѣ, приходить въ состояніе нетождества съ собою, т. е., первоначальное свое состояніе превращать въ противоположное. Теперешнее состояніе нелогическаго начала. открывающееся въ перемѣнахъ міроваго процесса, есть состояніе дѣятельности; поэтому чтобы объяснить это состояніе, слѣдуетъ предположить, что первоначальное состояніе было противоположное, т. е., было состояніемъ покоя. „Свободный переходъ отъ покоя къ дѣятельности, который происходитъ самъ собою и изъ себя, безъ всякой предшествующей ему перемѣны, которая могла бы дѣйствовать какъ мотивъ, мы называемъ *иниціативою*, а способность къ иниціативѣ—активною способностью“. Такова положительная сущность нелогическаго начала,—которой недостаетъ началу логическому. Логическое начало, въ своемъ равенствѣ себѣ самому, лишено иниціативы, свободы, активности, мощности (ohne Vermögen), т. е., пассивно и немощно. Логическое начало есть послѣднее основаніе всякой *необходимости*, а могущество есть основаніе *свободы*, ибо *иниціатива безъ всякаго основанія* есть свобода. „Эту позитивную сущ-

ность нелогическаго аттрибута я, по примѣру многихъ другихъ метафизиковъ, называю *волею,* хотя дѣло не въ названіи; важно, чтобы было признано понятіе имъ обозначаемое".

Теперь, когда установлено понятіе объ аттрибутахъ субстанціи, представляющихъ собою начало первоначальнаго множества (какъ субстанція есть первоначальное единство), требуется объяснить уже не первоначальное, а дальнѣйшее множество. Аттрибуты—это свойства, но отъ свойствъ должно различать ихъ состоянія, видоизмѣненія, переходящія въ необозримое множество явленій. Спрашивается: какимъ образомъ можетъ быть изъяснено изъ двухъ аттрибутовъ логическаго и нелогическаго, изъ разума и воли—это дальнѣйшее множество, которое можно назвать множествомъ *модальнымъ,* если понимать его, какъ видоизмѣненіе первоначальнаго множества, или же множествомъ *монадологическимъ.* если допустить бытіе монадъ, но въ послѣднемъ случаѣ о происхожденіи этого дальнѣйшаго множества не можетъ быть рѣчи.

Само по себѣ логическое есть только возможность примѣненія его къ содержанію, данному внѣ логическаго начала. При этомъ приложеніи логическое начало конечно раскрываетъ разнообразіе логическихъ формъ и можетъ быть приложено затѣмъ также къ этимъ раскрытымъ формамъ, вслѣдствіе чего кажется, будто логическое начало можетъ быть примѣняемо въ чистомъ видѣ къ себѣ самому. На самомъ же дѣлѣ и самыя формы логическія, которыя логическое начало содержитъ въ себѣ, какъ простую лишь возможность, могутъ быть извлечены изъ него только чрезъ нѣчто данное внѣ логическаго начала. Если бы логическое начало могло *само по себѣ* выступить изъ состоянія покоящагося единства, то оно въ такомъ случаѣ нарушило бы тождество своего состоянія, т. е., учинило бы то самое, что свойственно только нелогическому началу и что дѣлаетъ это начало нелогическимъ; различіе аттрибутовъ такимъ образомъ уничтожилось бы. Логическія формы сами по себѣ пусты и способность къ существованію пріобрѣтаютъ только чрезъ содержаніе, къ которому онѣ прилагаются и котораго сами онѣ дать себѣ не могутъ. Слѣдовательно, логическій формальный принципъ самъ собою никогда не можетъ

сдѣлаться логическою идеей (какъ это происходитъ въ философіи Гегеля), ибо принципъ тотъ самъ пустъ, идея же есть полное, абсолютно конкретное (τὸ πλήρωμα). Модальное же множество допустимо только въ видѣ внутренняго разнообразія, свойственнаго абсолютно конкретному. Итакъ изъ чисто логическаго начала не можетъ быть выведено ни множество, ни конкретное нѣчто. Философія Гегеля можетъ служить свидѣтельствомъ того, что такая задача неразрѣшима.

И изъ другого начала,—нелогическаго, взятаго въ отдѣльности, также невозможно вывести модальнаго множества. Модальное множество есть не что иное, какъ множество *индивидуальностей*, частныхъ и единичныхъ формъ бытія; но въ индивидуальностяхъ свобода и активность сама уже является ограниченною и зависимою, т е., является уже элементомъ производнымъ, а не производящимъ. Абсолютная свобода допустима только въ абсолютномъ, а не въ индивидуальномъ бытіи. Допустить же, что въ самомъ началѣ, т. е., сама абсолютная свобода, не имѣющая никакого основанія, первичная неограниченная активность, для происхожденія изъ нея индивидуальности, должна быть раздѣленною на множество иниціативъ (хотѣній), значитъ сразу предположить то, что требуется объяснить и вывести. Если признать совѣчность абсолютному началу, т. е., абсолютной субстанціи, индивидуальныхъ формъ бытія ея, то модальный характеръ индивидуальностей чрезъ то уничтожается, т. е., индивидуальности окажутся въ такомъ случаѣ вѣчными, а не временными, постоянными, а не перемѣнными видами бытія. Абсолютная, первичная воля, которая, какъ начало всеобщее, такъ же безсодержательна и пуста, какъ и логическій формальный принципъ, не можетъ очевидно сама собою, безъ чужой помощи, произвести, т. е., выдѣлить изъ себя, никакихъ разностей (дифференцироваться). Какъ логическое начало можетъ раздѣлиться на множество различныхъ логическихъ формъ только при томъ условіи, когда изъ области лежащей внѣ логическаго начала представляется нѣчто, къ чему можетъ себя примѣнить это начало, такъ и абсолютная воля, чтобы могла раздѣлиться на частныя хотѣнія, нуждается для этого въ содержаніи независимомъ отъ нея, которое за-

ключало бы въ себѣ внутреннее разнообразіе. Характеръ такъ же различается отъ воли, какъ идея различается отъ начала логическаго. Поэтому какъ логическое само собою не можетъ дорости до идеи, такъ и воля не можетъ сама изъ себя образовать опредѣленнаго характера.

Если такимъ образомъ нельзя вывести модальнаго множества изъ одного аттрибута, то остается выводить его изъ *взаимодѣйствія* обоихъ аттрибутовъ. Не трудно допустить, что воля можетъ расчлениться на множество отдѣльныхъ хотѣній, если предлежитъ ей въ качествѣ необходимаго для нея содержанія идея, расчлененная на множество другихъ идей. Но надо знать, какъ можетъ произойти такая идея, ибо логическое само по себѣ не можетъ ею сдѣлаться. Значитъ, нужно сдѣлать выводъ прежде всего содержательной идеи изъ формально логическаго начала, взятаго въ отношеніи его къ началу нелогическому, и затѣмъ требуется показать происхожденіе внутренняго разнообразія въ самой абсолютной идеѣ.

Чтобы сдѣлать, насколько то возможно, понятнымъ дальнѣйшее разсужденіе Гартмана, для этого считаемъ нужнымъ замѣтить слѣдующее.

Извѣстно, что Гегель, полагая сущность мірового бытія въ разумѣ (начало логическое), пытался представить всю міровую дѣйствительность въ видѣ постепенно изъ себя развивающагося мышленія,—ибо мышленіе есть собственная дѣятельность разума,—и для того требовалось показать, какимъ образомъ различныя формы дѣйствительности, въ качествѣ моментовъ мышленія, съ логическою необходимостію вытекаютъ въ послѣдовательномъ порядкѣ одинъ изъ другого. Такова была задача. Разумѣется, что задача эта могла быть выполнена самымъ несовершеннымъ образомъ; оказалось на дѣлѣ много искусственнаго, непонятнаго и прямо ложнаго. Одно только было ясно, что чисто логическій выводъ дѣйствительности невозможенъ. Поэтому Шопенгауеръ наоборотъ смотритъ на дѣйствительность, какъ на произвольную и случайную, слѣдовательно, чуждую всякой логической необходимости, игру слѣпой и ничѣмъ неограниченной воли. Онъ, правда, находитъ, что вещи образованы по идеямъ, ибо существуютъ въ природѣ родовые и

видовые типы, но между волею, которая составляетъ первое основаніе дѣйствительности, и идеями нѣтъ никакой связи, и дѣйствительность все же оказывается, не смотря на идеи, непонятною и случайною. Гартманъ, повидимому, избираетъ средній путь между крайностями, какъ онъ выражается, *панлогизма* Гегелевскаго и *пантелизма* Шопенгауеровскаго. На дѣйствительность онъ смотритъ, какъ на послѣдствіе взаимодѣйствія двухъ началъ,—*логическаго* и *нелогическаго*. Такой взглядъ на дѣйствительность, кромѣ того что даетъ возможность привести ко взаимному соглашенію принципы философіи Гегеля и Шопенгауера, сближаетъ философію Гартмана съ системами Спинозы и Шеллинга, ибо логическое начало очевидно есть *идеальное*, а начало нелогическое это начало *реальное*. По философіи же Шеллинга абсолютное есть тождество или единство идеальнаго и реальнаго; равно и по философіи Спинозы субстанція, будучи *единою*, по своимъ существеннымъ свойствамъ (аттрибутамъ) *двойственна*, ибо есть существо мыслящее (идеальное) и вмѣстѣ протяженное (реальное).

Принимая во вниманіе реальную сторону дѣйствительности, слѣдуетъ допустить соотвѣтственный этой сторонѣ и способъ изъясненія,—это именно простое указаніе на свидѣтельство опыта. Извѣстно, что Гартманъ предпринялъ изложить основаніе своей философіи прежде всего въ видѣ положеній и выводовъ, добытыхъ посредствомъ индуктивнаго метода. Съ этимъ согласно и то, что Гартманъ такъ широко, какъ ни одинъ философъ, пользуется свѣдѣніями изъ области естествознанія. Но съ другой стороны, насколько въ образованіи дѣйствительности участвуетъ начало логическое—идеальное, слѣдовало рядомъ съ простою ссылкою на данные опыта, допустить также и чисто логическій выводъ нѣкоторыхъ положеній: исходя изъ нѣкотораго предположенія, надлежитъ выводить слѣдствія, съ необходимостію вытекающія изъ этого предположенія; а потому, не ограничиваясь простымъ указаніемъ на то, что дано въ опытѣ, слѣдовало показать и логическую необходимость нѣкоторыхъ, по крайней мѣрѣ, изъ таковыхъ данныхъ, именно тѣхъ, которые должны быть отнесены къ логическому началу. Такимъ смѣшаннымъ,—частію эмпирическимъ, а частію логи-

ческимъ, или иначе діалектическимъ, методомъ Гартманъ пользуется какъ вообще въ своей философіи, такъ и въ рѣшеніи поставленной выше задачи—представить происхожденіе формъ и явленій дѣйствительности изъ взаимодѣйствія двухъ началъ или аттрибутовъ: логическаго и не логическаго.

У Гегеля переходъ отъ абстрактнаго безсодержательнаго понятія *бытія* къ конкретной и многосодержательной абсолютной *идеѣ* совершается постепенно, самъ собою, единственно вслѣдствіе діалектическаго самораскрытія означеннаго понятія. Гартманъ такое превращеніе чисто формальнаго, слѣдовательно безсодержательнаго логическаго начала (у Гегеля этому началу соотвѣтствуетъ мышленіе, которое мыслитъ себя просто какъ бытіе, какъ бытіе чистое,—мышленіе безсодержательное, формальное) въ конкретную идею признаетъ не возможнымъ безъ содѣйствія иного начала,—нелогическаго, т. е., воли. Только при посредствѣ воли, логическое начало изъ формальнаго преобразуется въ полносодержательную конкретную *идею*. Какимъ же образомъ? Очень просто. Воля самопроизвольно (на то она есть воля) дѣлаетъ переходъ изъ первобытнаго своего состоянія покоя въ состояніе дѣятельности, а чрезъ то самое нарушается субстанціальное единство воли съ началомъ логическимъ; послѣднее, вслѣдствіе того оказывается вынужденнымъ проявить себя въ извѣстномъ, свойственномъ ему дѣйствіи, именно—выступить противъ воли, и требовать отъ нея возвращенія къ первобытному своему состоянію тождества, какъ субстанціальнаго тождества, или единства съ началомъ логическимъ, такъ и модальнаго (т. е., тождества того состоянія покоя, въ которомъ воля сначала пребывала). Извѣстно, что свойственный логическому началу формальный законъ есть законъ тождества. Поэтому логическое начало дотолѣ остается безмятежнымъ, невозмутимымъ, пока сохраняется тождество его во первыхъ съ волею, съ началомъ нелогическимъ (тождество субстанціальное), а во вторыхъ съ самимъ собою (тождество состоянія). Коль скоро же воля нарушила это первобытное тождество, то послѣднее уже не есть болѣе свойство, а становится *требованіемъ*, подлежащимъ осуществленію, и логическое начало получаетъ такимъ образомъ характеръ идеальный: оно уже не есть болѣе начало

формальное, а *идея,* ибо выражаетъ собою *цѣль*, то что должно быть, противоположное тому, что есть. Вотъ какимъ образомъ логическое начало преобразуется въ конкретную полносодержательную идею. Логическое начало, разсуждаетъ Гартманъ, само по себѣ есть простая возможность формъ, чисто пассивная. Чтобы эта возможность проявилась въ дѣйствіи, для этого логическое начало должно быть къ тому вынуждено чрезъ другое начало—нелогическое, которое вмѣстѣ съ тѣмъ доставляетъ логическому началу и необходимое для примѣненія его формъ—содержаніе. Пока начало нелогическое пребывало въ своемъ существенномъ тождествѣ съ собою, не нарушая тождества и своего состоянія (Гартманъ различаетъ тождество сущности и тождество состоянія), то начало логическое находилось съ нимъ въ субстанціальномъ единствѣ. Когда же начало нелогическое начинаетъ дѣйствовать антилогически (разумѣется произвольный переходъ отъ покоя къ дѣйствію, который не можетъ быть инымъ, какъ только антилогическимъ, ибо производится началомъ противоположнымъ логическому), и чрезъ то вынуждаетъ реакцію со стороны начала логическаго, то и для этого послѣдняго начала нарушается субстанціальное его единство съ другимъ началомъ: оно тогда вступаетъ въ отношеніе спора и противленія другому началу. Противоположность двухъ аттрибутовъ ведетъ къ двоякому противленію (Widerstreit) *внутри* каждаго аттрибута,—къ логически *идеальному*—въ логическомъ аттрибутѣ, и къ волюнтарно—*реальному* въ—нелогическомъ, но не къ взаимодѣйствію между обоими аттрибутами, не ко взаимному спору ихъ *между* собою. Въ самомъ дѣлѣ, хотя логическое начало въ самомъ себѣ и опредѣляетъ, что антилогическаго не должно быть, но дать этому своему опредѣленію реальное значеніе не въ состояніи, ибо лишено силы (будучи безвольнымъ) *реально* бороться противъ воли: волѣ можетъ противодѣйствовать и побѣждать ее только воля же. Логическое стремится конечно къ тому, чтобы нелогическое начало привести въ его первоначальное состояніе тождества съ самимъ собою,—почему логическое начало теперь есть *постулятъ тождества.* Но не слѣдуетъ смѣшивать этотъ логическій постулятъ съ волею.

Напротивъ онъ соотвѣтствуетъ *сужденію*, которое говоритъ, что съ логической точки зрѣнія противорѣчащаго не должно быть, что таковое съ необходимостію должно быть *отрицаемо*. Итакъ то, что требуется логическимъ началомъ, имѣетъ чисто *теоретическій* характеръ: требованіе тождества есть не болѣе, какъ *идея*. Это абсолютная *цѣль*—самое первоначальное примѣненіе логическаго формальнаго принципа къ началу нелогическому, сдѣлавшемуся антилогическимъ,—чрезъ произвольное выступленіе изъ состоянія покоя. А цѣль есть первая категорія, высочайшая для насъ, чрезъ которую *формально* логическій принципъ преобразуется въ опредѣленно *содержательный*. Осуществленіе же этой цѣли не можетъ быть дѣломъ логическаго начала, а достижимо только чрезъ раздвоеніе воли въ себѣ самой. Но прежде чѣмъ говорить объ осуществленіи идеи, мы должны выяснить значеніе самой этой идеи.

