КРИТИЧЕСКІЙ ОБЗОРЪ

ПОСЛѢДНЯГО ПЕРІОДА

ГЕРМАНСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

М. КАРИНСКАГО.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
ПЕЧАТАНО ВЪ ТИПОГРАФІИ ДЕПАРТАМЕНТА УДѢЛОВЪ.
(Литейный проспектъ, № 39).
1873.

П. І. Я.
Заказ.

„Пров 38“

В3181

Изъ «Христіанскаго Чтенія» за 1873 г.

Библіотека ООН
Отдѣлъ Печати СССР
459
38

СОДЕРЖАНІЕ.

стран.

Критика чистаго разума и ея отношеніе къ послѣднему періоду германской философіи. . . . . 1.

I. Фихте-гегелевское направленіе философіи.

а) Развитіе этого направленія въ системахъ Фихте, Шеллинга и Гегеля . . . . . 12.

б) Школа Гегеля. . . . . 26.

в) Развитіе въ гегелевой школѣ наукъ, испытавшихъ наибольшее вліяніе гегелевой системы. 99.

II. Позднѣйшія оригинальныя попытки разрѣшить ту же задачу, какую взяло на себя фихте-гегелевское направленіе. . . . . 131.

а) Философская система Тренделенбурга. . . 132.

б) Философская система Лотце. . . . . 163.

III. Гербартовское направленіе философіи.

а) Философская система Гербарта. . . . . 198.

б) Школа Гербарта. Дробишъ . . . . . 231.

IV. Полукантіанизмъ. . . . . 242.

V. Шопенгауеровское направленіе философіи.

а) Философская система Шопенгауера. . . . 260.

б) Философская система Гартмана. . . . . 285.

Важнѣйшая ошибка кантовой философіи и развившихся изъ нея направленій. . . . . 322.

ВАЖНѢЙШІЯ ОПЕЧАТКИ:

стран.	*строка*	*напечатано:*	*слѣдуетъ:*
11	14 сверху	и слышать	испытать.
26	5 »	доходить	духъ доходитъ.
53	11 »	самостоятельность	сознательность.
101	4 снизу	отложиться	относиться.
108	16 сверху	или	и
112	11 »	характеризующая	характеристическая.
134	2 снизу	о субъективности мысли	въ пользу о субъективности.
146	18-19 сверху	созерцанія	объясненія.
250	17-18 »	это опредѣленіе	эти опредѣленія.
305	2	не рѣшимымъ	не рѣшеннымъ.
320	14 »	особомъ	любомъ.
325	212 »	значенія	знанія.
327	9 - 8 снизу	самодѣйствительною	самою дѣйствительною

КРИТИЧЕСКІЙ ОБЗОРЪ

ПОСЛѢДНЯГО ПЕРІОДА ГЕРМАНСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

Отчетъ М. И. Каринскаго о годичной заграничной командировкѣ, имѣвшей цѣлію ближайшее изученіе современнаго положенія метафизики въ Германіи.

Кантова «Критика чистаго разума» въ ея отношеніи къ послѣднему періоду германской философіи.

Говорить о современныхъ явленіяхъ въ области германской философіи невозможно, не обратившись къ ея прошлому. Тамъ, гдѣ дѣло идетъ о явленіяхъ, которыя стоятъ въ тѣсной исторической связи съ цѣлымъ рядомъ предшествующаго развитія, составляютъ послѣднее звено одной сплошной, разнообразно переплетшейся цѣпи событій,—тамъ невольно приходится обращаться назадъ за необходимыми историческими разъясненіями. Да и только ли по этой причинѣ? Жалобы на оскудѣніе самостоятельной и оригинальной философской мысли давно уже сдѣлались едва ли не общимъ мѣстомъ, когда рѣчь идетъ о послѣгегелевскомъ періодѣ философіи. Эти жалобы совершенно справедливы. Но не прямо ли говорятъ онѣ, что современная германская философія кромѣ общей исторической связи съ прошлымъ стоитъ отъ него въ особой, болѣе прямой и непосредственной, зависимости?

Не быть оригинальнымъ, не быть самостоятельнымъ въ философіи—не прямо ли это значитъ заимствовать изъ прошлаго краеугольные камни для своей подражательной, дополнительной, вообще второстепенной работы? Не высказывается ли такая зависимость еще болѣе ясно въ томъ, что большинство философскихъ воззрѣній, являвшихся за послѣднее время, не выражаютъ даже претензіи быть новыми міросозерцаніями, а всего чаще поднимаютъ одно изъ знаменъ прошлаго, довольствуясь скромной славой продолжателей чужаго дѣла? Они строятъ и хотятъ строить на основаніяхъ, взятыхъ изъ прошлаго; и никакое изложеніе, никакая оцѣнка ихъ второстепенной работы просто невозможны безъ взгляда на то прошлое, изъ котораго цѣликомъ берутъ они свои основныя посылки. Скудное оригинальностью и самостоятельностію философской мысли послѣднее время тѣмъ не менѣе представляетъ такое обиліе, такую пестроту и разнообразіе стоящихъ во взаимномъ антагонизмѣ направленій, какія едва ли можно отыскать въ какое либо другое время. И оріентироваться среди этого разнообразія, понять внутреннее родство въ томъ, что̀ на первый взглядъ представляетъ только различіе, можно лишь единственнымъ способомъ, обратившись къ историческому происхожденію этихъ враждебныхъ другъ другу направленій, вызнавъ ихъ историческую связь.

Тотъ историческій пунктъ, отъ котораго всѣ они берутъ свое происхожденіе, опредѣлить не трудно. Въ исторіи новой философіи есть одно имя, къ которому всѣ они (за исключеніемъ развѣ матеріализма, и то въ его наиболѣе крайнихъ и грубыхъ проявленіяхъ) относятся съ одинаковымъ уваженіемъ и съ которымъ

каждое изъ нихъ, при всемъ разнорѣчіи ихъ между собою, непосредственно связываетъ свою работу. Это имя есть имя Канта. Если спросить напр. представителей тѣхъ разнообразныхъ фракцій, на которыя распалось въ послѣднее время фихте-шеллинго-гегелевское направленіе философіи, какъ относятся они къ Канту, то они отвѣтятъ, что хотятъ только освободить кантову философію отъ того противорѣчія, въ которое впалъ Кантъ съ результатами своей собственной критики, и провести ее до той послѣдовательности, къ какой неминуемо ведутъ эти результаты. Какъ относится къ Канту школа Гербарта? По ея мнѣнію Гербартъ продолжилъ и развилъ глубже ту критику элементовъ познанія, которая началась знаменитымъ произведеніемъ Канта. Шопенгауеръ не хотѣлъ быть ничѣмъ инымъ, какъ чистымъ кантиньянцемъ, открывшимъ только возможность, не выходя за предѣлы основныхъ результатовъ «Критики чистаго разума», проникнуть въ сокровенную сущность вещи самой въ себѣ. Философія Фриза считала себя истинной преемницей философіи Канта и хотѣла только высвободить эту философію отъ того призрака трансцендентализма, который, по мнѣнію Фриза, и былъ несчастною причиною, почему кантова философія превратилась въ фихтіанизмъ, шеллингіанизмъ и т. д Столь же непосредственное и равно близкое и существенное отношеніе къ критической философіи можно бы было указать и на тѣхъ системахъ, которыя явились въ болѣе позднее время, напр. Тренделенбурга, Лотце.

Такимъ образомъ результаты кантовой философіи, даже въ самомъ сознаніи всѣхъ представителей послѣдующаго философскаго движенія, представляютъ

тотъ общій исходный пунктъ, съ котораго можно выслѣдить развитіе каждаго изъ позднѣйшихъ направленій философіи и уяснить его смыслъ и значеніе. Основные выводы «Критики чистаго разума» кратко можно высказать въ слѣдующихъ положеніяхъ.

Для познанія нуженъ предметъ и познающая дѣятельность. Единственный способъ, какимъ можетъ быть намъ данъ предметъ, есть чувственное воззрѣніе. Чувственное воззрѣніе содержитъ въ себѣ два элемента: содержаніе, данное отвнѣ, и форму воспріемлемости, чрезъ которую данное дѣлается предметомъ для насъ или явленіемъ. Форма воспріемлемости внѣшнихъ предметовъ есть пространство, — собственной жизни души—время. Такимъ образомъ пространство и время, будучи субъективными формами человѣческаго воспріятія, составляютъ неизбѣжныя условія всего, что можетъ быть дано для человѣческаго знанія. Но чувственное воспріятіе еще не есть знаніе. Знаніе предполагаетъ запечатлѣнный характеромъ необходимости синтезъ воспріятій, а синтезъ есть дѣло самодѣятельности, а не пассивной воспріемлемости. Познающая дѣятельность по самому существу своему есть слѣдовательно синтезирующая дѣятельность и основныя формы синтеза суть основныя формы познающей дѣятельности. Какъ все воспріемлемое подлежитъ формамъ воспріятія, такъ какъ иначе оно не можетъ быть воспринято, также точно все познаваемое, просто на сколько оно можетъ быть познано, подлежитъ формамъ познающей дѣятельности, т. е. стоитъ подъ общими формами синтеза (которыя выражаются въ категоріяхъ, какъ чистыхъ понятіяхъ разсудка). Общій результатъ будетъ такой: воспринимаемыя нами вещи

суть только явленія; познаваемые нами предметы представляютъ только совершаемый по законамъ нашей мысли синтезъ этихъ явленій. И хаосъ воспріятія и природа, какъ законосообразное цѣлое,—первый, насколько необходимо существуетъ въ пространствѣ и времени, послѣдняя по самой своей законосообразности,—суть продукты познавательныхъ силъ человѣка. Отсюда Кантъ сдѣлалъ выводъ, что вещи, какъ существуютъ онѣ сами въ себѣ, лежатъ по ту сторону столько же нашего воспріятія, сколько нашего знанія. О нихъ можно сказать только отрицательно, что онѣ не подлежатъ законамъ пространства и времени, а вслѣдствіе того не подлежатъ и законамъ нашей мыслительной дѣятельности, такъ какъ послѣдніе весь свой смыслъ имѣютъ только въ отношеніи къ тому разнообразному, которое воспринимается подъ формами пространства и времени. Правда, въ идеяхъ о мірѣ (какъ безусловной полнотѣ явленій), о душѣ (какъ безусловномъ субъектѣ) и о Богѣ (какъ о существѣ всесовершенномъ) мы имѣемъ, повидимому, предметы знанія, лежащіе по ту сторону границъ всякаго опыта. Правда и то, что мы можемъ въ отношеніи къ этимъ идеямъ предлагать тѣ вопросы, съ которыми наше мышленіе всегда и необходимо обращается ко всякому предмету; ничто не препятствуетъ намъ и рѣшать эти вопросы путемъ размышленія; а слѣдовательно мы можемъ, повидимому, дѣлать здѣсь вполнѣ законные опыты научныхъ изслѣдованій. Но на самомъ дѣлѣ это не такъ. Идеи по своему существу ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть признаны за представленія о дѣйствительно существующихъ сверхъестественныхъ предметахъ; въ цѣломъ организмѣ нашего знанія онѣ

даже вовсе не имѣютъ значенія служить источникомъ какихъ бы то ни было свѣдѣній о предметахъ, лежащихъ по ту сторону опыта. Онѣ имѣютъ такое же чисто формальное значеніе, какъ и категоріи, только относятся онѣ не къ разсудку, а къ уму, какъ способности умозаключеній. Въ основаніи этой способности лежитъ законъ, который требуетъ для всего условнаго полноты условій, его объясняющихъ, или безусловнаго, которое завершило бы единство знанія. Этотъ законъ при примѣненіи своемъ къ каждому изъ трехъ важнѣйшихъ видовъ умозаключеній (категорическому, условному и раздѣлительному) получаетъ свое особое выраженіе. Идеи теперь суть не что иное какъ *гипостасированіе* этого закона въ трехъ важнѣйшихъ его формахъ; сказать иначе: онѣ возводятъ на степень существующаго объекта то, что имѣетъ лишь значеніе формальнаго требованія. Въ законѣ ума выражается только требованіе закончанія, единства и полноты знанія,—требованіе, которое, очевидно, никогда не можетъ быть сполна удовлетворено опытомъ, и въ этомъ смыслѣ оно всегда перехватываетъ черезъ наличный опытъ, понуждая безустанно продолжать изслѣдованіе. Въ идеѣ это требованіе безусловной полноты и единства безъ всякаго права толкуется въ предметномъ смыслѣ, реализуется и получаетъ видъ дѣйствительно существующаго безусловнаго сверхчувственнаго предмета. Такимъ образомъ предметы метафизическаго знанія получаются путемъ незаконнаго гипостасированія основнаго закона способности умозаключеній. Вмѣстѣ съ тѣмъ и всѣ попытки составить о такихъ предметахъ научныя сужденія должны оказаться несостоятельными: онѣ ведутъ или къ положеніямъ про-

тиворѣчащимъ одно другому, или къ такимъ, истинность которыхъ не можетъ быть доказана. Такимъ образомъ идеи по своему происхожденію и по своему значенію у Канта поставлены въ одинъ рядъ съ категоріями; существеннымъ отличіемъ остается лишь то, что онѣ, имѣя своимъ содержаніемъ абсолютное единство и полноту знанія, не приложимы непосредственно ни къ какому данному предмету, а потому всегда указываютъ далѣе наличнаго опыта.

Въ этихъ основныхъ результатахъ «Критики чистаго разума» мы имѣемъ центръ, изъ котораго тотчасъ какъ радіусы начинаютъ расходиться въ различныя стороны разнообразныя направленія послѣдующаго періода философіи. Существенные результаты критической философіи, именно мысль, что чистыя созерцанія (пространство и время) и чистыя понятія (категоріи и идеи) ни въ какомъ случаѣ не пріобрѣтаются путемъ того же пассивнаго усвоенія, какимъ пріобрѣтается содержаніе знанія, но составляютъ необходимую принадлежность познавательной способности,—эта мысль составляетъ общій исходный пунктъ всего дальнѣйшаго движенія; она представляетъ тотъ несокрушимый фундаментъ, на которомъ закладываются всѣ разнообразныя постройки всего дальнѣйшаго періода. Какимъ образомъ, не отрицая этихъ результатовъ критической философіи, можно бы было спасти права знанія, проникнуть въ сокровенную сущность вещей, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ? Въ этомъ состоитъ тотъ общій вопросъ, на разрѣшеніе котораго одинаково направлены усилія всѣхъ позднѣйшихъ системъ. Эти усилія показали, что важнѣйшіе результаты критической философіи не только не ведутъ

необходимо къ рѣшительному отрицанію предметнаго знанія, но могутъ мириться даже съ совершенно различными взглядами на пути къ достиженію этого знанія. Здѣсь то именно открылась для различныхъ системъ возможность, опираясь на одинъ общій фундаментъ, далеко разойтись въ своихъ направленіяхъ.

Всѣ тѣ понятія, которыя искони служатъ важнѣйшимъ содержаніемъ метафизики, а равно и всѣ тѣ положенія, которыя всегда играли первенствующую роль въ процессѣ метафизическаго знанія, поставлены были въ критической философіи въ самую неразрывную связь такъ называемыми формами познавательной дѣятельности. Не удивительно поэтому, что въ дальнѣйшемъ движеніи философіи на эти формы знанія обращено было прежде всего и болѣе всего вниманіе. Что эти именно формы могутъ служить познанію истиннаго бытія, хотя онѣ и не пріобрѣтаются путемъ совершенно пассивной воспріемлемости, это положеніе одинаково принимается всѣми *важнѣйшими* системами послѣдующаго періода. Но здѣсь же и оканчивается все сходство между ними. Какъ именно эти кантовы формы знанія могутъ служить познанію истинно сущаго, этотъ вопросъ вызываетъ самыя несогласныя одно съ другимъ мнѣнія. Важнѣйшее различіе здѣсь состоитъ въ слѣдующемъ: одно направленіе хочетъ придать предметное значеніе непосредственно тѣмъ самымъ созерцаніямъ и понятіямъ, которыя у Канта имѣютъ значеніе формъ знанія; другое, наоборотъ, отказывается признать эти созерцанія и понятія за предметныя опредѣленія; оно хочетъ въ нихъ видѣть только матеріалъ для познанія,—матеріалъ, который нуждается еще въ продол-

жительной и серьезной переработкѣ, чтобы можно было изъ него получить опредѣленія, имѣющія предметное значеніе. Это не очень значительное, повидимому, различіе стоитъ тѣмъ не менѣе въ связи съ кореннымъ различіемъ двухъ прямо противоположныхъ одно другому философскихъ направленій. Если внимательнѣе всмотрѣться въ «чистыя созерцанія и понятія», то можно замѣтить, что важнѣйшія изъ нихъ касаются «процесса», «бываніе», и опредѣляютъ его съ различныхъ сторонъ. Такъ «время» есть очевидно непосредственная созерцательная форма процесса; «пространство», составляя повидимому форму бытія коснаго, неподвижнаго, есть тѣмъ не менѣе неизбѣжное условіе движенія: оно представляетъ необходимую арену для разнообразныхъ эволюцій движенія; а движеніе въ одно и тоже время есть и самый распространеннѣйшій видъ бываніе, и неизбѣжный образъ, подъ которымъ единственно мы можемъ вообразить себѣ какой бы то ни было процессъ. Изъ категорій кантовыхъ все послѣдующее философское движеніе признало самыми существенными такъ называемыя категоріи реляціи, т. е. категоріи «субстанціи и акциденціи», «причины и дѣйствія» и «взаимодѣйствія или общенія». Но категоріи «причины и дѣйствія», а равно и «взаимодѣйствія», очевидно относятся къ категоріямъ процесса, бываніе. Остается такимъ образомъ категорія «субстанціи и акциденціи». Но и эта категорія есть ли дѣйствительно категорія покойнаго бытія, какой она кажется съ перваго взгляда? Чтобы рѣшить этотъ вопросъ не слѣдуетъ забывать, что узнать акциденціи намъ вовсе было бы невозможно, если бы онѣ не проявлялись какъ-либо, а