Разнообразіе въ логическомъ началѣ само собою вытекаетъ изъ того, что, для осуществленія цѣли, необходимы *средства*. Самое осуществленіе цѣли есть дѣло, какъ сказано, начала нелогическаго, т. е., воли. Однако, помимо осуществленія, логическое начало, вмѣстѣ съ идеею цѣли, должно заключать въ себѣ внутреннее разнообразіе представляемыхъ средствъ, и это есть то, что называется *міромъ идеальнымъ*. Что касается отношенія логическаго начала, въ качествѣ абсолютной цѣли, связанной съ многообразнымъ представленіемъ средствъ,—къ началу нелогическому, то это отношеніе такъ опредѣляется. Какъ абсолютная идея, логическое начало есть отраженный образъ (Spiegelbild) другого,—нелогическаго начала, субстанціально соединеннаго съ началомъ логическимъ. Сама идея, какъ образъ, заключена въ началѣ логическомъ, но по *содержанію* своему имѣетъ отношеніе къ иному началу, т. е., отражаетъ въ себѣ трансцендентное отношеніе, восходящее надъ нимъ, и простирающееся на другое начало. Въ этомъ смыслѣ абсолютную идею должно признать идеальнымъ продуктомъ обоихъ началъ—логическаго и не логическаго,—*идеальнымъ*, а не *реальнымъ*, ибо идея заключена въ началѣ логическомъ и есть логическая идея [1]). Если бы идея была исключитель-

[1]) Что составляетъ *идея* абсолютная въ отношеніи къ логическому началу, то самое есть абсолютный *характеръ* для начала нелогическаго, т. е, воли. Это ея

нымъ продуктомъ одного формально логическаго начала, тогда можно бы было сказать, что оно нарушило тождество своего состоянія, совершивъ переходъ отъ покоя чистой возможности въ безпокойство (in die Unruhe) идеальной дѣятельности, слѣдовательно само совершило бы нелогическій, то есть, произвольный поступокъ. Напротивъ если идея—продуктъ двухъ факторовъ, логическаго и нелогическаго, тогда нелогическая примѣсь идеи должна быть отнесена на счетъ нелогическаго фактора ея происхожденія, а логическій факторъ долженъ быть свободенъ отъ укора въ нелогическомъ поведеніи, т. е., въ произвольномъ нарушеніи тождества своего состоянія. Такимъ образомъ начало логическое зависимо отъ воли въ совершеніи перехода изъ состоянія покоя къ дѣятельности, т. е., въ отношеніи иниціативы дѣйствій. Собственно же принадлежащимъ волѣ дѣломъ, какъ сказано, слѣдуетъ признать осуществленіе абсолютной идеи. Въ чемъ же оно состоитъ и что для него требуется? Прежде всего началомъ логическимъ отрицается двойство, произведенное волею. Но логическое начало, какъ абсолютно безсознательное (т. е., въ первоначальномъ своемъ состояніи), не способно ни къ какому отрицанію въ собствен-

---

дальнѣйшій продуктъ и выраженіе. *Абсолютная* идея заключена въ логическомъ началѣ, однако имѣетъ отношеніе къ началу нелогическому, будучи идеальнымъ отраженіемъ этого начала, подобно тому характеръ, хотя содержится въ началѣ нелогическомъ, но отражаетъ въ себѣ металогическое отношеніе воли къ своему содержанію, т. е, къ идеѣ. Но тогда какъ идея производится самимъ логическимъ началомъ, хотя и подъ условіемъ отношенія этого начала къ другому началу, т. е., къ волѣ, абсолютный характеръ производится не чрезъ *само* опредѣленіе воли, а чрезъ опредѣленіе ея другимъ началомъ, именно абсолютной идеей, составляющей ея содержаніе. Въ этомъ отношеніи воля зависима отъ начала логическаго, но за то переходъ изъ состоянія покоя къ состоянію дѣятельности совершается ею чрезъ *самоопредѣленіе*, между тѣмъ какъ логическое начало къ такому переходу вынуждается волею. Слѣдовательно воля зависима отъ разума въ отношеніи содержанія, а разумъ зависитъ отъ воли въ отношеніи иниціативы дѣйствія. Въ ограниченномъ индивидуумѣ, говоритъ Гартманъ, характеръ индивидуальной воли опредѣляется чрезъ индивидуальную идею (которую родовая идея заключаетъ въ себѣ) и образно можетъ быть названъ рефлексомъ этой идеи въ индивидуальной волѣ, направленной на осуществленіе ея; самая же идея (индивидуальная) не опредѣляется обратно чрезъ индивидуальную волю и не можетъ быть названа рефлексомъ ея въ разумѣ индивидуальномъ; индивидуальная идея опредѣляется положеніемъ ея въ системѣ идей, обнимаемыхъ абсолютной идеей, иначе—расчлененіемъ этой идеи на множество другихъ идей.

номъ смыслѣ, отрицаніе можетъ произойти только въ *сознаніи*. Слѣдовательно, должно быть произведено сознаніе какъ средство къ цѣли—отрицанія воли. Сознаніе же возможно только въ ограниченномъ индивидуумѣ. Значитъ, какъ средство къ цѣли, необходимы конечныя монады, и таковыхъ должно быть много, дабы они могли быть достаточно сильными. Такимъ образомъ модальное множество (кромѣ аттрибутивнаго) оказывается необходимымъ средствомъ къ абсолютной цѣли. Въ каждомъ индивидуальномъ сознаніи долженъ отражаться прочій міръ индивидуумовъ въ видѣ представленій, слѣдовательно должно быть множество заключенныхъ въ монадѣ явленій (представленій), иначе высшее развитіе сознанія и возможность духовнаго общенія между индивидуумами, посредствомъ общей всѣмъ имъ воли, были бы невозможны [1]).

Итакъ вотъ условія осуществленія абсолютной идеи: существованіе множества индивидуальностей (монадъ), бытіе въ нихъ сознанія и многообразіе представленій въ сознаніи. Бытіе индивидуальностей предполагаетъ распредѣленіе абсолютной идеи на множество частныхъ идей (родовыя и видовыя идеи); иначе абсолютная высочайшая цѣль естественно распадается на множество частныхъ цѣлей. Сообразно съ тѣмъ всеобщая воля въ каждомъ отдѣльномъ индивидуумѣ является ограниченною, индивидуальною волею, зависимою отъ индивидуальной идеи, какъ самая эта идея зависима отъ цѣли или идеи универсальной.

Какъ же возможно существованіе множества индивидуальностей, одаренныхъ сознаніемъ и способныхъ имѣть представленія (безъ чего невозможно осуществленіе абсолютной идеи), при существованіи всеобщей воли и всеобщаго разума, при единствѣ обсолютнаго начала, субстанціи, которую Гартманъ опредѣляетъ, какъ безсознательное?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ, по признанію самого Гартмана, составляетъ главную трудность для всякой монистической философіи. Трудность эта всегда была причиною поворота отъ *монизма* къ реалистическому *плюрализму* въ исторіи филосо-

[1]) Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik, 108 Band. 2 Heft (1896). Die letzten Fragen d. Erkenntnistheorie und Metaphysik Von Eduard von Hartmann. s. 220—229.

фіи. Гартманъ пытается рѣшить означенный вопросъ такъ, чтобы философія его была примиреніемъ и объединеніемъ монизма и плюрализма. Прежде всего онъ полагаетъ единую абсолютную субстанцію. Если бы единство субстанціи состояло въ томъ, что ей принадлежитъ одно какое либо качество напримѣръ, воля или умъ (мышленіе), то свойство субстанціи въ такомъ случаѣ не различалось бы отъ субстанціи, совпадало бы съ нею. Между тѣмъ мы необходимо различаемъ свойство, иначе—аттрибутъ, субстанціи отъ самой субстанціи, а такъ какъ субстанція—едина, и единство есть отличительный ея признакъ, то понятно, что свойство можетъ различаться отъ субстанціи только какъ начало *множества*, а отсюда слѣдуетъ, что должно быть много прежде всего самихъ свойствъ субстанціи,—по крайней мѣрѣ *два*. Это первая степень множества. Какъ субстанція познается чрезъ свои аттрибуты, въ которыхъ заключается ея сущность и бытіе которыхъ, слѣдовательно, нераздѣльно съ бытіемъ субстанціи,—столь же безначально и безконечно какъ и бытіе субстанціи,—такимъ же точно образомъ каждый аттрибутъ открывается въ неограниченномъ множествѣ своихъ *явленій*. Уже свойства субстанціи отличаются отъ нея своею множественностію, еще въ большей степени множественностію своею различаются явленія каждаго аттрибута отъ самаго аттрибута. Аттрибутовъ субстанціи два: разумъ и воля,—начало логическое и начало нелогическое. Поэтому должно быть и два порядка явленій: а) *Представленія*, составляющія область разума; это явленія субъективныя. Ограниченіе этого рода явленіями всего бытія составляетъ сущность *идеализма*. Въ особенности трансцендентальный идеализмъ не признаетъ иныхъ явленій кромѣ идеальныхъ, заключающихся въ субъективныхъ представленіяхъ. b) *Акты воли*, это явленія реальныя и объективныя; основными условіями таковыхъ явленій служатъ пространство и время, т. е., каждый актъ воли есть единство, пунктъ, опредѣляемый *мѣстомъ* въ пространствѣ въ ряду такихъ же единствъ. Это суть *атомы*—простѣйшіе элементы матеріи. Такъ какъ каждый атомъ опредѣляется мѣстомъ въ пространствѣ, имъ занимаемымъ, то единственно возможный родъ измѣненій атомовъ состоитъ въ перемѣщеніи, иначе въ

движеніи; поэтому атомы опредѣляются столько же временемъ (по своимъ состояніямъ), какъ и пространствомъ. Напротивъ, явленія субъективныя, именно—*представленія* отъ пространства независимы. Изъ этихъ двухъ родовъ явленій—идеальныхъ и реальныхъ,—послѣднія, т. е., акты воли или *атомы* матеріи, должно признать предшествующими явленіямъ идеальнымъ. Дѣйствительно, если бы воля и умъ, или иначе, начала нелогическое и логическое, какъ аттрибуты субстанціи, всегда пребывали въ состояніи неизмѣннаго, тождественнаго покоя, въ такомъ случаѣ не было бы никакихъ явленій, иначе модусовъ; было бы только *аттрибутивное* множество, но не было бы множества *модальнаго*. Начало логическое само собою никогда и не вышло бы изъ состоянія простого безразличія, тождества; ибо иниціатива несвойственна этому началу. Иниціатива—принадлежность воли. Поэтому воля прежде всего, вполнѣ *самопроизвольно*, слѣдовательно *безъ всякаго мотива*,—нарушаетъ состояніе покоя и непосредственно переходитъ во множество отдѣльныхъ актовъ, различающихся между собою только *пространствомъ* и *временемъ*. Дѣятельность воли *по мотивамъ*, дѣятельность мотивированная есть не первоначальная, а дальнѣйшая; таковою она можетъ быть только въ сложныхъ, одаренныхъ сознаніемъ индивидуумахъ, т. е., въ организмахъ, слагающихся изъ множества *атомовъ*,—этихъ первичныхъ актовъ воли, способныхъ уже имѣть представленія, которыя и служатъ мотивами для дальнѣйшихъ актовъ воли. Первоначальные акты воли могутъ быть только не мотивированными и *безсознательными*. Поэтому и сама абсолютная субстанція опредѣляется, какъ *начало безсознательное* и просто называется у Гартмана *Безсознательнымъ*. Необходимый органъ сознанія—мозгъ существуетъ только въ сложныхъ организмахъ. Но какъ же согласить съ этими выводами то, что логическое начало, такъ же какъ и нелогическое, т. е., воля, признается аттрибутомъ субстанціи, т. е., свойствомъ ея, отъ нея нераздѣльнымъ и совѣчнымъ ей, слѣд. столь же первоначальнымъ, какъ и сама воля? Необходимо очевидно допустить существованіе безсознательныхъ представленій, предшествующихъ сознательнымъ, и столь же первоначальныхъ, какъ

и первичные акты воли. Вѣдь подъ безсознательнымъ Гартманъ разумѣетъ единство воли и представленія. Инстинкты у животныхъ, разнообразныя проявленія цѣлесообразности въ природѣ—все это Гартманъ признаетъ фактами, свидѣтельствующими о существованіи безсознательныхъ представленій и общую характеристику ихъ выражаетъ названіемъ *ясновидѣнія*. Мозгъ—необходимое условіе возникновенія не представленій вообще, а только *сознательныхъ* представленій, слѣдовательно самаго *сознанія*.

Какъ же въ такомъ случаѣ возможна произвольность, немотивированность первичныхъ актовъ воли? Если логическое начало такъ же есть необходимый аттрибутъ субстанціи, какъ и воля, если рядомъ съ первичными актами воли должны быть безсознательныя представленія, *столь же первобытныя*, то, очевидно, и для первоначальныхъ актовъ воли соотвѣтствующіе имъ представленія должны служить опредѣляющими ихъ мотивами. Въ такомъ случаѣ не оказывается вовсе иниціативы, признаваемой принадлежностію воли и ея отличительной чертой. Вмѣстѣ съ тѣмъ невозможенъ и выводъ модальнаго множества. Вмѣсто вывода, приходится признать модальное множество столь же первоначальнымъ, какъ и множество аттрибутивное. Здѣсь очевидно мы наталкиваемся на ахиллесову пяту Гартмановой діалектики, вообще слабой и поверхностной.

По здравому разсужденію аттрибуты, т. е., свойства субстанціи должны быть нераздѣльны съ нею, а равно и между собою. Но при такомъ условіи не могла бы начаться никакая перемѣна. Вѣдь субстанція не измѣняема; логическое начало также не можетъ быть источникомъ перемѣнъ, ибо *тождество*, слѣд. неизмѣняемость есть законъ необходимо присущій этому началу. Если бы воля всегда оставалась въ согласіи и единеніи съ началомъ логическимъ, то и она также должна была бы всегда оставаться неизмѣнною. По Шопенгауеру воля вполнѣ самостоятельна и ни отъ чего независима, разсудокъ, какъ область представленій, служащихъ для воли мотивами, есть *произведеніе* воли, слѣдовательно зависимость воли отъ разсудка наступаетъ *впослѣдствіи*, первоначально же она абсолютно свободна, и потому ничто не препятствуетъ произвольному ея дѣйствованію въ началѣ. Гартманъ, стараясь быть

свободнымъ отъ всякихъ исключительныхъ односторонностей, долженъ былъ признать разсудокъ столь же первобытнымъ свойствомъ бытія, какъ и волю. Для того же, что бы воля совершенно свободно, точнѣе, произвольно могла произвести перемѣну, для этого ничего болѣе не оставалось кромѣ страннаго, но неизбѣжнаго предположенія, что воля *отдѣлилась* отъ разсудка—начала логическаго, и тѣмъ произвела *раздвоеніе*, *раздоръ* въ субстанціи. Предположеніе это по истинѣ странное: вмѣсто единой субстанціи получается на дѣлѣ два взаимно соперничествующихъ начала; вмѣсто абсолютнаго—*Ормуздъ и Ариманъ*. Такая метафизика конечно не согласуется съ духомъ христіанскаго ученія, которое не ставитъ на равную степень добро и зло, порядокъ и безпорядокъ, цѣлесообразное и противное тому, но и съ точки зрѣнія чисто философской нельзя не признать ее ложною и лишенною всякаго значенія. Что могъ сдѣлать Гартманъ при такомъ положеніи дѣла? Нужно было очевидно, сколько возможно, смягчить и затушевать странность означеннаго выше предположенія, которое для него было такъ необходимо. Не иную, какъ эту именно цѣль имѣютъ въ виду всѣ разнообразныя разъясненія и разсужденія, которыми, какъ мы видѣли, обставляется у Гартмана названное выше основное предположеніе его философской системы. Прежде всего онъ стремится разъединить, какъ можно болѣе, нелогическое начало отъ логическаго въ самомъ опредѣленіи того и другого, говоря, что одно изъ нихъ есть то, что другое не есть и наоборотъ. „Кто, говоритъ Гартманъ, подобно Шеллингу и Гегелю, въ логическое начало влагаетъ особенную волю, тотъ дѣлаетъ такую же погрѣшность въ обратномъ смыслѣ, какъ и тотъ, кто, подобно Шопенгауеру, влагаетъ въ волю характерно логическую опредѣленность, а слѣдовательно идею“ [1]). Мы же должны сказать, что несравненно болѣе погрѣшаетъ тотъ, кто, подобно Гартману, совершенно разъединяетъ логическое начало и волю, признавая вмѣстѣ съ тѣмъ и то и другое свойство аттрибутами *единой* субстанціи.