всякое проявленіе есть необходимо процессъ, бываніе; поэтому въ акциденціяхъ мы можемъ мыслить только извѣстный родъ дѣйствія или воздѣйствія одного предмета на другіе. Такимъ образомъ акциденціи, по крайней мѣрѣ для нашего знанія, стоятъ въ неразрывной связи съ процессами и легко могутъ быть возведены къ разнообразнымъ видамъ процессовъ, которые развиваются въ вещи подъ извѣстными условіями. Но если даже обратиться къ самому бытію вещей, то и здѣсь, не вдаваясь въ обширное философское изслѣдованіе, можно замѣтить, что во всякомъ случаѣ намъ удобнѣе мыслить существо вещи какъ недѣлимую единицу, какъ простую качественность, которая только различно реагируетъ на различныя внѣшнія вліянія. Такъ проблемма вещи, имѣющей много признаковъ, со всѣхъ сторонъ указываетъ на процессъ. При такомъ отношеніи кантовыхъ формъ познанія къ понятію процесса, бываніе, дѣлается понятнымъ, почему непосредственное предметное значеніе искали придать имъ тѣ системы, которыя самымъ существеннымъ въ бытіи считали процессъ, бываніе, живоподвижность. Наоборотъ, отрицать непосредственное предметное значеніе этихъ понятій и требовать ихъ предварительной переработки въ мышленіи, естественно, должно было то направленіе философіи, которое всю истину бытія полагало лишь въ его спокойной сущности, отрицая всякое предметное значеніе смѣны. Критическая философія надѣялась положить конецъ всѣмъ философскимъ спорамъ, такъ какъ ея выводы должны были отрицаніе метафизическаго познанія возвести на степень научной истины. Теперь оказывается, что эти выводы не

только могли мириться съ различными метафизическими системами, но не могли спасти отъ появленія прямо противоположныхъ взглядовъ на бытіе.

За формами познанія въ кантовой философіи отводилось, хотя и слишкомъ скромное, мѣсто содержанію знанія (тому, что воспринимается подъ формами пространства и времени). Если обратить вниманіе на отношеніе формы къ содержанію, то нельзя не замѣтить, что содержаніе не вполнѣ отвѣчало формѣ, не могло наполнить ее всецѣло; въ законѣ разума, въ идеяхъ, если и не придавать имъ предметнаго значенія, форма, очевидно, шла далѣе всякаго наличнаго содержанія, такъ сказать перехватывала чрезъ него. Какбы для того, чтобы и слышать со всѣхъ сторонъ, на сколько критическая философія дѣйствительно преграждаетъ всякій путь къ познанію вещи самой въ себѣ, сдѣланы были попытки найти путь къ истинному бытію и въ содержаніи знанія, и въ той сторонѣ формъ его, по которой онѣ очевидно идутъ далѣе содержанія, не могутъ быть наполнены никакимъ опытомъ. Системы, ставившія себѣ такую задачу, никогда не пользовались въ философской наукѣ тѣмъ авторитетомъ, какимъ пользовались направленія, о которыхъ сказано выше. Но онѣ тѣмъ не менѣе показываютъ извѣстную степень живучести, не теряютъ значенія до самаго послѣдняго времени и уже по одному этому имѣютъ право на извѣстную долю вниманія.

Существующими направленіями германской философіи исчерпываются, повидимому, всѣ тѣ пути къ достиженію предметнаго знанія, которые оказываются возможными при признаніи важнѣйшихъ результатовъ критической философіи. Поэтому критическій обзоръ

послѣ-кантовскаго періода германской философіи есть вмѣстѣ оцѣнка прочности того фундамента, на который опираются всѣ системы этого періода. Еслибы оказалось, что всѣ существующія направленія не представляютъ надежныхъ результатовъ, то не возбуждалось ли бы тѣмъ самымъ сомнѣніе въ вѣрности тѣхъ посылокъ, которыя всѣ они заимствуютъ изъ критической философіи?

I. ФИХТЕ-ГЕГЕЛЕВСКОЕ НАПРАВЛЕНІЕ ФИЛОСОФІИ.

а) Развитіе этого направленія въ системахъ Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Изъ направленій, развившихся изъ кантовой философіи, самое замѣчательное, сколько по смѣлости и широтѣ спекулятивной мысли, столькоже и по блестящей судьбѣ своей въ недавнемъ прошломъ германской философіи, и доселѣ еще самое богатое по числу своихъ послѣдователей, есть безспорно то направленіе, которому положило основаніе «Наукословіе» (Wissenschaftslehre) Фихте.

Ближайшимъ мотивомъ къ возникновенію его было противорѣчіе, открытое въ «Критикѣ чистаго разума» ея противниками и вызывавшее потребность выступить за ея предѣлы.

Отрицая положительно всякую возможность познанія вещей, какъ существуютъ онѣ сами въ себѣ, Кантъ не былъ на столько послѣдователенъ, чтобы отрицать вмѣстѣ съ тѣмъ и всякое участіе этихъ вещей въ процессѣ нашего знанія: содержаніе чувственнаго воспріятія, по теоріи Канта, должно было быть дано отвнѣ чрезъ дѣйствіе предмета на душу. Это вносило въ систему рѣзкое противорѣчіе. Если досто-

вѣрно участіе вещей самихъ въ себѣ въ образованіи нашихъ воспріятій, то онѣ не могутъ уже быть признаны безусловно непознаваемыми: мы познаемъ въ такомъ случаѣ дѣйствіе ихъ на душу, ихъ участіе въ образованіи воспріятій, и затѣмъ, конечно, все то, что можно логическимъ путемъ вывести изъ этихъ данныхъ. И на какомъ основаніи Кантъ могъ возвести содержаніе воспріятій къ дѣйствію вещей самихъ въ себѣ? Конечно на томъ, что безъ ихъ вліянія необъяснимо бы было ощущеніе какъ пассивное состояніе души, т. е. проще сказать, на томъ, что ощущеніе, какъ дѣйствіе, предполагаетъ причину: внѣшнія вещи должны быть причиной нашихъ ощущеній. Но законъ причины и дѣйствія есть одна изъ основныхъ формъ синтеза нашей познавательной дѣятельности. Чтобы на основаніи закона причинности заключать къ вещамъ, какъ существуютъ онѣ сами въ себѣ, нужно предположить, что онѣ подлежатъ законамъ нашей разсудочной дѣятельности, а это прямо противорѣчило основнымъ результатамъ «Критики чистаго разума». Кантъ неоднократно завѣряетъ, что потому единственно несомнѣнно приложеніе законовъ познавательной дѣятельности къ предметамъ познанія, потому неизбѣжно предметъ познанія оказывается послушнымъ нашимъ формамъ синтеза, что онъ есть только явленіе въ насъ и не имѣетъ никакой реальности внѣ насъ: какимъ же образомъ значеніе этихъ законовъ можно было распространить на вещи, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ, внѣ нашего духа?

Открытое въ критикѣ противорѣчіе должно бы было, повидимому, сдѣлаться мотивомъ къ критиче-

скому пересмотру результатовъ кантовой философіи. Но иначе должно было казаться дѣло тамъ, гдѣ эти результаты признаны были за непреложную истину. Тамъ, какъ единственный выходъ изъ противорѣчія, представлялось—отвергнуть всякое значеніе вещи самой въ себѣ въ процессѣ познанія и такимъ образомъ послѣдній элементъ познанія, оставшійся еще не возведеннымъ къ субъективнымъ условіямъ, именно содержаніе чувственнаго воспріятія, освободить отъ зависимости отъ бытія, стоящаго внѣ мысли. Этотъ шагъ и совершаетъ Фихте въ своемъ «Наукословіи». Задача теоретической части «Наукословія» прямо состоитъ въ томъ, чтобы объяснить объектъ—изъ самой психической дѣятельности, безъ всякаго вліянія внѣшнихъ вещей. Объясненіе происходитъ такимъ образомъ: мысли приписывается продуктивная сила воображенія, какъ способность, состоящая изъ двухъ противоположныхъ дѣятельностей, одной, стремящейся въ даль, и другой возвращающейся назадъ къ центру. Постоянное отраженіе назадъ при стремленіи въ даль, постоянно испытываемое ограниченіе, затрудненіе, вытекающее изъ свойствъ самаго существа этой силы, и служитъ причиною, по которой въ эмпирическомъ сознаніи являются объекты. Если спросить, почему испытываемое этою творческою силою препятствіе, ограниченіе, относится ею къ внѣшнему предмету и самый порожденный образъ разсматривается какъ внѣшній предметъ, то это должно будетъ объясняться тѣмъ, что порывъ силы во внѣ и возвращеніе ея назадъ происходитъ за предѣлами сознанія и служитъ именно условіемъ, при которомъ только является и можетъ явиться сознаніе: предъ сознаніемъ такимъ образомъ

объектъ является уже какъ готовый продуктъ и какъ проявленіе силы неизвѣстной сознанію.

Фихте дѣлаетъ попытку доказать необходимость такого крайне идеалистическаго объясненія эмпирическаго сознанія. Для объясненія эмпирическаго сознанія кромѣ этого пути чисто внутренней самодѣятельности, по мнѣнію Фихте, можно бы предположить еще два пути. Можно во-первыхъ поставить принципомъ вещь, какъ она есть сама въ себѣ, и сознаніе представить какъ слѣдствіе внѣшней механической причинности. Этотъ путь послѣдовательно ведетъ къ матеріализму и никогда не въ состояніи на самомъ дѣлѣ разъяснить сознанія. Другой путь состоялъ бы въ соединеніи этихъ противоположныхъ путей и долженъ бы былъ объяснять сознаніе изъ взаимодѣйствія чистаго я (мысли) и вещи самой въ себѣ. Фихте отрицаетъ и этотъ путь, и именно на томъ основаніи, что, по его мнѣнію, всякое соединеніе такихъ прямо противоположныхъ объясненій необходимо ведетъ къ противорѣчію и уничтожаетъ всякую возможность системы. Болѣе точнаго объясненія, почему среднее воззрѣніе между высказанными двумя крайними взглядами необходимо было бы противорѣчиво, Фихте не даетъ. Можно прибавить, что Фихте менѣе, чѣмъ кто другой, долженъ бы былъ смотрѣть на примиреніе противоположныхъ положеній какъ на задачу невозможную для знанія; будь на самомъ дѣлѣ невозможно примиреніе противорѣчивыхъ положеній, теоретическая часть его «Наукословія» вся сполна должна бы была быть признана ненаучной, такъ какъ въ ней движеніе впередъ въ томъ и состоитъ, что раскрываются одно за другимъ противорѣчія и каждое изъ нихъ

примиряется путемъ посредствованія. Фихте здѣсь для этой цѣли примѣняетъ даже особый методъ, по которому сужденія, прямо противорѣчащія, и потому несоединимыя, оказываются соединимыми, какъ скоро каждое изъ нихъ отказывается отъ одной части своего утвержденія, т. е. изъ общаго переходитъ въ частное. Этотъ методъ могъ бы съ пользою быть примѣненъ къ тому воззрѣнію, которое Фихте отрицаетъ на основаніяхъ не легко примиримыхъ съ характеромъ его же собственныхъ изслѣдованій въ другихъ случаяхъ. Для Фихте послѣдовательность и самая возможность философской системы прежде всего обусловливалась единствомъ принципа. Требованіе единства принципа, выставленное въ первый разъ Рейнгольдомъ, въ глазахъ Фихте получило не методологическое только, но чисто метафизическое значеніе. Съ точки зрѣнія этого требованія признать болѣе чѣмъ одно реальное начало для объясненія явленій человѣческаго сознанія значитъ противорѣчить себѣ, быть непослѣдовательнымъ. Требованіе единства принципа въ этомъ смыслѣ и вп-о слѣдствіи нерѣдко признавалось необходимымъ требованіемъ; хотя и доселѣ остается темнымъ, какія дѣйствительныя основанія могли бы говорить въ его пользу. Отрицаніе всякаго значенія вещи самой въ себѣ въ процессѣ познанія вызывалось въ существѣ дѣла признаніемъ результатовъ кантовой философіи и единственно въ немъ находило свое дѣйствительное оправданіе.

Какъ ни рѣшителенъ былъ самъ по себѣ этотъ шагъ, но онъ былъ только послѣдовательнымъ выводомъ изъ принятыхъ посылокъ и самъ по себѣ еще не давалъ и не могъ дать дѣйствительнаго движенія

впередъ. Рѣшительная точка поворота стояла близко къ этому шагу, необходимо предполагала его, но еще не заключалась въ немъ.

Эта рѣшительная точка поворота состояла въ отрицаніи самаго бытія вещи самой въ себѣ, какъ бытія независимаго отъ мысли. Когда вещь сама въ себѣ потеряла все свое значеніе въ процессѣ познанія, она сдѣлалась совершенно излишнимъ балластомъ для философіи: она только ограничивала знаніе, не будучи нужна для объясненія. Выкинуть за бортъ этотъ излишній балластъ—могло казаться событіемъ не очень значительнымъ, но въ дѣйствительности оно открывало великую перспективу: тощая бѣдность субъективизма сразу, однимъ пріемомъ, превращалась въ богатство абсолютнаго знанія. Есть вещь сама въ себѣ, и бытіе—вѣчно неразгаданная загадка для человѣка; нѣтъ этой вещи, есть только ставящая дѣятельность и ея продукты—и бытіе насквозь прозрачно для человѣческой мысли.

Этотъ важнѣйшій шагъ сдѣлалъ Фихте, когда пытался онъ тверже обосновать неизбѣжность вывода о самостоятельномъ развитіи эмпирическаго сознанія. Вещь сама въ себѣ примышляется мыслію для объясненія ощущенія и, правда, необходимо примышляется; но это значитъ только, что она просто мысль, хотя и необходимая мысль. Человѣку невозможно мыслить вещь независимо отъ какой нибудь способности представленія; когда мыслятъ вещь, необходимо примышляютъ интеллигенцъ, который стремится познать ее. Изъ этихъ положеній долженъ былъ выходить тотъ результатъ, что вещь можетъ быть мыслима лишь какъ объектъ мысли. Каковы бы ни были такіе до-

воды по ихъ научному достоинству, для насъ существенно важно лишь то, что самое положеніе сдѣлалось аксіомой въ этомъ направленіи. Впрочемъ, со времени Фихте и самые доводы измѣнились мало. Когда напримѣръ уже въ наше время Куно Фишеру предстояла нужда во второмъ изданіи своей логики оправдать свое направленіе путемъ критическаго обзора другихъ современныхъ направленій, въ его доводахъ противъ школы Гербарта, выходящей изъ понятія о реальномъ самомъ въ себѣ, легко можно узнать простое повтореніе доводовъ Фихте. «Бытіе мыслится», говоритъ онъ, «какъ независимое отъ нашей мысли. Это значитъ, оно мыслится какъ немыслимое. Оно мыслится подъ условіемъ, что самая мысль отвлечена отъ него. Возможно ли это условіе? Мыслимо ли бытіе абсолютно независимое отъ мысли» (1)? и т. д. Развѣ это не тоже, что въ свое время говорилъ Фихте? Какъ бы то ни было, но съ этимъ отрицаніемъ вещи самой въ себѣ, какъ бытія независимаго отъ мысли, получалось право формы знанія превратить въ предметныя опредѣленія.

Отрицаніе возможности существованія вещей самихъ въ себѣ не только радикально измѣняло взглядъ на границы и самую сущность человѣческаго знанія; съ нимъ необходимо соединялся цѣлый рядъ слѣдствій, которыя опредѣляли основныя черты этого направленія философіи.

Прежде всего сущность всякаго бытія теперь могла быть понята только какъ текущая, живо подвижная дѣятельность, или точнѣе, какъ чистое дѣйствованіе

(1) System der Logik und Metaph. von K. Fischer. II Aufl. 1865, s. 134.

безъ дѣятеля, безъ субстрата, лежащаго въ его основѣ, безъ всякой субстанціональной основы, въ которой бы оно существовало или развивалось. Подобно тому, какъ признаваемая нами существующею внѣ насъ вещь сама въ себѣ, точно также и субстанціальная основа нашего бытія, на которой развивается психическая дѣятельность, не можетъ быть захвачена нашимъ сознаніемъ; а потому противъ нея должны имѣть силу тѣ же возраженія, какимъ подлежитъ вещь сама въ себѣ: она есть только необходимая мысль, только мыслію примышляется къ дѣятельности, немыслима независимо отъ какой либо способности представленія и т. д. Одно и тоже основаніе приложимо ко всякой реальности въ смыслѣ субстрата, субстанціональной основы бытія. Поэтому, когда въ этомъ направленіи философіи дѣло идетъ о сущности бытія, то, называютъ ли ее абсолютнымъ «я», или абсолютнымъ безразличіемъ субъективнаго и объективнаго, или абсолютной идеей, во вякомъ случаѣ нужно устранить мысль о реальномъ въ смыслѣ такого начала, которое есть нѣчто само въ себѣ помимо его дѣятельнаго существованія, помимо чистой активности. Здѣсь рѣчь можетъ идти только объ этой чистой активности, о реальномъ, все содержаніе котораго исчерпывается самымъ его дѣятельнымъ состояніемъ.