[1]) Wer, wie Schelling und Hegel, in das Logische als solches einen besonderen Willen hineinlegt, begeht denselben Fehler in umgekehrtem Sinne, wie derienige, welcher, wie Schopenhauer in den Willen als solchen charakterologische Bestimmtheit und damit Idee hineinlegt. Zeitschrift fur Philos. u. philos. kritik. 108 Bd. 2 Heft (1896) s 232

Далѣе, Гартманъ говоритъ о спорѣ и противленіи,—вслѣдствіе раздвоенія, произведеннаго произвольнымъ дѣйствіемъ воли,—какъ о состояніи *внутреннемъ*, заключенномъ внутри каждаго аттрибута, а не происходящемъ между ними, или среди нихъ. Но это нисколько не измѣняетъ сущности дѣла, а если мы возьмемъ во вниманіе то положеніе Гартмана о логическомъ началѣ, что это начало есть *отраженный образъ* начала нелогическаго, то получается очевидная нелѣпость: логическое начало состоитъ въ спорѣ съ началомъ нелогическимъ, противится ему, отрицаетъ его, и вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ его отраженіе,—образъ. Возможно ли это понять? Воля опредѣляется въ своихъ дѣйствіяхъ представленіями, составляющими необходимые для нея мотивы; поэтому можно сказать, что представленія служатъ для воли содержаніемъ, безъ нихъ она была бы пустою, безсодержательною. Но и наоборотъ,—акты воли составляютъ необходимое для логическаго начала содержаніе, ибо само по себѣ логическое начало, будучи формальнымъ, пусто и безсодержательно и нуждается въ опредѣленномъ содержаніи для примѣненія своихъ формъ. Такимъ образомъ оказывается, что воля даетъ содержаніе разуму, а разумъ въ свою очередь даетъ волѣ необходимое для нея содержаніе. Вмѣсто разобщенія двухъ началъ, на которое выше указано, здѣсь мы видимъ уже смѣшеніе ихъ между собою, такъ что невозможно ихъ разграничить одно отъ другаго, ибо одно въ отношеніи къ другому выполняетъ одно и то же назначеніе. Отношеніе субстанціи къ своимъ аттрибутамъ также представляется неяснымъ и двусмысленнымъ. Съ одной стороны субстанція есть единство, объемлющее собою аттрибуты и слѣдовательно содержащее ихъ въ себѣ, чѣмъ и различается единство субстанціи отъ единства, составляющаго элементъ множества, характеризующаго собою аттрибуты. Но съ другой стороны, въ виду того, что аттрибуты находятся въ спорѣ и противленіи другъ другу, хотя не явномъ, а скрытомъ внутри каждаго аттрибута, дабы освободить субстанцію отъ такого состоянія, противорѣчащаго ея единству, Гартманъ отдѣляетъ самое субстанцію отъ аттрибутовъ, именно такимъ образомъ: на долю субстанціи онъ оставляетъ лишь одно *количественное* опредѣленіе,—*единство*, аттрибуты же

опредѣляетъ *качественно*, полагая сущность каждаго аттрибута въ извѣстномъ свойствѣ, и такимъ образомъ выходитъ, что между собою аттрибуты различаются *по существу*, отъ субстанціи же различаются *количественно* какъ начало *множества*, противоположное началу *единства*.

Вполнѣ справедливо признается преимуществомъ Гартмана ясность мышленія и языка, какимъ онъ излагаетъ свои мысли. Поэтому указанныя сейчасъ неясности и путаница мыслей очевидно непреодолимы для него, слѣдовательно не случайны, а должны быть признаны необходимо происходящими изъ самаго существа философіи Гартмана. Въ чемъ же заключается отличительный характеръ этой философіи и каковы ея основанія? Мы должны теперь опредѣлить и уснянить отличительный характеръ философіи Гартмана и указать существенныя ея черты.

III.

Система Гартмана заключаетъ въ себѣ всѣ направленія философскія: и *идеализмъ* и *реализмъ*, *эмпиризмъ* и *раціонализмъ*. Философія въ ней объединяется съ естествознаніемъ, *метафизика* съ *наукой*. Тѣмъ не менѣе нельзя сказать, что это философія всеобъемлющая. Напримѣръ религію она не включаетъ какъ предметъ признанія и изъясненія, а напротивъ исключаетъ изъ себя, исключаетъ то, съ чѣмъ всегда настоящая философія была въ наиболѣе близкомъ родствѣ [1]). Фило-

[1]) Система Гартмана, какъ и философія Шопенгауера, въ сущности есть *атеистическая* Хотя атеизмъ прежде всего есть отрицательное направленіе въ области религіозной, а не философской, ибо состоитъ въ отрицаніи извѣстнаго вѣрованія лицомъ принадлежащимъ къ обществу, которое это вѣрованіе (или систему вѣропредставленій) исповѣдуетъ, напр. Анаксагоръ для древнихъ грековъ былъ атеистъ, ибо отрицалъ божественность звѣздъ, но не для насъ. Однако можно различать отъ религіознаго атеизма, въ смыслѣ отрицанія извѣстныхъ религіозныхъ представленій, философскій атеизмъ, состоящій въ отрицаніи бытія высшаго, стоящаго надъ человѣкомъ, начала, предъ которымъ человѣкъ признавалъ бы себя обязаннымъ преклоняться и благоговѣть, внутреннимъ конечно образомъ, выражая таковое настроеніе прежде всего въ самомъ мышленіи, а также въ чувствованіяхъ и стремленіяхъ, насколько послѣднія зависимы отъ образа мышленія. Безсознательное Гартмана не можетъ служить такимъ началомъ, ибо, какъ Безсознательное, оно ниже, а не выше существа, одареннаго разумнымъ сознаніемъ. Съ этой точки зрѣнія, т. е., съ точки зрѣнія философ. атеизма, всякая религія, слѣд. религія *вообще*, должна представляться не чѣмъ инымъ, какъ только сплошнымъ заблужденіемъ и суевѣріемъ, не заключающимъ въ

софію Гартмана можно назвать эклектическою, или точнѣе—синкретическою; это не единая въ строгомъ смыслѣ система, отличающаяся единствомъ духа, а скорѣе конгломератъ разныхъ системъ и направленій, ибо хотя она и выставляетъ въ качествѣ своего принципа такъ назыв. безсознательное, но начало это само по себѣ столь неопредѣленное, что подъ нимъ можно разумѣть самыя разнородныя вещи: и матерію, и духъ, и бытіе субъективное, и бытіе объективное. Лишь въ тѣхъ частяхъ своихъ философія Гартмана представляется наиболѣе характерною, которыя служатъ для нея необходимыми опорными пунктами, просто въ силу ея историческаго положенія, т. е., не свободно ею избранными. а предопредѣленными для нее самимъ положеніемъ ея и отношеніемъ къ другимъ системамъ. Такими основными, наиболѣе характеристическими, пунктами въ философіи Гартмана служитъ, съ одной стороны, *трансцендентальный идеализмъ* Канта, къ которому всякая философская система въ Германіи необходимо такъ или иначе примыкаетъ, а съ другой стороны,—*пессимизмъ* Шопенгауера, какъ непосредственный и ближайшій прецедентъ философскаго ученія Гартмана. За исключеніемъ этихъ составныхъ частей, система Гартмана представляетъ собою сборникъ разсужденій и естественно-научныхъ свѣдѣній, въ которыхъ содержится не мало интереснаго и для читателей къ философіи вполнѣ равнодушныхъ, чѣмъ и объясняется довольно значительная популярность этой системы въ самой Германіи, и общеизвѣстность ея въ другихъ странахъ.

Эти общія замѣчанія о философіи Гартмана постараемся подтвердить болѣе подробнымъ критическимъ обозрѣніемъ этой философіи.

Гартманъ оспариваетъ извѣстное ученіе Канта о субъективности пространства и времени (то, что у Канта называется трансцендентальною идеальностію и феноменальною реальностію).

себѣ *ничего* истиннаго. Послѣдствіемъ такого философскаго атеизма является отчасти нѣкоторая низменность, тривіальность и грубость, чтобы не сказать,—цинизмъ въ самомъ тонѣ рѣчи и въ подборѣ представленій для выраженія отвлеченныхъ понятій (Струве называетъ философію Гартмана неразумнымъ и нечистымъ романомъ, см. его изложеніе этой философіи). Теперь нерѣдко охуждаютъ такъ назыв. приподнятый, нѣсколько напряженный, т. е., осмотрительный и воздержный тонъ рѣчи и предпочитаютъ грубую простоту.

Въ 10-й главѣ своей философіи Безсознательнаго Гартманъ излагаетъ цѣлый рядъ аргументовъ, долженствующихъ показать несостоятельность означеннаго ученія Канта. Гартманъ признаетъ вмѣстѣ съ Кантомъ, что представленіе пространства не происходитъ путемъ чувственнаго воспріятія, подобно опытнымъ представленіемъ, а привносится субъектомъ познающимъ въ область чувственныхъ воспріятій и присоединяется къ нимъ въ значеніи формы созерцанія. Но онъ не соглашается съ ученіемъ Канта въ томъ, что представленіе пространства, какъ происходящее изъ субъекта, только для него имѣетъ свое значеніе (значеніе формы чувственнаго созерцанія), а что внѣ нашего субъективнаго я, въ мірѣ лежащемъ по ту сторону нашего сознанія нѣтъ ничего такого, что ему соотвѣтствовало бы, и вслѣдствіе чего оно имѣло бы сколько субъективное, столько же и объективное значеніе, простирающееся за предѣлы субъективнаго сознанія. Гартманъ утверждаетъ, что пространство и время,—формы не только сознанія, но и бытія. Необходимо прежде всего признать бытіе внѣшняго міра, а это оказывается сомнительнымъ, если вмѣстѣ съ Кантомъ признать пространство и время только субъективными формами. Инстинктивная вѣра въ бытіе внѣшняго міра, независимаго отъ нашего я, оправдывается твердыми основаніями, заключающимися въ живости и яркости, которыми чувственныя воспріятія отличаются отъ субъективныхъ представленій, въ независимости этихъ воспріятій отъ нашей воли, въ согласіи ихъ съ таковыми же воспріятіями у другихъ субъектовъ, бытіе которыхъ само по себѣ есть уже внѣшнее для нашего я, въ постоянствѣ законовъ природы, съ которыми чувственныя воспріятія состоятъ въ связи и о которыхъ они свидѣтельствуютъ, наконецъ въ согласіи между собою воспріятій, происходящихъ отъ различныхъ чувствъ и независимо одно отъ другаго. Такъ какъ существуетъ внѣшній міръ, то, какъ необходимое средство къ познанію его, душа и созидаетъ пространственный его образъ, превращая качественныя различія ощущеній, на основаніи сопровождающихъ ихъ обстоятельствъ (такъ назыв. мѣстныхъ знаковъ Лотце) въ различіе экстенсивно количественныя, безъ котораго превращенія душа не могла бы вы-

ступить изъ себя, и отрѣшиться отъ себя,—что именно требуется для познанія внѣшняго міра. Итакъ представленіе пространства, будучи субъективнымъ по происхожденію, какъ произведеніе безсознательнаго творчества души (означенное преобразованіе ощущеній есть процессъ безсознательный, на что Кантъ, по замѣчанію Гартмана, не обратилъ должнаго вниманія, и что послужило для другихъ поводомъ отрицать субъективность представленія пространства, ибо для сознанія представленіе пространства просто дано, а не производится имъ), вмѣстѣ съ тѣмъ—*объективно*, по значенію своему; именно оно есть субъективный образъ объективныхъ отношеній. Представленія же времени душа наша не имѣетъ надобности построять, такъ какъ оно само собою дается продолженіемъ и смѣною впечатлѣній, т. е., физіологическимъ процессомъ раздраженія нервовъ; вѣдь процессъ этотъ, повторяясь въ непрерывномъ или же прерывистомъ ряду колебаній, этимъ самымъ уже даетъ, вмѣстѣ съ возникновеніемъ соотвѣтствующихъ имъ длительныхъ или смѣняющихся ощущеній, и соотвѣтственное представленіе продолженія, послѣдовательности, т. е., созерцаніе времени.

Сильно занятый мыслью о построеніи философіи на основѣ естественно-научныхъ данныхъ, о включеніи таковыхъ въ область философіи и о соглашеніи, такимъ образомъ, философіи съ естествознаніемъ, Гартманъ трактуетъ поэтому и вопросы философскіе въ духѣ естествознанія, относясь къ вопросу чисто философскому такъ, какъ бы это былъ вопросъ о фактѣ, между тѣмъ какъ интересъ философіи всегда направленъ не на установленіе факта, а на опредѣленіе и изъясненіе значенія его. Для философіи недостаточно рѣшить вопросъ,—существуетъ ли пространство и внѣ нашего сознанія, какъ принадлежность внѣшняго міра, отдѣльнаго отъ нашего я, или же только въ нашемъ я, какъ форма чувственнаго созерцанія и представленія, есть ли пространство только форма познанія, или же вмѣстѣ съ тѣмъ и свойство бытія познаваемаго? Гартманъ относится къ этому вопросу такъ, какъ бы это былъ вопросъ о фактѣ, а потому, изложивъ доказательства о бытіи пространства внѣ нашего я, онъ повидимому полагаетъ, что этимъ все

сдѣлано; по крайней мѣрѣ онъ считаетъ очевидно очень важнымъ дѣломъ—доказать это. Но почему же онъ не обратилъ вниманіе на то, что, хотя Кантъ, какъ справедливо замѣчаетъ онъ, вовсе не доказалъ своего положенія о небытіи пространства внѣ нашего сознанія, или нашего я, ибо это положеніе не что иное, какъ поспѣшный и неправильный выводъ изъ правильнаго положенія о субъективномъ происхожденіи представленія пространства, однако выводъ этотъ и теперь многими принимается какъ несомнѣнный, несмотря на доказательства повидимому вполнѣ убѣдительныя въ пользу противнаго означенному выводу. Не показываетъ ли это одно, что сущность вопроса вовсе не заключается въ установленіи факта существованія или несуществованія пространства внѣ нашего я, а въ чемъ то иномъ. Въ чемъ же именно? Дѣло заключается въ томъ, чтобы опредѣлить *значеніе* столь важнаго и столь необходимаго въ нашемъ познаніи представленія пространства. Предположимъ, что пространство есть принадлежность внѣшняго міра свойство всего того, что существуетъ внѣ нашего я. но само я и все, что относится къ области нашего я, все субъективное непространственно. Въ такомъ случаѣ оказывается непонятнымъ, какъ возможно не только совмѣщеніе въ единомъ существѣ (въ человѣкѣ) пространственнаго съ непространственнымъ, но и взаимодѣйствіе, причинная связь одного съ другимъ. Вѣдь единство существа мыслимо только при однородности элементовъ его составляющихъ, причинная связь и взаимодѣйствіе возможны только между близко родственными. по своей природѣ, началами. Итакъ, находя связь и взаимодѣйствіе между душею и тѣломъ, что мы должны думать объ ихъ существѣ? Если тѣло *въ самомъ себѣ*, каково оно есть независимо отъ нашего сознанія, должно признать пространственнымъ, то и душа, находясь въ тѣлѣ, не есть ли поэтому пространственна, не состоитъ ли она изъ перемѣнъ и процессовъ пространственныхъ, т. е., изъ движеній? Это именно утверждаетъ матеріализмъ. Напротивъ, если мы должны признать, что сама душа и всѣ явленія, происходящія въ душѣ, непространственны, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ самосознаніе. то не должны ли мы признать вмѣстѣ съ тѣмъ, что простран-

ственность есть только феноменъ нашего сознанія, форма представленія, и что поэтому внѣшнія вещи, по сущности своей, такъ же непространственны, а лишь представляются такими? Въ такомъ случаѣ въ соединеніи души съ тѣломъ не было бы ничего загадочнаго и непонятнаго, ибо при этомъ и тѣло мы должны признать явленіемъ нѣкоторой непространственной, простой или сложной сущности. Такое предположеніе о пространствѣ имѣетъ и нѣкоторыя иныя преимущества. Укажемъ хоть на одно важнѣйшее. При томъ предположеніи, что пространство существуетъ внѣ нашего мыслящаго и представляющаго я, вообще независимо отъ нашего сознанія, вопросъ—ограниченно ли пространство, или неограниченно, оказывается не разрѣшимымъ, но легко разрѣшается, если признать пространство субъективнымъ явленіемъ. То же самое примѣнимо и ко времени, почему вопросъ о пространствѣ всегда разсматривается въ связи съ вопросомъ о времени, и оба вопроса одинаково рѣшаются.