Отрицаніе самой возможности существованія вещи самой въ себѣ послѣдовательно вело къ отрицанію дѣйствительной обособленности, отдѣльности другъ отъ друга всякаго бытія частнаго, индивидуальнаго. Одна и таже дѣятельность должна была проявляться во всемъ разнообразіи сущаго. Частный предметъ, особь— не дѣйствительная отдѣльная вѣтвь бытія, а въ суще-

ствѣ дѣла простая форма явленія единой, лежащей въ основѣ всего, дѣятельности. Только на сколько все отдѣльное есть проявленіе того же самаго единаго, которое проявляется и въ моей мысли, оно не превращается для меня въ простой объектъ моего «я» и можетъ получить въ моихъ глазахъ право на дѣйствительное бытіе. Каждое отдѣльное бытіе, на сколько оно есть предметъ моего созерцанія, есть простой объектъ моего «я»; если то, что остается позади этой его феноменальной стороны, было бы признано за нѣчто вполнѣ независимо существующее, совершенно отдѣльное отъ сущности, меня составляющей, то оно должно бы было быть мною выброшено за бортъ, какъ невозможная вещь сама въ себѣ. Право на существованіе не въ качествѣ простыхъ объектовъ моего «я» предметы могутъ получить въ моихъ глазахъ, лишь на сколько я смотрю на нихъ какъ на проявленіе той же сущности, которая лежитъ въ основаніи меня самого, т. е. на сколько по ихъ сущности я отожествляю ихъ съ собою и чрезъ то необходимо признаю свою и ихъ индивидуальность простымъ частнымъ проявленіемъ общей сущности. Поэтому у Фихте напр., который въ природѣ не могъ видѣть того же дѣйствительнаго проявленія абсолютнаго я, какое видѣлъ въ человѣческихъ индивидуумахъ, природа ниспала на степень простаго объекта, сдѣлалась простымъ феноменомъ въ жизни сознанія.

Наконецъ таже посылка неминуемо вела къ отрицанію отдѣльности бытія безконечнаго отъ бытія конечнаго, къ отожествленію бытія безконечнаго съ сущностію конечнаго, т. е. къ такъ называемой теоріи имманенціи. Божество, которое существуетъ какъ

особая сущность подлѣ природы и мыслящихъ индивидуумовъ, было бы предметомъ, противостоящимъ нашей мысли и въ тоже время независимымъ отъ нея. т. е. было бы тѣмъ же въ философіи религіи, чѣмъ вещь сама въ себѣ была въ философіи природы и конечнаго духа. Фихте назвалъ божествомъ живой нравственный міровой порядокъ, на которомъ основана законосообразность событій міра нравственнаго. Эта форма пониманія божества, конечно, не была единственно возможной формой представленія его въ этомъ направленіи философіи. Но, очевидно, всякая другая, какая могла бы замѣнить ее, должна была носить на себѣ характеръ имманенціи. И если въ позднѣйшій періодъ своей философіи Фихте представляетъ божество какъ бытіе. которое, правда, лежитъ въ основѣ знанія (абсолютнаго и его эволюцій), но тѣмъ не менѣе отдѣльно отъ него и остается непроницаемою для мысли сущностію, то это было только непослѣдовательностію съ его стороны, которая не должна была имѣть значенія для тѣхъ, кто принималъ основныя предположенія системы.

Основныя посылки этого направленія философіи были всѣ сполна заложены въ философіи Фихте. Задачей дальнѣйшаго движенія оставалось развить ихъ всесторонне, дополнить пробѣлы міросозерцанія, завершить его въ цѣльной системѣ. Во всей этой работѣ для насъ важны лишь существенные пункты.

Для Фихте природа была простымъ объектомъ абсолютнаго я, феноменомъ въ жизни сознанія. Послѣдовавшая за философіей Фихте философія Шеллинга имѣла то существенное значеніе въ этомъ направленіи философіи, что сознала необходимость возвысить

природу изъ этого подчиненнаго положенія. Придать природѣ бо́льшее значеніе, чѣмъ значеніе простаго объекта мысли, приблизить ее по степени реальности къ человѣческимъ индивидуумамъ, не выходя за предѣлы тѣхъ основныхъ предположеній, въ которыя замкнулось это направленіе, можно было, очевидно, только однимъ образомъ: для этого нужно было понять природу какъ столь же непосредственное проявленіе той же самой основной дѣятельности, какимъ непосредственнымъ проявленіемъ ея признавались мыслящіе индивидуумы. На этой точкѣ зрѣнія природу можно было понять только какъ рядъ ступеней того же самаго развитія, послѣднею ступенью котораго является человѣческое сознаніе. Общій, всюду присущій, составляющій истинное бытіе во всемъ, разумъ былъ объявленъ абсолютнымъ безразличіемъ (индифференціей) идеальнаго и реальнаго, субъективнаго и объективнаго, двухъ противоположностей, которыя должны были существовать всюду отъ человѣческаго сознанія до природы неорганической; различіе между видами бытія могло состоять лишь въ томъ, что въ иныхъ изъ нихъ перевѣсъ является на одной изъ противоположностей, въ другихъ—на другой, но цѣлое бытіе всегда представляетъ полное равновѣсіе идеальнаго и реальнаго. Само собою понятно, что параллель, которую хотѣли такимъ образомъ провести между духовнымъ и матеріальнымъ бытіемъ и которая именно должна была состоять въ существованіи всюду противоположностей идеальнаго и реальнаго, могла держаться только на самыхъ отдаленныхъ аналогіяхъ. Понятія идеальнаго и реальнаго должны были получать неодинаковый смыслъ, когда примѣ-

нялись то къ области духовнаго, то къ различнымъ сферамъ матеріальнаго бытія; и только истинно геніальная фантазія представителей этой философіи, только мастерское умѣнье ихъ самыя отдаленныя сходства представлять, какъ внутреннее родство, давало возможность всюду отыскивать аналогіи и параллели. Впрочемъ существенной для самаго направленія остается только общая мысль этой философіи о возвышеніи природы изъ того подчиненнаго положенія, въ какое поставилъ ее Фихте, и признаніе ея столь же непосредственнымъ проявленіемъ абсолютнаго, какимъ признано человѣческое сознаніе.

Послѣднюю завершающую ступень развитія этого направленія составляетъ, какъ извѣстно, философія Гегеля. Она ввела въ кругъ этого міросозерцанія исторію; она обняла всѣ частности его въ строгой, замкнутой, всеобъемлющей системѣ; она развила методъ, который впервые явился въ фихтевомъ «Наукословіи», и распространила его на всю систему. Но самая важная заслуга ея въ отношеніи къ основному метафизическому воззрѣнію направленія, безспорно, состоитъ въ ея логикѣ—онтологіи. Изъ существенныхъ вопросовъ общаго міровоззрѣнія до Гегеля оставался недостаточно разъясненнымъ вопросъ о самой той дѣятельной сущности, которая должна была составлять основаніе природы и сознанія. Фихте назвалъ ее абсолютнымъ «я». Но если и не обратить вниманія на другія неудобства такого опредѣленія, оно могло имѣть смыслъ лишь до тѣхъ поръ, пока природа, какъ «не я», составляла простой объектъ «я». Шеллингъ назвалъ ее разумомъ, интеллигенціемъ, и опредѣлилъ какъ абсолютное безразличіе идеальнаго и реальнаго. Но здѣсь

не доставало совершенно яснаго и опредѣленнаго представленія, чѣмъ бы могъ быть этотъ разумъ, на сколько онъ не есть еще самосознающій разумъ (духъ) и не есть разумъ во внѣ созерцаемый (природа). Чтобы приблизиться сознаніемъ къ этому разуму, Шеллингъ требовалъ интеллектуальнаго созерцанія,—акта, который лежитъ за предѣлами обычной мысли, долженъ имѣть критерій въ самомъ себѣ и могъ слѣдовательно быть понятенъ лишь для того, кто на свой собственный страхъ увѣрялъ себя, что возвысился до него. Гегель опредѣлилъ это абсолютное безразличіе идеальнаго и реальнаго, субъективнаго и объективнаго, точнѣе—какъ логическую идею, какъ идею въ абстрактныхъ элементахъ мысли. Такое опредѣленіе единственно и оставалось возможнымъ, если не хотѣли скрываться за неопредѣленнымъ выраженіемъ. Въ основѣ всего долженъ былъ лежать разумъ, мысль; но эта мысль должна быть первоначальнымъ условіемъ (prius) равно природы какъ и духа, а слѣдовательно она еще не должна быть ни самосознаннымъ разумомъ (духомъ), ни разумомъ, воплотившимся во внѣшней реальности (природой). Для такого разума, для такой мысли только и оставалось бытіе логическое, бытіе въ абстрактивныхъ элементахъ мысли. Если спросить опредѣленнѣе, въ чемъ должны состоять опредѣленія этого разума, то отвѣтъ на это даетъ простой внимательный взглядъ назадъ, на кантову философію. Припомнимъ, что по результатамъ «Критики чистаго разума» синтетическія формы мысли, выражаемыя въ категоріяхъ, создаютъ опытъ, а потому необходимо лежатъ въ основаніи всякаго познаваемаго бытія. Такъ какъ теперь въ этомъ направленіи философіи познаваемое

бытіе было отожествлено съ понятіемъ бытія мыслимаго, а слѣдовательно всякаго бытія дѣйствительнаго, то понятно, какимъ образомъ содержаніемъ логической идеи у Гегеля должно было сдѣлаться то, что въ философіи Канта имѣло значеніе чистыхъ понятій или категорій мысли. (Ихъ таблица, впрочемъ, вполнѣ была передѣлана и значительно пополнена Гегелемъ.) Но эти категоріи являются теперь уже не какъ понятія, выражающія субъективныя формы мышленія, а какъ опредѣленія истинной реальности, составляющей основаніе всякаго бытія. Сообразно принятому Гегелемъ діалектическому методу, который признанъ методомъ самаго бытія, эти понятія должны были развиваться одно изъ другаго и завершаться въ понятіи абсолютной идеи, какъ самоцѣли всего этого діалектическаго процесса, самодѣятельно въ немъ реализирующейся. Понятно, почему это движеніе абстрактныхъ понятій, которыя должны составлять сущность всего реальнаго, Гегель называетъ образно представленіемъ Бога, какъ Онъ есть въ вѣчномъ существѣ Своемъ прежде созданія природы и конечнаго духа: вѣдь въ понятіяхъ его логики мы должны видѣть мысль какъ она есть сама въ себѣ, какбы не вступившая еще въ безустанное движеніе міроваго процесса.