Итакъ согласимся съ тѣмъ, что пространство есть только феноменъ нашего сознанія, что оно *представленіе* нашего я, правда необходимое, непроизвольное представленіе, но все же представленіе, а не свойство, не принадлежность вещей представляемыхъ. Такимъ рѣшеніемъ вопроса о пространствѣ еще не все сдѣлано по этому вопросу, а только положено начало для дальнѣйшихъ выводовъ столь важныхъ, что отъ нихъ не менѣе зависитъ судьба вопроса, какъ и отъ изложенныхъ доселѣ элементовъ его.

Если пространство—необходимая форма познающаго сознанія, самыя же вещи непространственны, то уже нельзя сказать, что въ познаніи нашемъ выражается *бытіе* вещей, ибо вещи существуютъ иначе, не такъ, какъ являются нашему сознанію. Но тогда и самое утвержденіе, что вещи существуютъ внѣ насъ, ни на чемъ не основано, и слѣдовательно, оказывается недостовѣрнымъ, сомнительнымъ. Дѣйствительно, если вещи сами въ себѣ непространственны, а являются нашему сознанію пространственными, то очевидно никакой не оказывается связи между являемостію вещей и ихъ бытіемъ, слѣдовательно то, какъ вещи являются, не можетъ служить основаніемъ для заключеній объ ихъ бытіи, даже для утвержденія са-

маго этого бытія. Мы вправѣ лишь утверждать, что въ нашемъ сознаніи даны разнообразныя явленія въ видѣ представленій, и что мы только и можемъ въ нашемъ познаніи имѣть дѣло съ нашими представленіями, а не съ вещами.

Обратимся теперь къ разсмотрѣнію представленій данныхъ въ нашемъ сознаніи. Важно прежде всего то, что имѣемъ ли мы дѣло съ такъ называемыми внѣшними вещами, или же съ внутренними своими состояніями, въ томъ и другомъ случаѣ даны намъ представленія, конечно представленія эти различны и даже противоположны по содержанію и значенію своему, но все же есть нѣчто общее во всѣхъ нихъ,—именно то, что они суть *представленія*; такимъ образомъ единство сознанія, какъ силы представляющей, понятно. Условіемъ этого единства служитъ то, что формою нашего сознанія всегда служитъ представленіе, къ чему бы это сознаніе ни относилось, на что бы ни было оно обращено и что бы ни служило для него предметомъ. Что касается содержанія представленій, то въ этомъ отношеніи выступаетъ важное различіе и требуетъ объясненія,—различіе, состоящее въ томъ, что одни представленія мы относимъ ко внѣшнему міру, объективируемъ, другія же относимъ къ нашему я, видя въ нихъ выраженіе внутреннихъ его состояній. Отъ чего происходитъ это различіе? По Канту это различіе формальное и къ содержанію не относится, именно оно состоитъ въ томъ, что все полагаемое или созерцаемое въ формѣ пространства мы представляемъ какъ внѣшній объектъ, а то, что созерцается въ формѣ времени, представляется намъ какъ внутренняя перемѣна; даже когда перемѣну мы связываемъ съ представленіемъ внѣшняго объекта, т. е., относимъ къ таковому, то и въ этомъ случаѣ мы представляемъ ее какъ внутреннее состояніе этого самаго объекта. Содержаніемъ же всѣхъ представленій безразлично, по Канту, служатъ *ощущенія*,—состоянія или видоизмѣненія чувственности, т. е., ощущеніе преобразуется въ представленіе, относимое ко внѣшнему или ко внутреннему міру только чрезъ примѣненіе къ нему созерцательной формы пространства и времени. Но не произвольно же мы прилагаемъ ту или иную форму созерцанія къ ощущеніямъ. Положимъ, что сами по себѣ ощущенія безразличны,

однако важно то, что одни ощущенія сознаются, какъ происходящія отъ внѣшней причины (вещь въ себѣ), а другія—какъ происходящія отъ причины внутренней. Допустимъ, что внѣшняя причина, такъ называемая вещь въ себѣ, непознаваема, но можно ли то же утверждать и о внутренней причинѣ? По Канту конечно и внутреннее наше существо также для насъ не познаваемо, какъ оно есть въ себѣ, ибо этому препятствуетъ то, что существо это представляется нашему сознанію въ формѣ времени. Если бы единственною формою нашего сознанія было представленіе, то это было бы такъ, ибо представленіе есть явленіе и только, явленіе сознанія, ему присущее и отъ него не отдѣлимое. Но рядомъ съ представленіями во внутреннемъ нашемъ опытѣ мы имѣемъ данныя иного рода,—именно *хотѣнія*, акты воли. Несомнѣнно, что воля составляетъ истинное наше существо. Время есть форма представленія; волю же мы сознаемъ не чрезъ представленіе, а непосредственно, самое чрезъ себя; поэтому мы должны признать ее *внѣпространственною* и *внѣвременною сущностію*. Къ такому выводу о значеніи воли пришелъ, какъ извѣстно, въ связи съ ученіемъ Канта о пространствѣ и времени, *Шопенгауэръ*. Противоположность внутренняго и внѣшняго сводится теперь къ противоположности *воли* и *представленія*.

Противоположность эта уже не то, что противоположность тѣла и души. Связь между душею и тѣломъ не понятна, если тѣло пространственно, а душа не пространственна. Напротивъ *представленіе* и *воля*—однородны какъ виды бытія одинаково духовнаго въ своей сущности. Между представленіемъ и волею причинная связь допустима и понятна. Представленіе, по Шопенгауеру, то же что объектъ. Итакъ, производя представленіе, воля чрезъ нихъ и въ нихъ объективируется, воплощаетъ себя, является самой себѣ. Почему объекты распредѣляются по идеямъ, по родамъ и видамъ, этого конечно понять нельзя. Можно сказать лишь, что воля такъ хочетъ. Но и вообще діалектическій выводъ дѣйствительности изъ общихъ началъ не возможенъ. Опытъ такого вывода въ общихъ чертахъ мы находимъ уже у Канта. Но невозможность такого вывода въ особенности стала очевидною послѣ философіи Ге-

геля. Итакъ, вмѣсто всякихъ апріорныхъ построеній, необходимо принимать во вниманіе показанія опыта и на нихъ основывать свои выводы. Въ духѣ этого принципа Шопенгауеръ главное положеніе своей философіи о волѣ, какъ вещи въ себѣ, основываетъ на свидѣтельствѣ внутренняго опыта и на данныхъ естествознанія. Еще въ большей степени Гартманъ стремится основать свою философію на данныхъ естествознанія. Для естествознанія не можетъ подлежать сомнѣнію бытіе внѣшняго міра, именно какъ внѣшняго, пребывающаго независимо и отдѣльно отъ нашего я. Вѣдь внѣшній міръ—предметъ естествознанія. Можетъ ли естествознаніе отрицать свой предметъ, т. е., себя? Такое отрицаніе, съ точки зрѣнія естественно-научной, всегда будетъ признаваться абсурдомъ. Поэтому Гартманъ, вѣрный духу естествознанія, утверждаетъ бытіе внѣшняго міра, независимое отъ нашего я, а вмѣстѣ съ тѣмъ и пространство для него уже не есть только субъективная форма представленія, но также и объективная форма бытія. Какъ же теперь совмѣстить съ этимъ основной принципъ философіи Гартмана, заключающійся въ томъ положеніи, что основныя формы бытія суть *представленіе и воля*? Что такое безсознательное Гартмана? Это—начало, основными проявленіями котораго служатъ воля и представленіе. Но вѣдь такой принципъ можетъ имѣть свой смыслъ только какъ необходимое послѣдствіе, какъ выводъ трансцендентальнаго идеализма Канта. Коль скоро же трансцендентальный идеализмъ совершенно отрицается, или рядомъ съ внутреннимъ бытіемъ субъекта признается внѣшнее независимое отъ субъекта бытіе, то уже нельзя признавать основными формами бытія лишь то, что относится къ области, субъективной, именно—представленіе и волю. Иначе выходитъ такъ, что и въ себѣ самомъ субъектъ находитъ представленіе и волю, какъ основныя формы своего бытія, и тѣ же самыя формы составляютъ также область бытія внѣшняго. Но въ такомъ случаѣ гдѣ же противоположность между бытіемъ внѣшнимъ и внутреннимъ? Что же именно раздѣляетъ одно бытіе отъ другаго и какой смыслъ имѣетъ стремленіе Гартмана доказать, что пространство не только какъ представленіе дано въ субъектѣ, но существуетъ и какъ ре-

альность внѣ субъекта? И въ субъектѣ, и внѣ субъекта существуютъ только воля и представленіе. Слѣд. какъ въ субъектѣ пространство есть представленіе, такъ и внѣ субъекта пространство тоже есть *представленіе* и только. Что дѣйствительно къ такому заключенію о пространствѣ приводитъ философія Гартмана, въ этомъ можно убѣдиться, если обратить вниманіе на то, какъ рѣшается у Гартмана вопросъ о матеріи, —что такое матерія.

То, что мы называемъ матеріею, веществомъ, на самомъ дѣлѣ есть система *силъ*, такъ что вещество, какъ отдѣльное и отличное нѣчто отъ силы, въ дѣйствительности не существуетъ. „Всѣ объясненія естествознанія, говоритъ Гартманъ, основываются на *силахъ;* вещество же или матерія праздно остается при этомъ лишь на заднемъ планѣ, какъ какое то привидѣніе, показывающееся только въ *темныхъ* мѣстахъ, куда еще не проникъ свѣтъ познанія. Чѣмъ дальше распространяетъ свой свѣтъ объясненіе явленій, тѣмъ болѣе отодвигается назадъ вещество, которое въ наивно-чувственномъ воззрѣніи занимаетъ все внѣшнее пространство воспріятія. Куда бы ни проникло естествовѣдѣніе, вездѣ оно можетъ употреблять для своихъ объясненій только силы; если же оно до сихъ поръ пользуется словами: вещество и матерія, то только какъ необходимыми суммарными знаками или формулами для обозначенія системъ атомныхъ силъ“ [1]).

Естественно-научныя гипотезы не должны превышать существующую потребность въ объясненіи, но понятіе вещества не служитъ ни какой такой потребности и есть не что иное, какъ предразсудокъ, имѣющій свое основаніе въ непосредственномъ чувственномъ созерцаніи, отъ котораго столь трудно для насъ освободиться. Разумнаго основанія для вѣры въ бытіе вещества, какъ чего-то отличнаго отъ силы, неимѣется. Такимъ основаніемъ не можетъ служить понятіе субстанціи, субстрата. Ибо подъ названіемъ субстрата разумѣется условіе самостоятельности, а почему нельзя мыслить силу самостоятельно существующею? „Субстратъ часто означаетъ то же, что субъектъ;

---

[1]) Филос. Безсознательнаго, перев. А. А. Козлова. Вып. 2-й стр. 98.

но вѣдь не станутъ же утверждать, что мертвое вещество есть нѣчто болѣе субъективное, чѣмъ сила". И въ смыслѣ причины, подъ названіемъ субстрата нельзя разумѣть вещество, ибо всякое дѣйствіе исходитъ отъ силы и есть проявленіе силы. „Далѣе утверждается, что сила должна необходимо имѣть объектъ, на который она дѣйствуетъ. Это безусловно вѣрно, но необходимо ли, чтобы этимъ объектомъ было нѣчто отличное отъ силы? Сила каждаго атома имѣетъ своимъ объектомъ другіе атомы. Такова естественно-научная гипотеза, подтверждаемая аналогіею духовныхъ силъ: представленіе, дѣйствующее какъ мотивъ, имѣетъ своимъ объектомъ волю, воля же съ своей стороны, также имѣетъ своимъ объектомъ представленіе".

Устранивъ такимъ образомъ представленіе матеріи или вещества, какъ совершенно излишнее, ничего не выражающее рядомъ съ понятіемъ силы, или иначе, разложивъ не устранимое для насъ представленіе вещества на дѣйствія силъ, и показавъ необходимость разумѣть подъ названіемъ вещества, матеріи, не что либо отличное отъ силы, а только систему силъ, находящихся въ постоянномъ взаимодѣйствіи, Гартманъ старается далѣе показать, что извѣстныя намъ изъ внутренняго опыта явленія нашего внутренняго бытія,—именно *представленіе* и *волю* мы должны признать точнѣйшими опредѣленіями силы, и что такимъ образомъ всякую силу мы должны мыслить какъ волю и представленіе. Вотъ какимъ образомъ Гарманъ дѣлаетъ этотъ выводъ.

Всѣ силы природы сводятся къ двумъ основнымъ—притягательной и отталкивательной, такъ что когда рѣчь идетъ о силахъ, то слѣдуетъ разумѣть вообще притягивающую, или отталкивающую, положительно или отрицательно дѣйствующую динамическую точку или атомъ. Понимая силу какъ атомъ, или точку, изъ которой исходитъ или къ которой направляется дѣйствіе, Гартманъ этимъ способомъ объединяетъ динамизмъ съ атомистическимъ матеріализмомъ, и потому характеризуетъ свое пониманіе матеріи, какъ *динамическій атомизмъ*. Итакъ теперь требуется разъяснить, въ чемъ состоитъ дѣйствіе силы—напр. притягательной.

Притягательная атомная сила стремится приблизить къ себѣ

всякій другой атомъ. Какъ стремленіе къ совершенію извѣстнаго дѣйствія, именно притяженія, притягательная сила есть воля, и то же самое должно признать о всякой иной силѣ; въ самомъ дѣлѣ воля есть самое ясное, близкое и понятное для насъ выраженіе *стремленія*. Итакъ воля есть сущность всякой силы, посколько всякая сила необходимо должна быть мыслима, какъ *стремленія* къ совершенію извѣстнаго дѣйствія. Будучи стремленіемъ къ извѣстному дѣйствію,—къ притяженію, сила притягательная должна вмѣстѣ съ тѣмъ содержать въ себѣ самое это дѣйствіе въ качествѣ *цѣли*, которая подлежитъ осуществленію, какъ объектъ стремленія, иначе стремленіе было бы лишено всякой опредѣленности; не было бы основанія для того, чтобы произошло это, а не иное дѣйствіе, чтобы это дѣйствіе совершилось тѣмъ, а не инымъ способомъ, т. е., по такому, а не иному закону. Такимъ образомъ, кромѣ того что сила есть стремленіе, и въ качествѣ стремленія должна быть признана волею, въ самомъ стремленіи должна еще содержаться цѣль, къ которой оно направлено; а такъ какъ цѣль, прежде своего осуществленія, можетъ быть данною только *идеально*, а не реально, т. е., въ видѣ идеи, какъ *представленіе*, то и выходитъ, что всякая сила есть воля и представленіе. Итакъ проявленіе атомныхъ силъ суть индивидуальные акты воли, содержаніе которыхъ состоитъ въ безсознательномъ представленіи того, что должно быть осуществлено. Вмѣсто матеріи на самомъ дѣлѣ получаются двѣ основныхъ формы бытія—воля и представленіе". Этимъ устраняется, говоритъ Гартманъ, коренное различіе между духомъ и матеріей, остается различіе между ними лишь по степени проявленія въ нихъ безсознательнаго. Тождество духа и матеріи теперь уже не есть болѣе непонятный и недоказанный постулятъ, или продуктъ мистическаго воззрѣнія, а возведено на степень научнаго познанія и притомъ не путемъ умерщвленія духа, а путемъ оживотворенія матеріи. До сихъ было только два воззрѣнія, которыя избѣгали дуализма чрезъ отрицаніе одного изъ началъ. Матеріализмъ отрицалъ бытіе духа; спиритуализмъ отрицалъ матерію. Дѣйствительно преодолѣть и устранить дуализмъ, а не обойти его чрезъ отрицаніе одной какой либо стороны можетъ только

такая философія, которая признаетъ и сознательный субъективный духъ, и матерію лишь за *объективныя* формы проявленія одного такого принципа, который выше обоихъ и менѣе дифференцированъ,—словомъ философія Безсознательнаго“ [1]).

На самомъ дѣлѣ и философіи Гартмана такъ же мало удалось преодолѣть и совершенно устранить дуализмъ, какъ и тѣмъ философскимъ ученіямъ, которыя, по его мнѣнію, неудовлетворительно разрѣшаютъ эту задачу. Дѣло въ томъ, что мы никакого иного начала, т. е., третьяго, отличнаго отъ матеріи и духа, не знаемъ. А потому какъ только предполагается такое третье начало, то оно неизбѣжно оказывается смѣшеніемъ извѣстныхъ намъ двухъ началъ, такимъ смѣшеніемъ, которое не можетъ быть допущено уже потому, что свойства тѣхъ началъ совершенно противоположны и различіе этихъ свойствъ должно быть признано первоначальнымъ и основнымъ. Что такое безсознательное Гартмана? По отсутствію сознанія, оно родственно съ матеріей, которая сама по себѣ также лишена сознанія; если же взять во вниманіе основныя формы или проявленія Безсознательнаго, каковы—воля и представленіе, то Безсознательное можно признать духомъ. Такимъ образомъ, Гартманъ полагаетъ, что его Безсознательное не есть ни матерія, ни духъ, а нѣчто отличное отъ этихъ началъ, на самомъ же дѣлѣ оно оказывается соединеніемъ или точнѣе смѣшеніемъ матеріи и духа, а если взять во вниманіе преобладающее настроеніе философіи Гартмана, то, какъ увидимъ, подъ именемъ Безсознательнаго ничего въ сущности иного нельзя разумѣть, какъ матерію, ибо по основной своей тенденціи философія Гартмана несомнѣнно есть матеріалистическая. Двойство началъ, открыто и ясно, въ качествѣ основного положенія, выражаемое дуализмомъ, у Гартмана превращается въ скрытое, но всеобщее свойство всѣхъ элементарныхъ силъ, въ необходимый законъ ихъ бытія и дѣйствованія. Посмотримъ теперь съ этой точки зрѣнія, съ точки зрѣнія дуалистической, на поставленный выше вопросъ о пространствѣ. Различается двоякое пространство: *идеальное* и

---

[1]) Ibid. стр. 113—114.

реальное. Первое состоитъ въ представленіи пространства. Представленіе это реализуется волею и чрезъ то получается пространство реальное, но ни представленіе, ни воля сами не находятся въ пространствѣ. Ибо какъ условія, отъ которыхъ зависитъ происхожденіе пространства, сами они независимы отъ него. „Воля и представленіе, говоритъ Гартманъ, имѣютъ природу непространственную, такъ какъ только представленіе полагаетъ идеальное пространство и только воля образуетъ реальное пространство".

Идеальное пространство соотвѣтствуетъ представленію, а реальное—волѣ, ибо какъ для идеальнаго пространства условіемъ его происхожденія служитъ представленіе, такъ воля составляетъ необходимое условіе происхожденія пространства реальнаго. Поэтому какъ воля и представленіе—неотдѣлимыя одно отъ другаго свойства абсолютнаго начала, такъ равно идеальное пространство должно имѣть необходимую связь съ реальнымъ. Воля и представленіе суть всеобщія и необходимыя формы или проявленія Безсознательнаго. Ясно, что идеальное пространство такъ же должно быть *всеобщимъ*, какъ и пространство реальное. Идеальное пространство есть не что иное, какъ представленіе пространства, мысль о пространствѣ, а равно и обо всемъ пространственномъ. Итакъ, вмѣсто идеальнаго и реальнаго пространства, мы получаемъ *пространство* и не отдѣлимое отъ пространства, повсюду сопровождающее его *мышленіе*, для котораго пространство служитъ предметомъ, иначе, идею пространства. Такимъ образомъ, ученіе Гартмана объ идеальномъ и реальномъ пространствѣ совпадаетъ съ ученіемъ Спинозы о пространствѣ и мышленіи, какъ аттрибутахъ субстанціи. Что можно сказать о субстанціи Спинозы, тоже самое вполнѣ примѣнимо и къ ученію Гартмана о Безсознательномъ. Субстанція Спинозы едина, но единство ея—номинальное, а не реальное, количественное, а не качественное. Она едина въ томъ смыслѣ, что другой субстанціи нѣтъ. Но будучи единою въ этомъ смыслѣ, она имѣетъ природу, сущность не единую, а двойственную. Ибо между аттрибутами субстанціи,—составляющими ея сущность—мышленіемъ и протяженіемъ,—нѣтъ ничего общаго. На самомъ дѣлѣ оказывается

два самостоятельныхъ начала: мышленіе и протяженіе. Единство же этихъ началъ есть постулятъ; оно предполагается, а не познается, предполагается единственно на томъ основаніи, что тѣ два начала существуютъ рядомъ, одно подлѣ другаго, и между проявленіями этихъ началъ повсюду замѣчается соотвѣтствіе. Ясно, что если есть какая либо возможность изъяснить это соотвѣтствіе инымъ какимъ либо образомъ, не предполагая, что мышленіе и протяженіе, не имѣя между собою ничего общаго, суть свойства единой субстанціи, то такое предположеніе оказывается излишнимъ. Впрочемъ, и помимо того, предположеніе это недопустимо: какъ возможно, чтобы начала, неимѣющія ничего общаго, были свойствами единой субстанціи? Въ чемъ выражалось бы въ такомъ случаѣ единство субстанціи? Замѣчанія эти вполнѣ примѣнимы и къ безсознательному Гартмана. Воля и представленіе—основныя явленія, внѣ которыхъ нѣтъ иныхъ. Поэтому безсознательное не можетъ различаться чѣмъ либо отъ воли и представленія. Есть воля и представленіе безсознательныя, и есть воля и представленіе сознательныя. Итакъ, когда Гартманъ говоритъ о безсознательномъ, то онъ разумѣетъ безсознательныя волю и представленіе, полагая, что таковыя предшествуютъ сознательнымъ волѣ и представленію и составляютъ условіе происхожденія этихъ послѣднихъ. Разсматривая же безсознательное какъ начало единое, Гартманъ этимъ самымъ утверждаетъ, что безсознательныя воля и представленіе, въ основаніи своемъ, въ своей сущности должны быть тождественны, составляютъ одно начало, т. е., служатъ выраженіемъ этого одного начала, хотя объ этомъ началѣ ничего болѣе кромѣ этихъ проявленій мы не знаемъ. Такимъ образомъ выходитъ, что воля и представленіе составляютъ съ одной стороны единое и тождественное начало, но съ другой стороны тѣ же воля и представленіе признаются совершенно раздѣльными началами, ничего общаго между собою не имѣющими: что есть одно, говоритъ Гартманъ о волѣ и представленіи, то не есть другое, и что не есть одно, то есть другое. Какъ же возможно, что воля и представленіе составляютъ сущность единой субстанціи, но вмѣстѣ съ тѣмъ раздѣляются одно отъ

другаго и образуютъ два самостоятельныхъ начала? Что же именно ихъ разъединяетъ и уничтожаетъ ихъ первобытное тождество? На сознаніе ли? Нельзя ли допустить, что воля и представленіе, когда становятся сознательными, то теряютъ свое первоначальное единство и раздвояются [1]). Въ такомъ случаѣ, надо знать, какъ происходитъ сознаніе. По Гартману условіемъ возникновенія сознанія служитъ матерія. „*Conditio sine qua non*“ сознанія, говоритъ Гартманъ, суть колебанія мозга, говоря вообще, матеріальное движеніе [2]). Такъ какъ однако воля и представленіе составляютъ сущность самой матеріи, то зависимость сознанія отъ матеріи превращается въ зависимость отъ воли и представленія. Иначе говоря, воля и представленіе сами собою становятся сознательными, переходя отъ состоянія безсознательности къ состоянію сознательности, слѣдовательно, *сами собою разъединяются.* Единство воли и представленія, или то, что называется безсознательнымъ у Гартмана, есть такимъ образомъ не что иное, какъ первобытное состояніе слитности и нераздѣльности воли и представленія; состояніе это затѣмъ смѣняется состояніемъ ихъ разъединенія, раздѣльности. Въ этомъ и состоитъ сущность того мірового процесса, который составляетъ предметъ философіи Гартмана [3]). Само собою

---

[1]) Въ безсознательномъ, говоритъ Гартманъ, воля и представленіе связаны въ неразрывное единство. Въ немъ ничто не можетъ быть желаемо, что не было бы представляемо, и ничто не можетъ быть представляемо, что не было бы желаемо; въ сознаніи же, напротивъ, хотя ничто и не можетъ быть желаемо, что не было представляемо, но можетъ быть представляемо нѣчто, что можетъ быть и не желаемо: *сознаніе есть*, слѣдовательно, *возможность эмансипаціи* (отрѣшенія) *интеллекта отъ воли.* Философія безсознат. (рус. пер.) 1, 299.

[2]) Тамъ же, 11, 15.

[3]) Разъединеніе воли и представленія у Гартмана неодинаково опредѣляется и различно мотивируется. Именно—когда безсознательное становится сознательнымъ, то раздѣленіе исходитъ отъ интеллекта, т. е., отъ силы представляющей, или просто отъ *представленія.* И это понятно. Умъ обладаетъ способностію отвлеченія. Такъ какъ воля сама по себѣ неразумна, то естественно стремленіе ума отрѣшиться отъ воли. Въ первобытномъ же состояніи *безсознательнаго*, при отсутствіи сознанія, починъ къ раздѣленію воли и представленія исходитъ отъ воли: представленіе—начало пассивное, воля же является началомъ творческимъ, производящимъ міръ вещей измѣняемыхъ. Такъ какъ воля *опредѣленная*, т. е., проявившая себя въ опредѣленномъ дѣйствіи, предполагаетъ *представленіе* въ значеніи предшествующаго ея дѣйствію мотива, то воля очевидно первоначально

разумѣется, что разъединеніе, разобщеніе воли и представленія не можетъ простираться до той степени, чтобы уничтожилась между ними всякая связь, ибо такое разъединеніе ихъ было бы уничтоженіемъ начала безсознательнаго. Воля и представленіе, какъ бы ни расходились и не отрѣшались одно отъ

могла быть только неопредѣленною. Это первоначальное состояніе воли опредѣляется какъ простая *возможность* (потенціальность). Прежде бытія необходимо мыслится возможность бытія. Затѣмъ воля становится *хотѣніемъ*, но все еще неопредѣленнымъ, безъ всякаго содержанія, слѣдовательно *пустымъ* хотѣніемъ См. объ этомъ подробнѣе у *Струве* стр. 21 и дал. Разсуждая такъ о первобытномъ состояніи воли, Гартманъ слѣдуетъ въ этомъ случаѣ по стопамъ Шопенгауера. Разсматривая вопросъ о свободѣ воли, Шопенгауэръ говоритъ, что само по себѣ хотѣніе и нехотѣніе чего-либо не есть выраженіе свободы воли,ибо самое хотѣніе можетъ быть не свободно, а оно не свободно, если опредѣляется какимъ либо дѣйствующимъ на волю мотивомъ, именно представленіемъ. На этомъ основаніи Шопенгауеръ утверждалъ, что воля соединенная съ интеллектомъ не можетъ быть свободною, что она свободна только до возникновенія интеллекта А такъ какъ воля, когда начинаетъ дѣйствовать, становится представляющею, слѣд лишается свободы, то въ этомъ смыслѣ Шопенгауеръ говоритъ, что воля свободна только въ своемъ *бытіи*, а не въ *дѣйствованіи*, т. е., она свободна какъ вещь въ себѣ, какъ основа всякаго бытія, а не въ своихъ проявленіяхъ. Изложенное выше разсужденіе Гартмана о волѣ есть только разъясненіе, или пожалуй дополненіе этого положенія Шопенгауера, но въ сущности Гартманъ не имѣлъ права такъ разсуждать о волѣ, именно—что воля сначала есть простая потенціальность, затѣмъ пустое, т. е., ничѣмъ немотивированное хотѣніе, ибо, по Гартману, не воля есть вещь въ себѣ, основа всякаго бытія, а безсознательное, какъ единство воли и представленія, слѣд. никогда и ни въ какомъ случаѣ воля не можетъ быть безъ представленія, т. е., пустымъ хотѣніемъ. Дѣйствительно, какъ это видно изъ нашего изложенія началъ философіи Гартмана (см. гл II), въ настоящее время онъ ничего не говоритъ о потенціальности и пустомъ хотѣніи, какъ первобытныхъ состояніяхъ воли, а просто утверждаетъ, что воля, какъ начало активное, отдѣляется отъ начала логическаго, ибо вопреки этому началу, производитъ перемѣну, т. е , дѣлаетъ то, чего не должно быть по логическому закону тождества. Во всякомъ случаѣ, одно и то же поперемѣнно усвояется то волѣ, то представленію: то воля, то представленіе производитъ разобщеніе аттрибутовъ безсознательнаго, подобно тому какъ то воля сообщаетъ уму необходимое для него содержаніе, то опять умъ даетъ таковое волѣ. Не оказывается, такимъ образомъ никакого преимущества ни на сторонѣ воли, ни на сторонѣ ума Поэтому безъ всякаго основанія Гартманъ различаетъ умъ и волю такъ, что къ волѣ одной относитъ всю активность, а умъ признаетъ началомъ пассивнымъ. Такое понятіе объ умѣ изъ философіи самого Гартмана вовсе не вытекаетъ, а изъясняется только тѣмъ, что предшественникъ Гартмана, Шопенгауеръ прямо и рѣшительно призналъ волю, и только волю началомъ всего, а на умъ смотрѣлъ какъ на произведеніе воли. Точка зрѣнія философіи Гартмана въ отношеніи къ этому предмету совсѣмъ иная.