Вмѣстѣ съ установленіемъ болѣе полнаго и точнаго понятія объ абсолютномъ опредѣленнѣе установилось и отношеніе къ нему природы и духа. Природа теперь понята какъ эта саморазвившаяся абсолютная идея, но въ своемъ инакобытіи, въ своемъ бытіи внѣ себя, духъ — какъ таже идея, но при себѣ, какъ идея самосознанная. Идея проходитъ чрезъ свое инакобытіе (природу), чтобы возвратиться къ себѣ въ духѣ.

Природа есть такимъ образомъ неизбѣжное prius духа; но духъ есть высшее въ сравненіи съ ней, онъ составляетъ цѣль природы.

Философія Фихте преимущественно разрѣшала вопросъ, какъ доходить до познанія природы; философія Шеллинга разрѣшала вопросъ, какъ природа постепенно возвышается до духа; философія Гегеля присоединила къ этимъ двумъ частямъ фундаментальную науку объ абсолютномъ началѣ, лежащемъ въ основѣ того и другаго развитія.

Въ системѣ Гегеля завершилось то направленіе, которое дано было кантовой философіи «Наукословіемъ» Фихте. Она была безспорно полнѣйшей и послѣдовательнѣйшей его представительницей. Ея торжество есть торжество этого направленія; ея паденіе неизбѣжно влечетъ за собою паденіе и цѣлаго направленія. Что же? Удовлетворительно ли разрѣшила она задачи метафизическаго знанія?

На этотъ вопросъ отвѣчаетъ исторія гегелевой системы и гегелевой школы послѣ смерти самого Гегеля.

б) Развитіе фихте-гегелевскаго направленія въ школѣ Гегеля.

Школѣ Гегеля не суждено было, подобно другимъ философскимъ школамъ, затеряться во второстепенной работѣ, т. е. ограничиться въ своей дѣятельности развитіемъ и дополненіемъ принятой системы въ подробностяхъ, уясненіемъ и популяризаціей ея важнѣйшихъ положеній и пр. под. Въ школѣ, наоборотъ, обнаружилось живое движеніе, и именно двоякаго рода. Съ одной стороны наиболѣе самостоятельными изъ мыслителей, примкнувшихъ къ ней, уже скоро сознана была невозможность удерживать нѣкоторыя изъ важнѣйшихъ

положеній гегелевой системы; они подвергали ихъ критическому разбору, доказывали ихъ несостоятельность, а вмѣстѣ съ тѣмъ пытались замѣнить ихъ новыми положеніями и такимъ образомъ исправить систему, перестроить ее. Съ другой стороны, также уже въ первое десятилѣтіе послѣ смерти Гегеля, обнаружилось замѣчательное явленіе, именно, что гегелева система относительно нѣкоторыхъ весьма важныхъ вопросовъ неодинаково толковалась даже тѣми, которые хотѣли быть не критиками, а строгими ея послѣдователями. Разногласіе въ этомъ случаѣ доходило до противоположности въ мнѣніяхъ и естественно повело къ оживленнымъ спорамъ о тѣхъ вопросахъ, которыхъ оно касалось.

Всматриваясь внимательно въ результатъ всего этого движенія, нельзя не признать его крайне неблагопріятнымъ для системы Гегеля, а вмѣстѣ и вообще для того направленія философіи, котораго она была представительницей. Реформаторскія попытки наиболѣе самостоятельныхъ изъ мыслителей, принадлежавшихъ къ этому направленію, оказывались дѣйствительно сильны лишь своею отрицательною стороною, своею полемикою противъ различныхъ положеній гегелевой системы. Что же касается до созидаемыхъ этими мыслителями новыхъ системъ, то онѣ ни въ какомъ случаѣ не оказывались надежнѣе прежней, а потому на самомъ дѣлѣ онѣ служили тому же отрицательному результату, именно доказывали собою невозможность прочныхъ построеній на почвѣ, на которую онѣ опирались. Нисколько не менѣе неблагопріятна была по своимъ послѣдствіямъ для системы и направленія происходившая внутри школы борьба партій,

изъ которыхъ каждая старалась доказать, что ея мнѣніе есть подлинное мнѣніе Гегеля и составляетъ неизбѣжный выводъ изъ основныхъ положеній его системы.

Эта внутренняя борьба, конечно, несравненно болѣе нежели нападенія противниковъ школы содѣйствовала тому, что гегелева система скоро лишилась того обаятельнаго вліянія, какое производила она на общество въ послѣдній періодъ жизни и въ первое десятилѣтіе послѣ смерти Гегеля. Какое, въ самомъ дѣлѣ, можно было составить понятіе о системѣ, которой ея лучшими представителями усвоялись самые противоположные взгляды на нѣкоторые изъ важнѣйшихъ предметовъ философскаго знанія? Но еще болѣе важенъ былъ другой результатъ этой розни, возникшей въ школѣ. Послѣдовательность, вѣрность основнымъ принципамъ гегелевой системы оказывалась на сторонѣ тѣхъ мнѣній, которыя по своему содержанію должны были встрѣтить самыя сильныя возраженія. Не доказывалъ ли такой результатъ опять несостоятельность основныхъ предположеній системы и направленія, къ которому она относилась?

1) Онтологическій вопросъ.

Важнѣйшій вопросъ, который возбудилъ живыя движенія среди гегелевой школы, есть, безспорно, вопросъ онтологическій.

Гегелева логика-онтологія, какъ мы видѣли, превращала то, чему Кантъ давалъ значеніе лишь *формъ* мысли, въ содержаніе, *въ реальную основу* всякаго бытія; рядъ отвлеченныхъ логическихъ понятій долженъ былъ въ этой философіи, говоря словами Гегеля, представлять истину, какъ она есть сама въ себѣ безъ

покрова. Такое положеніе открывало перспективу абсолютнаго знанія; оно было неизбѣжнымъ послѣдовательнымъ выводомъ изъ того, что разъ навсегда порѣшено было въ этомъ направленіи «Наукословіемъ» Фихте; но все это не имѣло силы заглушить тѣ сомнѣнія, какія невольно вызывала эта парадоксальная мысль. Когда наша мысль обращается къ бытію съ запросомъ напримѣръ о его сущности; когда предполагаетъ, что можетъ быть составлено понятіе о немъ; когда видитъ въ немъ осуществленіе идеи и проч.: то *содержаніемъ*, *истиной бытія* она признаетъ то, что служитъ *отвѣтомъ* на мысленный вопросъ о его сущности, что выясняется, какъ дѣйствительное его понятіе, что постигается какъ самоцѣль, въ немъ осуществляющаяся, а вовсе *не самый вопросъ* о сущности, понятіи, идеѣ и проч., не логическія опредѣленія самихъ этихъ отвлеченныхъ понятій. Загадка бытія была бы самой пустой загадкой, еслибы разгадка ея состояла въ простомъ повтореніи ея самой. О дѣйствительномъ содержаніи и истинѣ бытія не было бы даже и смысла говорить, еслибы они состояли въ простомъ вопросѣ о содержаніи и истинѣ. А между тѣмъ, признавая содержаніе своей логики нагою истиною бытія, Гегель именно *вопросъ* о бытіи поставилъ на то мѣсто, которое должно было принадлежать *отвѣту* на него. Во всякомъ случаѣ царство природы и духа, этотъ, съ точки зрѣнія гегелевой логики, міръ творенія идеи и простой покровъ истины, оказывается неизмѣримо полносодержательнѣе своего тощаго содержанія. Съ другой стороны и для мысли было бы ошибкой называться познавательною способностію; по крайней мѣрѣ весь процессъ ея обычной

познавательной дѣятельности основывался бы на несчастномъ недоразумѣніи: вѣдь она ищетъ дѣйствительнаго содержанія именно тамъ, гдѣ оказывается простой покровъ истины, и употребляетъ какъ простое орудіе знанія то, что собственно и составляетъ нагую истину бытія. Каждый шагъ человѣческаго знанія, гдѣ логическія категоріи примѣняются какъ простые запросы мысли, гдѣ предполагается, что лишь отвѣты на эти вопросы должны указывать на истину бытія,—каждая частица бытія въ неизмѣримой полнотѣ своей реальности, въ своей конкретной полносодержательности, представляетъ такое неотразимое возраженіе противъ основной онтологической истины гегелевой системы, что совершенно понятно, почему она должна была сдѣлаться однимъ изъ первыхъ положеній, несостоятельность которыхъ скоро сознана была наиболѣе самостоятельными мыслителями этого направленія.