другаго, всегда должны оставаться аттрибутами того же безсознательнаго. Поэтому, хотя идеальное пространство и пространство реальное различны, но различіе это должно оставаться въ предѣлахъ одного и того же начала одного и того же міра,—спрашивается теперь, какого міра: *субъективнаго* или *объективнаго*? Если въ предѣлахъ перваго, то съ такимъ понятіемъ о различіи идеальнаго и реальнаго пространствъ могъ бы согласиться и Кантъ, котораго именно по этому вопросу, какъ мы видѣли, оспариваетъ Гартманъ. И трансцендентальный идеализмъ допускаетъ различіе пространства идеальнаго, т. е., мыслимаго, геометрическаго пространства, отъ пространства реальнаго, т. е., чувственно-созерцаемаго, но только относитъ это различіе къ области субъективнаго сознанія, утверждая, что внѣ этой области, внѣ нашего я, пространство, какъ свойство или принадлежность бытія, не существуетъ. Если и Гартманъ такъ же точно понимаетъ различіе между идеальнымъ и реальнымъ пространствомъ, то его ученіе о пространствѣ не различается отъ ученія Канта о томъ же предметѣ. Какой же имѣютъ смыслъ возраженія и аргументы Гартмана, направленные противъ Кантова ученія о субъективности пространства и времени? Когда Гартманъ доказываетъ, что пространство существуетъ не только въ сознаніи нашего я, какъ форма представленія, но такъ же и внѣ нашего сознанія, внѣ нашего я, то очевидно это такъ должно понимать, что пространство не только для нашего я, но и для всякаго иного я существуетъ, и не только въ видѣ сознательнаго представленія, но и какъ представленіе безсознательное, вообще однако существуетъ *идеально*, въ формѣ представленія, что утверждалъ и Кантъ. Но Гартманъ отъ идеальнаго пространства, отъ пространства, какъ представленія, различаетъ пространство реальное, чего не находимъ у Канта. Ближайшее опредѣленіе реальнаго пространства показываетъ однако, что и это пространство не есть въ сущности трансцендентное, т. е., лежащее внѣ субъективной области. Въ чемъ состоитъ реальное пространство? Такое пространство, по Гартману, состоитъ изъ актовъ воли (ибо ничто не существуетъ кромѣ представленія и воли). Кантъ и съ этимъ могъ бы согласиться, относя также и акты воли—хотѣнія къ области *субъективной*,

такъ что Гартманово различеніе идеальнаго и реальнаго пространства въ сущности основного положенія Канта о субъективности пространства не нарушаетъ. Можно сказать только, что Гартманъ субъективную область простираетъ такъ далеко, что ею обнимается и поглощается вся объективная дѣйствительность, ибо объективныя начала—волю и представленіе онъ признаетъ сущностью всякаго бытія. Но и по философіи Канта, вообще по философіи трансцендентальнаго идеализма, то содержаніе нашего сознанія, которое представляется намъ какъ объективная дѣйствительность, какъ дѣйствительность лежащая внѣ нашего я, есть въ сущности произведеніе нашихъ субъективныхъ формъ сознанія. Вотъ что значитъ эклектизмъ! Повидимому Гартманъ отвергаетъ трансцендентальный идеализмъ Канта и пытается установить иной принципъ, отличный отъ Кантовскаго субъективизма, а на самомъ дѣлѣ оказывается, что онъ преблагополучно остается на точкѣ зрѣнія Канта. Его философію можно принять за что угодно, и за Кантовскій субъективизмъ и за объективизмъ Спинозы.

Необходимо же однако устранить дуализмъ. Вѣдь невозможно оставаться при дуалистическомъ міросозерцаніи. Такое міровоззрѣніе недопустимо при естественномъ стремленіи нашего ума къ единству. Но дуализмъ нельзя устранить простымъ отрицаніемъ различія и превращеніемъ различнаго въ тожественное. Различное и должно оставаться различнымъ. Вопросъ состоитъ только въ томъ, какъ понимать данное различіе? Не слѣдуетъ ни преувеличивать, ни умалять его значенія. Существуетъ различіе между тѣлеснымъ и духовнымъ. Во первыхъ, не надо смѣшивать этого различія съ различіемъ между субъективнымъ и объективнымъ, ибо объективно даннымъ для насъ можетъ быть какъ тѣлесное, такъ и духовное. Во вторыхъ, и обращеніе тѣлеснаго и духовнаго бытія въ совершенно самостоятельныя и равноправныя начала также нельзя признать правильнымъ. Несомнѣнно, что тѣлесное бытіе есть низшее, по своему значенію и достоинству, сравнительно съ бытіемъ духовнымъ. Говорятъ, что тѣлесное, матеріальное бытіе призрачно, ибо, не смотря на кажущуюся противоположность его духовному бытію, истинная его сущность нематеріальна, слѣ-

довательно должна быть признана тожественною съ сущностію бытія духовнаго. Что сущность матеріальнаго бытія нематеріальна,—съ этимъ необходимо согласиться. Но исключается ли чрезъ то различіе между матеріальнымъ бытіемъ и бытіемъ духовнымъ? Положимъ, что сущностію матеріи должно признать силу. Этимъ устанавливается только существованіе особаго рода силъ съ присущими имъ законами, именно силъ матеріальныхъ. Уже ли силы матеріальныя и духовныя должно признать тожественными потому только, что тѣ и другія суть силы? О силахъ мы знаемъ по ихъ проявленіямъ. Проявленіями духовныхъ силъ служатъ воля и представленіе. Отсюда заключаетъ Гартманъ, что волю же и представленіе должно признать также формами и силъ матеріальныхъ. Почему такъ? Но вѣдь законы дѣятельности силъ матеріальныхъ совершенно отличны отъ законовъ, которыми управляется дѣятельность силъ духовныхъ. Послѣдняго рода законы мы называемъ *правилами* (нормы). Правда, инстинкты составляютъ очевидно переходную ступень между тѣми и другими, но по этому самому ихъ не слѣдуетъ отожествлять съ формами бытія силъ духовныхъ, т. е., съ волею и представленіемъ, ибо съ такимъ же правомъ можно ихъ отожествлять съ формами и проявленіями силъ матеріальныхъ, т. е., съ движеніями,—что и дѣлаютъ матеріалисты.

Не смотря на существенное различіе между матеріальными и духовными силами, единство тѣхъ и другихъ достигается, не чрезъ уничтоженіе различія, а чрезъ подчиненное отношеніе однихъ къ другимъ, т. е., чрезъ начало цѣлесообразности.

И это начало Гартманъ признаетъ во всей его силѣ И какъ же можетъ быть иначе? Довольно того, что и Кантъ и послѣдователи его, особенно Гегель, самое широкое значеніе даютъ въ своихъ системахъ этому началу, для того чтобы Гартманъ, стремясь совмѣстить въ своей философіи всѣ системы, принялъ въ свою систему и принципъ цѣлесообразности.

Уже въ самомъ опредѣленіи силы, что она есть *стремленіе*, заключается понятіе цѣли. Представленіе вмѣстѣ съ волею составляетъ существенный и необходимый элементъ Безсознательнаго, слѣдовательно всего существующаго, всякаго бытія.

А представленіе есть идея, и, какъ элементъ идеальный, выражаетъ должное, которое такъ же отлично отъ того, что уже есть, существуетъ, какъ представленіе отлично отъ воли. Ясно, что представленіе именно и выражаетъ собою цѣль, по этому телеологія должна быть признана, по Гартману, столь же всеобщимъ и необходимымъ началомъ бытія, какъ и представленіе. „Всѣ народы и во всѣ времена, говоритъ Гартманъ, какъ скоро выходили изъ первобытной дикости, удивлялись премудрости Творца, строителя и правителя міра, и болѣе или менѣе восторженно ее восхваляли. Если нѣкоторую часть этихъ хваленій и можно отнести къ корыстному разсчету польстить богамъ, то другую большую часть оныхъ, безъ сомнѣнія, можно считать за выраженіе искренняго убѣжденія. Только тотъ, кто отрицаетъ цѣли въ природѣ, можетъ отрѣшиться отъ этого убѣжденія, но это отрицаніе можетъ быть только послѣдствіемъ отвлеченной философ системы; первоначальному естественному взгляду на явленія природы оно чуждо. Свободный отъ пристрастія къ односторонним отвлеченностямъ, этотъ взглядъ всего сильнѣе поражается конкретными явленіями; и для глубоковпечатлительнаго человѣка изъ младенчествующаго народа достаточно встрѣчи съ однимъ рѣзкимъ случаемъ цѣлесообразности въ природѣ, чтобы проникнуться глубокимъ удивленіемъ и благоговѣніемъ... Положенія: природа ничего не дѣлаетъ даромъ; природа все дѣлаетъ къ лучшему; природа употребляетъ самыя простыя средства и пути для своихъ цѣлей—суть выраженія этой общепризнанной премудрости природы“. Философія Гартмана все это оправдываетъ и признаетъ истиннымъ. „Безсознательное, говоритъ Гартманъ, не ошибается, не колеблется и моментально мыслитъ цѣлую цѣпь положеній и умозаключеній,—и притомъ Безсознательное мыслитъ безошибочно: ибо его абсолютному ясновидѣнію всегда и мгновенно предлежатъ всѣ данныя для такого мышленія. Безсознательное сразу видитъ всѣ будущія цѣли, ближайшія и отдаленнѣйшія, а также всѣ пути и возможности для сообразнаго съ ними воздѣйствія въ мірѣ. Поэтому всякое вмѣшательство Безсознательнаго въ эту ткань цѣлей въ мірѣ совершается въ должный моментъ; а образъ и способъ этого вмѣшательства есть

цѣлесообразнѣйшій изъ всѣхъ возможныхъ". Всѣ эти положенія у Гартмана являются выводами и обобщеніями подробно обозрѣваемыхъ имъ данныхъ. Каждую естественную причину Безсознательное употребляетъ какъ средство для своихъ цѣлей, слѣдовательно дѣйствуетъ не произвольно, а законосообразно, именно, въ силу разъ и навсегда твердо поставленной конечной цѣли. „Въ теченіи нашихъ изслѣдованій, говоритъ Гартманъ, мы не разъ удивлялись мудрости Безсознательнаго въ устройствѣ имъ различныхъ механизмовъ для сохраненія силы и въ пользованіи какъ ими, такъ и вообще представляющимися комбинаціями внѣшнихъ обстоятельствъ. Ограничимся напоминаніемъ о самомъ обширномъ и важномъ изъ нихъ, именно о системѣ физико-химическихъ естественныхъ законовъ. Но сколько бы ни облегчали работу Безсознательнаго механизмы, все таки они не могутъ избавить его хотя бы отъ малаго, но постояннаго прямого приложенія силы, ибо дѣйствіе механизма, по самой его природѣ, простирается только на рядъ однородныхъ случаевъ; въ дѣйствительности же всякій случай чѣмъ либо отличается отъ другого. Значитъ, самый лучшій механизмъ оставляетъ нѣкоторую долю работы, которая требуетъ прямой дѣятельности Безсознательнаго. Если же для этой прямой работы потребно израсходовать менѣе силы, чѣмъ для постройки новаго механизма, замѣняющаго эту работу, то конечно, прямое вмѣшательство оправдывается собственными принципами Безсознательнаго. Такіе напримѣръ случаи для прямого вмѣшательства Безсознательнаго представляетъ всего чаще исторія человѣчества, гдѣ Безсознательное, преслѣдуя свои цѣли во всѣхъ областяхъ культурнаго развитія, прямо воздѣйствуетъ на мозги человѣческіе". Все это разсужденіе сводится къ слѣдующимъ положеніямъ: должно приписать Безсознательному: 1) абсолютное ясновидѣніе; 2) безошибочность въ логической комбинаціи всевозможныхъ данныхъ и возможно цѣлесообразнѣйшую дѣятельность въ должный моментъ и 3) непрестанное вмѣшательство въ каждое время и въ каждомъ мѣстѣ. Сверхъ того признается необходимымъ допустить, что всевѣдущее безсознательное содержитъ въ себѣ идеальное представленіе какъ этого міра, такъ и всѣхъ

возможныхъ міровъ, міровыхъ цѣлей и средствъ, и отсюда получается выводъ, что міръ устроенъ и управляется настолько хорошо и премудро, насколько то возможно, и что если бы у всевѣдущаго безсознательнаго между всѣми, возможными представленіями было представленіе о лучшемъ, чѣмъ существующій теперь міръ, то конечно тотъ лучшій міръ и былъ бы произведенъ. Безсознательное столь премудро, что не могло обмануться при выборѣ лучшаго изъ міровъ, а дѣятельность безсознательнаго такъ непрерывна и всеобъемлюща, что не могло случиться, чтобы избранный—міръ, предоставленный самому себѣ, ухудшился". По этому Гартманъ признаетъ истиннымъ извѣстное положеніе Лейбница, что существующій міръ есть лучшій изъ всѣхъ возможныхъ [1]).

Естественно полагать, что жизнь въ этомъ премудро устроенномъ мірѣ должна быть величайшимъ благомъ. Но философія Гартмана именно этого-то и не признаетъ: вопреки премудро цѣлесообразному устройству міра и управленію имъ, Гартманъ приходитъ къ самому безотрадному взгляду на жизнь. Жизнь человѣческая до такой степени представляется ему бѣдственною въ этомъ лучшемъ изъ міровъ, что небытіе міра онъ признаетъ предпочтительнымъ его бытію. Обозрѣвая различные виды благъ, наиболѣе цѣнимыхъ въ человѣческой жизни, Гартманъ приходитъ къ заключенію, что эти блага въ дѣйствительности не столько служатъ источниками наслажденій, сколько бываютъ виною разнообразныхъ и несравненно болѣе сильныхъ и продолжительныхъ страданій; что поэтому высшая конечная цѣль жизни, именуемая счастіемъ, болѣе всего полагается въ довольствѣ, т. е., въ свободѣ отъ страданій, а такъ какъ самое существованіе неразрывно связано съ разнообразными страданіями, то ясно, что желать свободы отъ страданій то же самое, что желать небытія, т. е., небытіе предпочитать бытію. И такъ, точно ли существующій міръ есть наилучшій изъ міровъ? не наоборотъ ли, не слѣдуетъ ли признать его скорѣе худшимъ изъ міровъ? Гартманъ въ самомъ дѣлѣ приводитъ слѣдующее мнѣніе Фихте, съ цѣлью оправдать то положеніе, что небытіе лучше бытія: Фихте называетъ

[1]) Фил. Безсоз. II, 241 и дал.

естественный міръ наихудшимъ, какой только можетъ быть, и утѣшается только вѣрою въ возможность вознесенія въ блаженство сверхчувственнаго міра посредствомъ чистаго мышленія [1]). Но съ другой стороны о Шопенгауерѣ Гартманъ говоритъ такъ: „попытка Шопенгауера доказать, что этотъ міръ есть худшій изъ всѣхъ возможныхъ, есть очевидный софизмъ; впрочемъ въ другихъ мѣстахъ самъ Шопенгауеръ не имѣетъ въ виду утверждать и доказывать что либо иное, какъ только то, что бытіе этого міра хуже чѣмъ его небытіе, а *это положеніе я считаю вѣрнымъ*“ [2]).

Какъ же согласить одно съ другимъ—признаніе существующаго міра наилучшимъ съ одной стороны, а съ другой—предпочтеніе небытія этого самаго міра—бытію? Положеніе, что существующій міръ есть наилучшій тѣсно связано съ признаніемъ великаго начала въ міроустройствѣ и міроправленіи. именно начала цѣлесообразности. Могъ ли Гартманъ отвергнуть это начало? Въ такомъ случаѣ пришлось бы изъ своей, если не всеобъемлющей, то многообъемлющей системы исключить нѣкоторыя важнѣйшія философскія ученія, напримѣръ философію Лейбница, философію Гегеля. Могъ ли на это рѣшиться Гартманъ? Вмѣстѣ съ тѣмъ пессимизмъ Шопенгауера, въ связи съ теоретическимъ обоснованіемъ этого пессимизма, какъ оно установлено въ системѣ Шопенгауера, составляетъ самую основу и существенное содержаніе философіи Гартмана. На долю Гартмана выпала задача—смягчить рѣзкость, съ какою Шопенгауеръ выступалъ противъ другихъ современнымъ ему философовъ, и сгладить по возможности тѣ крайности, источникомъ которыхъ очевидно было стремленіе Шопенгауера къ оригинальности и желаніе какъ можно менѣе сходиться въ чемъ либо съ другими философами, особенно ближайшими къ нему по времени. Такимъ образомъ задачею Гартмана была такая обработка философіи его предшественника Шопенгауера, вслѣдствіе которой эта философія является у Гартмана эклектическою. Эклектизмъ состоитъ въ сочетаніи въ одно цѣлое разнородныхъ началъ, такое сочетаніе, въ которомъ не оказывается никакой связи внутренней между отдѣльными частями

[1]) Ibid. II, 256. [2]) II, 265.

или элементами цѣлаго. Въ духѣ эклектизма, только чтобы выполнить предлежавшую ему задачу, Гартманъ отрицаетъ всякую внутреннюю связь даже между такими началами, которыя обыкновенно признаются необходимо имѣющими таковую связь, и которыя самъ Гартманъ долженъ признать состоящими въ такой связи.

Безсознательному, какъ субстанціи, присущи два аттрибута: логическій и нелогическій, иначе—представленіе и воля. Какъ произведеніе логическаго начала, т. е., разума, міръ есть наилучшій, но насколько воля также участвуетъ въ произведеніи міра, въ немъ, не смотря на совершенство его устройства, зло господствуетъ надъ добромъ, страданія перевѣшиваютъ наслажденія; воля проявляетъ себя въ желаніяхъ, а вѣдь само по себѣ желаніе уже есть зло, какъ свидѣтельство существующаго недостатка, какъ признакъ неудовлетворенной потребности. Теперь, для того, чтобы бѣдственность бытія, вслѣдствіе чего небытіе предпочтительнѣе бытія, и совершенство міростроенія и міроуправленія могли совмѣщаться одно съ другимъ, такъ чтобы одно другимъ не исключалось, или по крайней мѣрѣ неограничивалось и не умалялось одно другимъ, чтобы обѣ указанныя черты міробытія, указанныя разными философскими ученіями и въ разное время, удержать во всей силѣ въ одной системѣ, для этого ничего не оставалось, какъ совершенно разъединить другъ отъ друга два основныхъ начала,—логичиское и нелогическое, волю и представленіе. При изолированности этихъ двухъ началъ, и послѣдствія этихъ началъ,—съ одной стороны совершенство міра, а съ другой бѣдственность его бытія, должны оставаться каждое само по себѣ нерушимымъ и не подлежащимъ воздѣйствію другаго: совершенство міра не терпитъ ни малѣйшаго ущерба отъ бѣдственности бытія его, и наоборотъ бѣдственность міробытія ни мало не смягчается и не умаляется вслѣдствіе совершенства міра, подобно тому какъ у Спинозы модусы двухъ аттрибутовъ—протяженія и мышленія существуютъ рядомъ, параллельно, но ни малѣйшаго воздѣйствія модусы одного аттрибута не оказываютъ на модусы другаго аттрибута. Правда аттрибуты принадлежатъ той-же субстанціи, и чрезъ единство субстанціи, какъ самые ат-

трибуты, такъ равно и ихъ видоизмѣненія или проявленія должны бы находиться въ общеніи и взаимодѣйствіи между собою. Но такое заключеніе о взаимномъ отношеніи, какъ аттрибутовъ, такъ и ихъ проявленій, исключается самимъ опредѣленіемъ аттрибута; по опредѣленію Спинозы аттрибутъ есть то, что познается въ субстанціи, какъ ея сущность. Каждый аттрибутъ есть слѣдовательно, особая сущность. Различіе между аттрибутами столь велико, такъ существенно, что поэтому каждый аттрибутъ долженъ существовать самъ по себѣ безъ всякой связи съ другимъ. Худо только то, что такимъ образомъ сущность, иначе, природа субстанціи, оказывается не единою, а двойственною, ибо субстанція имѣетъ не одинъ, а два аттрибута. Поэтому мы вправѣ сказать, что субстанція пустое слово, что, вмѣсто одной субстанціи, мы имѣемъ два существенно различныхъ начала; вмѣсто желаемаго *монизма* получается *дуализмъ*. Все это мы находимъ у Гартмана. *Воля* и *представленіе*, хотя и признаются аттрибутами единаго начала, именно Безсознательнаго, но въ то же время эти начала совершенно самостоятельныя и ничего общаго не имѣющія между собою. Двойственность аттрибутовъ Гартманъ оправдываетъ тѣмъ, что при единствѣ аттрибута, съ этимъ единствомъ совпало бы единство субстанціи, и различіе между аттрибутомъ и субстанціей такимъ образомъ уничтожилось бы. Но чѣмъ онъ можетъ оправдать совершенную раздѣльность аттрибутовъ и отсутствіе всякаго между ними общенія и взаимодѣйствія? Вѣдь аттрибуты объемлются единствомъ субстанціи. Какой же смыслъ имѣетъ это объединеніе аттрибутовъ чрезъ единство субстанціи, если на самомъ дѣлѣ никакой связи между аттрибутами нѣтъ и каждый самъ по себѣ существуетъ?

Не менѣе важно и то, какъ понимается у Гартмана каждый изъ аттрибутовъ Безсознательнаго. Одинъ аттрибутъ называется логическимъ, а другой нелогическимъ. Повидимому логическій аттрибутъ,—это *разумъ*. Но Гартманъ называетъ логическій аттрибутъ иначе—*представленіемъ*. Представленіе есть психическая форма воображенія или фантазіи, а вовсе не логическая форма мышленія. Въ духѣ эмпирической психологіи Гартманъ отожествляетъ логическую свободную дѣятельность

разума съ несвободною, болѣе чувственною, чѣмъ духовною игрою представленій, происходящею по извѣстнымъ законамъ ассоціаціи. Дѣятельность воображенія бываетъ болѣе совершенною, когда происходитъ безсознательно, нежели тогда какъ сопровождается сознаніемъ. Состояніе высшаго напряженія творческой силы, именно фантазіи, называемое обыкновенно вдохновеніемъ, есть болѣе безсознательное, чѣмъ сознательное, а между тѣмъ сочетаніе представленій, выраженіе ихъ въ словахъ или дѣйствіяхъ, поступкахъ бываетъ болѣе совершеннымъ, чѣмъ въ томъ случаѣ, если исполняется вполнѣ сознательно. На этомъ основаніи дѣлается предположеніе, что въ инстинктахъ животныхъ отличающихся отъ намѣреннаго и сознательнаго расчета или соображенія безошибочностію, необычайною цѣлесообразностію и мѣткостію,—выражается тотъ же безсознательный разумъ, что и въ творчествѣ высшихъ умовъ. А такъ такъ представленіе есть форма творческой дѣятельности воображенія или фантазіи, то представленіе же признается сущностію, необходимою формою всякаго рода инстинктивныхъ дѣйствій у животныхъ. А коль скоро признано существованіе безсознательнаго разума, то почему не допустить существованія такого же разума и въ тѣлахъ неорганическихъ, вообще во всей природѣ. Противъ такого рода аналогій и предположеній, имѣющихъ въ философіи Гартмана фундаментальное значеніе, должно замѣтить слѣдующее. Хотя обыкновенно творческою силою, дѣйствующею въ искусствѣ, признается фантазія или воображеніе, вообще способность воспроизводить и создавать образы (представленіе), но такое значеніе фантазія можетъ имѣть только въ соединеніи съ живымъ дѣятельнымъ и проницательнымъ умомъ, т. е., когда соединяется съ мышленіемъ. При отсутствіи же у животныхъ мышленія въ собственномъ значеніи этого слова, конечно и воображеніе не можетъ быть у нихъ *творческою*, истинно геніальною, т. е., *духовною* силою. Духовною силою воображеніе можетъ быть только подъ условіемъ соединенія съ истинно духовною дѣятельностію мышленія. Поэтому и инстинкты слѣдуетъ признать не проявленіями геніальности, а скорѣе рефлективными дѣйствіями чисто физіологическаго характера, т. е., хотя и душевными дѣйствіями,

но глубоко коренящимися въ свойствахъ и потребностяхъ чисто тѣлесныхъ. Философы, ясно понимавшіе существенное различіе между разумомъ и игрою чувственныхъ представленій, всегда признавали высшимъ проявленіемъ разума *сознательно* познавательную его дѣятельность. Поэтому Гартманъ, плотскій чувственный разумъ природы ставящій выше разума сознательнаго, свойственнаго человѣку, и возводящій такимъ образомъ слѣпую инстинктивную и безотчетную силу на степень начала абсолютнаго, напрасно ищетъ подкрѣпленія основы положеніямъ своей философіи въ системахъ геніальныхъ философовъ древняго и новаго времени. Сходство выраженій и цѣлыхъ разсужденій не всегда можетъ служить свидѣтельствомъ единства духа, а бываетъ не рѣдко отдаленнымъ и несущественнымъ совпаденіемъ.

Представленіе, въ отличіе отъ воли, признается идеальнымъ элементомъ Безсознательнаго. Но при своемъ несомнѣнно чувственномъ характерѣ, представленія, какъ ихъ понимаетъ Гартманъ, могутъ быть признаны идеальнымъ элементомъ развѣ только въ *смыслѣ формальномъ*, а *не по содержанію*. Представленіе—идеальная форма бытія въ томъ смыслѣ, что представляемое еще не существуетъ, а подлежитъ только осуществленію; между тѣмъ достоинство даннаго такимъ образомъ, т. е., въ видѣ представленія, этимъ вовсе не опредѣляется: можетъ быть представляемо прежде своего осуществленія не только хорошее, но и дурное, не одно только доброе, но и злое. Истинно идеальнымъ, идеальнымъ въ собственномъ смыслѣ, должно признать не просто все то, что сначала существуетъ въ видѣ представленія, но лишь то, что чрезъ свое осуществленіе способствуетъ нравственному возвышенію человѣка и усовершенію дѣйствительности. Идеальное въ этомъ смыслѣ можетъ быть содержаніемъ только сознательной, разумной идеи, а не безсознательнаго слѣпого инстинктивнаго, слѣд. чувственнаго представленія. Хотя бы идеальныя стремленія проявлялись и въ видѣ безотчетныхъ представленій, во всякомъ случаѣ источникъ такого рода идей заключается въ разумѣ, которому свойственна сознательная дѣятельность, а не въ Безсознательномъ.

Какъ начало логическое неправильно отожествляется у Гартмана съ чувственною способностію воображенія, такъ. соотвѣтственно тому, подъ именемъ воли, начала нелогическаго, разумѣется обыкновенно не высшая область духовно-нравственныхъ стремленій, а низшая область желаній (способность желательная) не воля въ собственномъ смыслѣ. Стремленіе объединить философію съ естествознаніемъ требовало имѣть постоянно въ виду не высшія духовнонравственныя, а низшія, именно чувственныя проявленія человѣческой души, такъ какъ только этого рода проявленія возможно сблизить и отождествить съ проявленіями органическихъ и не органическихъ силъ природы подъ общимъ наименованіемъ Безсознательнаго.

Понятно само собою, что, при такомъ пониманіи воли, не могло получиться иного опредѣленія конечной цѣли человѣческаго бытія или такъ называемаго блага, кромѣ того, какое мы находимъ у Гартмана. Конечною цѣлью человѣческихъ стремленій онъ признаетъ счастіе. Но счастіе, само по себѣ взятое въ качествѣ конечной цѣли земного бытія, очевидно недостижимо. Ибо въ чемъ состоитъ такъ называемое счастіе? Въ удовлетвореніи желаній. А извѣстно, что всякое удовлетворенное желаніе рождаетъ новое желаніе и такъ безъ конца. Понятно, что жизнь ограниченная столь низменною и недостойною цѣлью обратилась бы въ тщетное и безплодное усиліе Данаидъ. Пессимизмъ—необходимое послѣдствіе такого взгляда на жизнь. Жизнь, понимаемая такимъ образомъ, дѣйствительно ничего не стоитъ и небытіе съ этой точки зрѣнія предпочтительнѣе бытія. Можетъ показаться страннымъ, почему это Гартманъ, столь внимательный къ ученіямъ древнихъ и новыхъ философовъ, при своемъ желаніи совмѣстить въ своей философіи всѣ философскія системы, не обратилъ должнаго вниманія на то, что ни одинъ изъ философовъ наиболѣе значительныхъ не довольствовался столь узкимъ и ограниченнымъ пониманіемъ конечной цѣли человѣческаго бытія, и хотя опредѣляютъ иногда эту цѣль какъ счастіе, но присоединяютъ къ этому понятію о конечной цѣли ограничивающее его условіе, заключающееся въ необходимости добродѣтели,

или же самое понятіе о счастіи расширяютъ и измѣняютъ сравнительно съ обычнымъ пониманіемъ его такимъ образомъ, что сущность счастія полагаютъ въ разумномъ удовлетвореніи, получаемомъ отъ развитія духовно-нравственной дѣятельности, а не въ пассивномъ наслажденіи. У Гартмана этого нѣтъ, но вѣдь самую основу и существенное содержаніе его философіи составляетъ пессимистическая философія Шопенгауера, съ которою не совмѣстимы никакіе высшіе духовно-нравственные взгляды на жизнь. Гартманъ, какъ мы видѣли, хотя оспариваетъ Кантово ученіе о пространствѣ и времени, и однако въ сущности остается на почвѣ трансцендентальнаго идеализма. Почему такъ? Потому что философія Шопенгауера принимаетъ цѣликомъ Кантово ученіе о пространствѣ и времени, такъ что отступленіе Гартмана отъ философіи Шопенгауера въ этомъ пунктѣ оказывается не существеннымъ, призрачнымъ. Тѣмъ болѣе онъ не могъ разойтись съ Шопенгауеромъ въ столь существенной и наиболѣе характерной части его философіи, какъ пессимистическій взглядъ его на жизнь человѣческую.

Не можетъ ли служить оправданіемъ Шопенгауеро-Гартмановскаго пессимизма, а равно и двойственности основныхъ началъ въ философіи Гармана то, что существуетъ не одно только добро въ мірѣ, но и зло, и послѣднее, можно сказать, даже преобладаетъ надъ добромъ? Можно ли допустить, чтобы добро и зло происходили изъ одного источника, не слѣдуетъ ли въ самомъ дѣлѣ допустить, вмѣстѣ съ Гартманомъ, бытіе въ основаніи вещей двухъ противоположныхъ началъ—логическаго и нелогическаго, даже антилогическаго, т. е., разумнаго и противоразумнаго, изъ коихъ одно служитъ источникомъ премудрой цѣлесообразности въ мірѣ, а другое—производитъ всякаго рода нестроенія, случайности, безцѣльную игру обстоятельствъ, непредвидимыя препятствія, встрѣчаемыя при осуществленіи всякаго разумнаго начинанія? Этотъ же вопросъ можно и такъ еще поставить: существуютъ ли разумныя основанія, которыя бы оправдывали вѣру въ бытіе *Единаго* Творца и Управителя міра? Съ точки зрѣнія чисто философской на этотъ вопросъ можно дать такой отвѣтъ. Въ дѣлахъ человѣческихъ высшая степень творческой силы усма-

тривается въ томъ случаѣ, когда произведеніе творческихъ силъ отличается наибольшею жизненностію и самостоятельностію.