Естественно обратились къ вопросу: на чемъ основывается такое положеніе гегелевой системы? Въ чемъ могло бы имѣть оно свое оправданіе?

Почему именно эти и только эти понятія признаны за чистую истину бытія, на этотъ вопросъ логика Гегеля отвѣчаетъ указаніемъ на методъ, какимъ они пріобрѣтены. Они составляютъ, по ея мнѣнію, единственныя, необходимо мыслимыя опредѣленія абсолютнаго, т. е. они единственно относятся къ тѣмъ опредѣленіямъ абсолютнаго, которыя мысль почерпаетъ извнутри самой себя и которыя она вынуждена прилагать абсолютному послѣ самой полной абстракціи отъ всякаго чувственно-даннаго содержанія. Отсюда и должно было слѣдовать, что содержаніе логики представляетъ нагую истину бытія.

Отрицать существованіе опредѣленій чистой (независимой отъ опыта) мысли могъ бы лишь тотъ, кто вовсе не принадлежалъ бы къ этому направленію философіи. Послѣдовательность неизбѣжно заставляла также признавать возможность исчерпать эти опредѣленія силою творческаго метода. Поэтому для критики, которая не хотѣла переступать границы этого направленія, оставался только вопросъ: составляетъ ли основная мысль гегелевой логики дѣйствительно неизбѣжный выводъ изъ этихъ посылокъ? Она и обратилась къ разрѣшенію этого вопроса.

Чистая мысль даетъ рядъ опредѣленій абсолютнаго. Предположимъ, что эти опредѣленія вполнѣ исчерпаны логикой. Но слѣдуетъ ли отсюда, что эти опредѣленія и суть единственныя опредѣленія абсолютнаго? Изъ того, что они составляютъ *единственныя* опредѣленія абсолютнаго, *исходящія изъ чистой мысли*, еще не слѣдуетъ, *что они* и *вообще единственныя* его опредѣленія. «Это дѣло близорукости», замѣчалъ Фортлаге, «въ увѣренности, что Богъ (абсолютное гегелевой философіи) между прочимъ есть именно это и дѣлаетъ также это, произвольно принять, что Онъ не есть ничто болѣе какъ только это и не дѣлаетъ ничего иного кромѣ этого» ([1]).

Категоріи суть самыя абстрактныя изъ понятій. Все конкретное должно *содержать въ себѣ ихъ* какъ свои необходимыя опредѣленія, но оно должно кромѣ того *содержать въ себѣ еще другія опредѣленія*. Не должно ли поэтому все конкретное содержать въ себѣ несравненно болѣе реальности нежели онѣ? Составляя необходимыя опредѣленія конкретнаго, категоріи въ

([1]) Beweis des Dasein. Gottes v. Fortlage 1840 s. 47.

дѣйствительности существуютъ только *на конкретномъ* и лишь въ этой формѣ своего бытія причастны реальности. А поэтому, отвлеченныя отъ конкретнаго, не теряютъ ли онѣ всякую реальность, не дѣлаются ли простою формальною абстракціей? Такъ какъ «общее какъ такое», писалъ Фихте младшій, «нужно назвать неистиннымъ, одностороннимъ или только въ односторонней мысли существующимъ, то и категоріи суть единственно крайнія формальныя абстракціи, которыя дѣйствительны только на безконечно отдѣльномъ въ вѣчно-иномъ исполненіи, но сами по себѣ—ничто. Взятыя сами по себѣ, какъ абстрактныя, онѣ существуютъ только въ мысли, составляютъ одну недѣйствительную сторону, только *моментъ* ея истины,—сторону, которая вѣчно побѣждена въ безконечно конкретной жизни предметовъ природы и духа; и самое бѣднѣйшее изъ существъ природы безконечно выше и богаче нежели онѣ» (1).

Понятія логики составляютъ необходимо мыслимыя опредѣленія бытія. Но слѣдуетъ ли отсюда, что они должны быть его *содержаніемъ*, его послѣднею *истиною?* Не могутъ ли они, наоборотъ, быть простою *его формою?* Они ограничиваютъ только сферу *возможнаго*, очерчиваютъ только *самыя общія условія бытія.* Не ясно ли это показываетъ, что они ничѣмъ инымъ не могутъ быть какъ простыми формами бытія? А если такъ, то притязанія гегелевой логики—содержать въ себѣ всецѣлую истину не есть ли посягательство формы на право содержанія? «Онѣ (категоріи)», говоритъ Фихте младшій, «суть *первоформы* божественнаго

(1) Grundzüge zum system d. Philos. v. J. H. Fichte 1833. Absehn. 1. 5. 304—306.

самооткровенія: первоформы — не менѣе, но и не болѣе» (1). «Форма логической идеи», говоритъ Вейссе о логикѣ Гегеля, «хотя ея логическое выведеніе не оставляетъ никакого сомнѣнія въ ея значеніи только какъ формы для опытнаго содержанія, которое не дано непосредственно вмѣстѣ съ нею, все таки не даетъ этому содержанію самостоятельнаго значенія, какъ требуетъ того его понятіе.... Вмѣсто того, чтобы утверждать содержаніе, форма утверждаетъ наоборотъ только себя саму и, ставя себя произвольно на его мѣсто, невольно переходитъ въ отрицаніе содержанія» (2). «Мы прилагаемъ имя метафизики», писалъ Вейссе о собственномъ взглядѣ на задачу науки о категоріяхъ, «той наукѣ, которая разсуждаетъ о высшемъ и самомъ общемъ такъ, что научаетъ познать не собственно *положительную* природу этого высшаго, но то, что лежитъ по ту сторону этой природы, *отрицательный базисъ* и вѣчный законъ необходимости, безъ котораго высшее не было бы высшимъ и вообще не существовало бы» (3).

Какимъ образомъ гегелева философія могла впасть въ такую ошибку? Какимъ образомъ она могла *нѣкоторыя* опредѣленія абсолютнаго принять за *всѣ* его опредѣленія, *абстрактнѣйшія* понятія счесть *полною* истиною бытія, простую *форму* всецѣлымъ его *содержаніемъ*? Это могло случиться лишь потому, что чистой мысли приписана способность вполнѣ понять бытіе. Отсюда понятно, какимъ образомъ частичное знаніе, которое могло быть пріобрѣтено путемъ чистой мысли,

(1) Ibid.

(2) Philosofisch. Dogmatik v. Weisze. 1855. 1. B. s. 263.

(3) Grundzüge d. Metaphys. v. Weisz. Vorw. s. III. IV; 88—89.

должно было быть провозглашено за цѣлое знаніе. Гегелева система съ своей логикой-метафизикой «дѣлитъ», по выраженію Фихте младшаго, «наслѣдственную ошибку всякой спекуляціи, *которая хочетъ получить все содержаніе и всѣ истины эвристически изъ себя самой, а не методически развить и привесть къ сознанію найденное*.... наслѣдственную ошибку, именно, имѣя въ своей власти только форму, думаетъ познать *сущность*, *самую вещь*» (1).

Заключеніе съ этой точки зрѣнія должно быть сдѣлано обратное. Если силою чистой мысли въ бытіи постигаются только самыя отвлеченныя опредѣленія, то отсюда не то слѣдуетъ, что они и составляютъ всю истину, все содержаніе бытія, а то, что содержаніе бытія недоступно чистой мысли. Ограниченія притязаній гегелевой логики-метафизики неразрывно связаны съ отрицаніемъ права чистой мысли—быть единственнымъ и совершенно достаточнымъ орудіемъ философскаго знанія.

Всѣ эти возраженія противъ основнаго положенія гегелевой логики имѣютъ очевидно двѣ стороны: отрицательную, по которой отрицалось значеніе категорій какъ послѣдней истины бытія, и положительную, по которой признавалось за ними значеніе необходимыхъ первоформъ всякаго бытія. Первая сторона имѣла цѣлію раскрыть несостоятельность гегелевой системы; вторая должна была служить основаніемъ для новыхъ построеній. Вѣрно ли достигнута цѣль въ обоихъ отношеніяхъ?

Что касается первой половины вопроса, то луч-

(1) Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutig. Philos. v. I. H. Fichte. 1832. s. 46.

шимъ отвѣтомъ на нее будетъ указаніе на то вліяніе, какое произвела эта критика на самую гегелеву школу. Изъ позднѣйшаго времени мы имѣемъ два лучшія и самостоятельнѣйшія сочиненія по логикѣ, вышедшія изъ этой школы, а именно: System der Logik und Metaphisik Куно Фишера и Wissenschaft der logischen Idee Розенкранца. Къ нимъ мы и обратимся за отвѣтомъ на нашъ вопросъ. Куно Фишеръ и Розенкранцъ примыкаютъ къ двумъ противоположнымъ фракціямъ гегелевской школы: этимъ устраняется опасность мнѣніе одной партіи приписать цѣлой школѣ.