Произведенія величайшаго могущества, безмѣрной творческой силы, конечно должны отличаться этими качествами въ высочайшей степени. Дѣйствительно, организмы обладаютъ не просто жизненностію, но вполнѣ самостоятельною *жизнью*, которую они самодѣятельно развиваютъ. Для всякаго живаго существа необходимы разнообразные матеріалы, которые, присущею ему живою организующею силою, претворяются въ различные правильно и цѣлесообразно устроенныя части живаго тѣла. Понятно, что матеріалы, служащіе сами по себѣ только *средствомъ* къ развитію жизни, не должны обладать самостоятельною жизнью, ибо обращеніе живаго существа въ средство для поддержанія и развитія жизни въ другомъ существѣ, имѣетъ второстепенное значеніе, въ сравненіи съ обращеніемъ неорганической матеріи въ средство и орудіе для означенной цѣли, и есть слѣдствіе борьбы за существованіе, которую влечетъ за собою самостоятельность жизни въ каждомъ живомъ существѣ. По самому существу своему, неорганическая матерія предназначена служить средствомъ къ развитію жизни. Слѣдовательно ей можетъ быть свойственна только относительная самостоятельность, и таковая состоитъ въ томъ, что химико-физическія силы дѣйствуютъ по своимъ собственнымъ законамъ, безъ всякаго отношенія къ цѣлямъ возникновенія и развитія жизни. Несамостоятельность же матеріи неорганизованной выражается въ томъ, что дѣятельность физико-химическихъ силъ, въ сравненіи съ развитіемъ жизни въ органическихъ существахъ, имѣетъ характеръ болѣе пассивный, чѣмъ активный.—Несравненно большая самостоятельность и активность живыхъ существъ выражается въ борьбѣ ихъ за существованіе. Ибо самостоятельность и активность развиваются и достигаютъ наибольшей силы только чрезъ постоянное цѣлесообразное употребленіе усилій въ борьбѣ за существованіе, ради того, чтобы отстоять свою самостоятельность, или для того чтобы подчинить себѣ и одолѣть другихъ слабѣйшихъ. Изъ всѣхъ живыхъ существъ одинъ только человѣкъ, кромѣ внѣшней борьбы, знаетъ и испытываетъ несравненно болѣе важную

внутреннюю борьбу, которая ведется имъ для достиженія нравственной самобытности, и ради торжества духа надъ темными чувственными (плотскими) силами своей тѣлесной природы. Нравственная самобытность и активность духовныхъ силъ есть наиболѣе высокое и чистое выраженіе повсюду въ мірѣ проявляемаго стремленія къ самостоятельности и активности. Поэтому достиженіе наибольшаго нравственнаго совершенства и духовной самобытности, служащее конечною цѣлью человѣческаго бытія, должно признать таковою же цѣлью для всего міра. Недаромъ о человѣкѣ сказано, что онъ есть малый міръ. И по христіанскому ученію вся тварь жаждетъ вмѣстѣ съ человѣкомъ избавленія отъ тяготѣющаго надъ ними зла. Такимъ образомъ должно признать общимъ закономъ бытія все большее и большее развитіе свойственнаго всѣмъ живымъ существамъ стремленія къ свободѣ самостоятельности и дѣятельности. Вся тварь стремится, такъ сказать, приблизиться къ своему Творцу,—Существу абсолютно свободному, Самосущему и дѣятельному, и достигаетъ въ наибольшей степени этой цѣли чрезъ посредство человѣка, по мѣрѣ развитія въ немъ нравственно-духовной жизни. Теперь понятно, откуда зло и въ чемъ состоитъ оно. Если цѣль бытія заключается въ свободѣ самостоятельности и дѣятельности, то противоположное этой цѣли, именно—лишеніе свободы самостоятельности и активности есть зло. Наименьшею степенью самостоятельности свободы и активности обладаетъ природа неорганическая, поэтому для нея зло (какъ и добро), можно сказать, не существуетъ. Но безпорядочное и, такъ сказать, случайное (не въ себѣ, а по отношенію къ цѣлямъ жизни) дѣйствіе, или иначе, взаимодѣйствіе стихійныхъ силъ, производитъ нерѣдко опустошенія и нестроенія, слѣдствіемъ которыхъ является лишеніе самостоятельности, свободы дѣятельности и самой жизни для многихъ существъ. Къ тому же приводитъ въ частности борьба за существованіе между живыми существами. Неправильное употребленіе, т. е., злоупотребленіе человѣкомъ своей свободы, превратное ея направленіе уклонившееся отъ нормы было, какъ извѣстно, источникомъ грѣха, т. е., зла нравственнаго. Но не въ томъ ли самомъ по крайней мѣрѣ въ значительной степени

заключается и причина зла физическаго, именно въ превратномъ направленіи, въ безпорядочности проявленія свойственныхъ всѣмъ существамъ природы относительной самостоятельности и активности? Понятно само собою, что если необходимъ Виновникъ бытія всяческихъ существъ, то нѣтъ необходимости въ томъ, чтобы существовалъ еще особый, совершенно независимый отъ Творца, виновникъ злоупотребленій и неправильностей въ обнаруженіи силъ и средствъ, дарованныхъ Творцомъ видимой природѣ. Вѣдь даже самъ сатана сдѣлался тѣмъ, что онъ есть, только чрезъ злоупотребленіе своею свободою и нарушеніе установленнаго Творцомъ нравственнаго порядка.

Итакъ существованіе зла въ мірѣ вовсе не требуетъ для своего объясненіи того, чтобы совершенно разъединять волю отъ разума, какъ это дѣлаетъ Гартманъ, который на волю смотритъ какъ на силу, по крайней мѣрѣ первоначально, рѣшающую дѣйствовать безъ мотивовъ, безъ цѣли, безъ плана, вполнѣ случайно и неразумно, даже противоразумно, и чрезъ то является источникомъ постоянныхъ столкновеній разумнаго съ неразумнымъ, цѣлесообразнаго со случайнымъ.

Въ своемъ изложеніи Гартмановой философіи г. Струве между прочимъ говоритъ: теистическій, прямо сказать, христіанскій характеръ многихъ изъ воззрѣній Гартмана обнаруживается всего больше при опредѣленіи основныхъ свойствъ Безсознательнаго, то есть, Бога, равно при обозначеніи его отношенія къ міру. Свою метафизику Безсознательнаго (стр. 319 и слѣд.) Гартманъ начинаетъ объясненіемъ слѣдующихъ главныхъ положеній: 1) Безсознательное не подвержено никакой болѣзни. 2) Безсознательное неутомимо. 3) Сознательному представленію присуща форма вещественности (Sinnlichkeit), безсознательное же мышленіе можетъ быть лишь невещественнымъ (unsinnlich). 4) Бозсознательное не колеблется и не сомнѣвается, оно не нуждается во времени для своихъ размышленій, но въ одинъ и тотъ же моментъ совершаетъ логическій процессъ и усвояетъ себѣ его результатъ, т. е., всѣ его мысли являются въ одинъ и тотъ же моментъ, а не слѣдуютъ другъ за другомъ. 5) Безсознательное не ошибается и т. д. Дѣйствительно, Гартманъ самъ (что видно изъ выдержекъ, приведенныхъ далѣе у Струве) тщатель-

но указываетъ на совпаденіе нѣкоторыхъ своихъ выводовъ съ богословскими опредѣленіями христіанской догматики. Такъ абсолютное ясновидѣніе Безсознательнаго соотвѣтствуетъ понятію богословскому всевѣдѣнія, непогрѣшимая и не подверженная сомнѣнію логичность, а также цѣлесообразный характеръ дѣйствій Безсознательнаго соотвѣтствуетъ премудрости, свойственной всевѣдѣнію Божію; непрерывное во всякое время и на всякомъ мѣстѣ воздѣйствіе Безсознательнаго на ходъ событій соотвѣтствуетъ вездѣприсутствію. Наконецъ Гартманъ, какъ мы видѣли, признаетъ и то, что существующій міръ, какъ предопредѣленный во всевѣдущемъ Безсознательномъ до начала своего происхожденія, есть наилучшій. Но все это,—мы можемъ теперь сказать, слова, слова и только слова! Все предъидущее изложеніе философіи Гартмана достаточно показываетъ, какъ эта философія далека не то что отъ христіанскаго, но вообще отъ религіознаго духа. Философія Гартмана существенно и самымъ несомнѣннымъ образомъ антирелигіозна и атеистична. Религіознымъ духомъ мы называемъ серьезный взглядъ на жизнь,—взглядъ, признающій, что жизнь дается человѣку не даромъ, не попустому, а для цѣли необычайно цѣнной, превосходящей все временное и земное. А что такое пессимизмъ Гартмановой философіи, какъ не выраженіе того убѣжденія, что жизнь человѣчества лишена всякаго значенія, есть явленіе пустое, не имѣющее никакой цѣнности, не есть благо, а скорѣе зло, такъ что небытіе, несуществованіе предпочтительнѣе бытія, существованія? И надо признать, что именно въ пессимистическомъ взглядѣ на жизнь Гартманъ является вполнѣ искреннимъ; высказываетъ то, что дѣйствительно онъ думаетъ, не имѣя вовсе въ виду приспособляться къ какимъ либо установившимся и авторитетнымъ понятіямъ и представленіямъ. Дѣло въ томъ, что основныя понятія и положенія Гартмановой философіи неизбѣжно приводятъ къ пессимизму, а потому все, что не гармонируетъ съ пессимистическимъ взглядомъ на жизнь, т. е., съ отрицаніемъ всякаго ея значенія и достоинства, слѣдуетъ отбросить какъ излишнія, искусственныя добавленія, имѣющія цѣлью, можно сказать, замаскировать и скрыть настоящую суть дѣла. Что такое въ самомъ дѣлѣ ло-

гическое и нелогическое начала, признаваемыя аттрибутами Безсознательнаго? Характеристической чертой логическаго начала выставляется логическій принципъ тождества. Но какъ понимается этотъ принципъ? Какъ выраженіе косности, неизмѣннаго и безконечнаго пребыванія въ томъ же состояніи, какъ отрицаніе всякой могущей какъ либо произойти перемѣны. И это законъ разума! Разумъ—напротивъ начало дѣятельное. Поэтому можно усумниться въ томъ, что начало, именуемое у Гартмана логическимъ дѣйствительно есть разумъ, а не иное что либо. Кажется, было бы вѣрнѣе признать это начало матеріальнымъ, ибо матеріи свойственна косность. Повидимому болѣе соотвѣтствуетъ истинному понятію о разумѣ то опредѣленіе логическаго начала, что оно есть начало идеальное, ибо заключаетъ въ себѣ цѣлый міръ идей, именно представленія средствъ, долженствующихъ служить къ осуществленію конечной цѣли. Съ этимъ опредѣленіемъ логическаго начала связаны дальнѣйшія заключенія, что начало это дѣйствуетъ цѣлесообразно, проявляетъ всевѣдѣніе и мудрость. Всѣ такого рода выводы о началѣ логическомъ основаны единственно на томъ, что началу этому присуще представленіе *конечной цѣли* бытія. Вотъ что дѣлаетъ это начало идеальнымъ. Значитъ весь вопросъ заключается въ томъ, какова эта конечная цѣль. Само по себѣ логическое начало бездѣятельно, слѣдовательно не можетъ и стремиться къ чему либо, представлять какую либо цѣль по закону тождества; оно должно всегда оставаться въ томъ же состояніи бездѣятельности, покоя. Иное дѣло воля; для нея ни какой законъ не писанъ. Какъ начало неразумное, неподчиненное никакому закону, воля вполнѣ самопроизвольно, безъ всякаго побужденія и разумной цѣли, слѣдовательно вполнѣ случайно оставляетъ свое состояніе неподвижности и бездѣятельности и перемѣняетъ его на другое, т. е., начинаетъ дѣйствовать, творить. Логическое начало не допускаетъ нарушенія закона тождества, а такъ какъ воля нарушила тождество своего состоянія, то для логическаго начала возникаетъ *задача* направить волю къ прежнему своему состоянію, т. е., побудить ее уничтожить все ею произведенное и производимое, и возвратиться въ первобытное свое со-

стояніе покоя, бездѣятельности (нирвана), просто небытія. Итакъ, источникъ мудрости, свойственной логическому началу, очевидно заключается въ глупости, въ безуміи другаго начала,—начала не просто нелогическаго, но антилогическаго, т. е. противоразумнаго. Вотъ какова мудрость логическаго начала! Она направлена не на созиданіе, а на разрушеніе, что опять таки свойственно въ наибольшей мѣрѣ стихійнымъ силамъ матеріальной природы Ничего идеальнаго логическое начало на самомъ дѣлѣ не заключаетъ въ себѣ и не предполагаетъ. Вполнѣ значитъ соотвѣтствуетъ это начало характеру воли, которая опредѣляется какъ начало неразумное и какъ же можетъ быть иначе! Вѣдь начало логическое, будучи формальнымъ, все свое содержаніе заимствуетъ отъ воли, т. е., состоитъ въ томъ, что представляетъ перемѣны и случайности производимыя волею, а такъ какъ во всемъ, что воля производитъ, ничего конечно разумнаго и цѣннаго нѣтъ и быть не можетъ, то для разума остается одно только—побуждать волю къ уничтоженію всего ею производимаго. Выходитъ такимъ образомъ, что вовсе нѣтъ нужды логическому и не логическому началу раздѣляться другъ отъ друга. Оба эти начала стоятъ одно другаго, и оба между собою согласны. Сама воля, будучи слѣпымъ, неудержимымъ стремленіемъ къ перемѣнамъ, конечно не можетъ дорожить своими произведеніями и отстаивать ихъ противъ рѣшенія логическаго начала—ихъ уничтожить. Въ числѣ этихъ произведеній міровой воли Гартманъ конечно и свою философію долженъ признать вполнѣ достойною той же участи. Даже болѣе. Такъ какъ, по философіи Гартмана, небытіе предпочтительнѣе бытія, то самъ онъ долженъ признать въ отношеніи къ собственной своей системѣ, что было бы лучше, если бы она вовсе на являлась на свѣтъ. Этотъ выводъ, совершенно неизбѣжный для Гартмана, лучше всего свидѣтельствуетъ о томъ, что никакое остроуміе и многознаніе не могутъ спасти дѣла, коль скоро это дѣло ложно въ самомъ своемъ основаніи, въ своей сущности. Такимъ, ложнымъ въ своей сущности, хотя и не лишеннымъ достоинствъ въ частностяхъ своихъ,—дѣломъ надо признать философскую систему Гартмана. Можетъ ли имѣть какой либо смыслъ философія,

которая отрицаетъ философію же, т. е., самое себя. Выше сказано, что философія Гартмана совершенно антирелигіозна. Но отрицающій не то или иное религіозное ученіе, а самый духъ религіи—т. е., признаніе чего либо имѣющимъ безусловную важность для человѣка,—отрицаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, по крайней мѣрѣ долженъ отрицать все, что есть наиболѣе цѣннаго для человѣка. Дѣйствительно Гартманъ отрицаетъ и науку, и искусство въ качествѣ благъ безусловно цѣнныхъ для человѣка. Онъ доказываетъ, что ни наука, ни искусство не могутъ сдѣлать человѣка счастливымъ, т. е., не составляютъ истинныхъ благъ. Слѣдовательно и философія поэтому не есть благо, желательное для человѣка, т. е., истина, составляющая предметъ философскихъ стремленій, не стоитъ затрачиваемыхъ на достиженіе ея усилій. Не понятно послѣ этого, зачѣмъ Гартманъ такъ много писалъ и пишетъ; неужели для того, чтобы доказать, что это занятіе ничего не стоитъ и ни къ чему не ведетъ? Вѣдь долженъ же онъ какъ либо оправдать, не смотря на свой пессимизмъ, свою философскую дѣятельность. А оправдать ее можно однимъ только слѣдующимъ способомъ: можно и должно смотрѣть на философію Гартмана, какъ на косвенное доказательство полной несостоятельности нигилистической философіи матеріализма. Сущность этого доказательства можно такъ выразить: если предположить въ основаніи вещей начало слѣпое, безсознательное, неразумное, какова матерія, то все бытіе, весь міръ въ глазахъ человѣка теряетъ всякую свою цѣну, обращается въ ничего незначущій, пустой миражъ, да и сама жизнь человѣческая въ такомъ случаѣ не стоитъ того, чтобы объ ней заботиться, охранять ее и дорожить ею; ибо такое бытіе (ограниченное одними матеріальными интересами) хуже, чѣмъ небытіе.