Куно Фишеръ, въ своей «системѣ логики и метафизики», нигдѣ прямо не упоминаетъ объ этомъ онтологическомъ вопросѣ, возникшемъ внутри самаго направленія. Въ исторіи логики, которую предпосылаетъ онъ самому развитію категорій, онъ между прочимъ хочетъ показать, какое значеніе по Гегелю долженъ имѣть умъ, понимаемый въ смыслѣ мыслящаго порожденія основныхъ понятій или категорій; и по этому случаю онъ объясняетъ, что умъ по Гегелю есть *истинно-сущее*, *абсолютно-реальное*, и что поэтому наука о немъ есть онтологія. Это значеніе ума Куно-Фишеръ отличаетъ здѣсь отъ его другаго значенія, по которому онъ лежитъ въ основаніи всѣхъ явленій, по которому его понятія суть принципы, условія всего (мыслимаго) бытія и по которому наконецъ наука о немъ получаетъ названіе метафизики (1). Это послѣднее значеніе ума очевидно нужно бы было приписать ему, еслибы даже считали категоріи простыми формами бытія; наоборотъ, признать умъ истинно сущимъ,

(1) System der Logik und Metaphys. v. K. Fischer, II Aufl. 1865 s. 128—129.

абсолютно реальнымъ, нельзя, не признавъ категоріи содержаніемъ бытія. Самъ Куно-Фишеръ отъ своего собственнаго лица высказываетъ, съ одной стороны, что «разрѣшеніе проблеммы познанія требуетъ точки зрѣнія тожества мысли и бытія» ([1]), съ другой стороны, что каждая изъ категорій есть дѣйствованіе интеллигенца, въ которомъ выражается и опредѣляется сущность его» ([2]). Отсюда слѣдуетъ, что умъ и по его мнѣнію долженъ составлять содержаніе, сущность бытія. Если бытіе *тожественно* съ мыслію, а въ категоріяхъ выражается *сущность мысли*, то онѣ очевидно должны составлять и сущность бытія. Однако Куно-Фишеръ отъ своего лица нигдѣ прямо не высказываетъ такого положенія. Наоборотъ, въ своемъ собственномъ опредѣленіи логики, въ которомъ онъ очевидно старается исчерпать все значеніе категорій, онъ приписываетъ имъ въ отношеніи къ бытію лишь значеніе принциповъ, основныхъ понятій мыслимаго бытія, утверждаетъ только вообще зависимость отъ нихъ всего мыслимаго, а слѣдовательно и всего сущаго, насколько оно мыслимо. Опредѣленія категорій какъ истинно сущаго, какъ абсолютно реальнаго,— того опредѣленія, которое прямо даетъ имъ значеніе содержанія бытія, здѣсь вовсе не встрѣчается. Самое имя онтологіи вмѣстѣ съ названіемъ метафизики прилагается здѣсь наукѣ о категоріяхъ, какъ наукѣ объ основныхъ понятіяхъ (принципахъ) ([3]). Изъ всего этого видно, что Куно-Фишеръ признаетъ, что по Гегелю категоріи должны быть истиннымъ содержані-

([1]) Ibid. s. 183.
([2]) Ibid. s. 187.
([3]) Ibid. s. 7—8.

емъ бытія. Очевидно также, что такова же должна быть послѣдовательность его собственнаго взгляда. Чѣмъ же объяснить отсутствіе всякаго отвѣта на возраженія, какія сдѣланы были противъ такого положенія? Чѣмъ объяснить далѣе, что самое положеніе нигдѣ ясно имъ не высказывается и даже очевидно намѣренно имъ опускается при опредѣленіи логики? Все это можетъ быть объяснено только однимъ способомъ: Куно-Фишеръ не находитъ возможности устранить возраженія, сдѣланныя противъ этого положенія.

Тоже самое сознаніе невозможности оспорить силу возраженій, которыя были сдѣланы противъ основнаго онтологическаго положенія гегелевой системы, ищетъ себѣ иного выхода въ «наукѣ логической идеи» Розенкранца. Розенкранцъ прямо и рѣшительно признаетъ, что категоріи суть только общія формы и не болѣе, какъ общія необходимыя формы всякаго бытія и мысли (1). Такой взглядъ на категоріи Розенкранцъ не только хочетъ согласить съ гегелевой системой, но увѣряетъ даже, что въ этомъ должно было состоять истинное мнѣніе самого Гегеля. По его пониманію Гегеля, логическія опредѣленія должны въ отношеніи къ природѣ и духу во всякомъ случаѣ имѣть только формальный характеръ, но при этомъ за ними, какъ за абсолютной формой всякаго бытія, остается право ставить самихъ себя какъ содержаніе. Иное толкованіе гегелева взгляда, по Розенкранцу, есть недоразумѣніе, которое происходитъ отъ того, что Гегель, чтобы выставить самостоятельность понятія въ указанномъ смыслѣ, пользовался иногда слишкомъ

(1) Wissenschaft d. logisch. Idee v. Rosenkranz, I Th. 1858. Vorrede s. XX. XXXVII; II Th. 1859, s. 431.

«эмфатическими» оборотами. «Пусть не забываютъ, говоритъ Розенкранцъ, оправдывая въ этомъ случаѣ Гегеля, «что Кантъ призналъ теоретическій разумъ за безсильный и только практическому далъ привиллегію абсолютности. Это униженіе чистаго ума побуждало Гегеля выставить абсолютное значеніе логической идеи даже въ ея независимости отъ природы и исторіи» (1). По Розенкранцу дѣло такимъ образомъ объясняется очень просто: Гегель, недовольный пренебреженіемъ, съ какимъ относятся обыкновенно къ логикѣ и метафизикѣ (2), употребилъ нѣсколько слишкомъ сильныхъ выраженій, которыя и повели къ ошибочному представленію, что будтобы содержаніе логики и метафизики нѣчто болѣе, чѣмъ общая необходимая форма бытія и мысли, что будтобы и въ самомъ дѣлѣ оно должно было по его мнѣнію быть истиной безъ покрова, какъ она есть сама въ себѣ.

Здѣсь мы видимъ полное сознаніе несостоятельности того положенія, что категоріи составляютъ всецѣлую истину бытія. Что же касается до попытки Розенкранца приписать гегелевой системѣ взглядъ на категоріи какъ на формы бытія, то несостоятельность ея очевидна. Какой смыслъ останется въ ученіи о тожествѣ мысли и бытія, если то, что признается вѣчнымъ содержаніемъ разума (совокупность логическихъ категорій), не будетъ въ тоже время содержаніемъ и истиной всякаго бытія? Тогда останется, правда, право говорить о разумности формъ сущаго, но какое основаніе будетъ для того, чтобы самое бы-

(1) Ibid. Th. I, s. 15--16.

(2) Ibid. Vorred. XVI.

тіе отожествлять съ мыслію? Можно ли серьезно смыслъ и значеніе природы полагать въ томъ, что она есть инакобытіе идеи,—смыслъ и значеніе духа—въ томъ, что онъ есть возвращеніе идеи въ себя самую, если сама идея, какъ она есть сама въ себѣ, низводится на степень простой формы бытія? Вѣдь тогда въ системѣ вовсе не будетъ мѣста содержанію, дѣйствительной истинѣ бытія! Отрицать значеніе категорій въ гегелевой системѣ какъ дѣйствительнаго содержанія бытія, взятаго по его вѣчной истинѣ, это значитъ не только противорѣчить точному смыслу выраженій Гегеля, это значитъ измѣнять самую сущность его ученія и разрушать общую концепцію его системы. Но тогда нечего и говорить уже о гегелевой системѣ.

Оказалась ли состоятельной положительная сторона критики, именно мысль, что категоріи гегелевой логики суть *первоначальныя и необходимыя формы* всякаго бытія? Разрѣшеніе этого вопроса само собою открывается на критикѣ тѣми же лицами другаго онтологическаго положенія гегелевой философіи, къ которому поэтому мы и обратимся.

Какъ послѣднее основаніе и истина всякаго бытія, гегелева абсолютная идея была, конечно, и безусловнымъ prius всякаго бытія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и бытіемъ абсолютно независимымъ. Признаніе такой безусловной независимости абсолютной идеи какъ самоцѣли, самодѣятельно реализирующейся въ логическомъ процессѣ, вело къ непреодолимой трудности. Именно:

Бытію «въ отвлеченныхъ элементахъ мысли», ряду абстрактныхъ понятій, переходящихъ одно въ другое, логическому процессу нужно было приписать самостоя-

тельное существованіе. Человѣкъ знаетъ понятіе только какъ продуктъ мышленія, а мышленіе—лишь какъ дѣятельность опредѣленнаго лица мыслящаго; въ этомъ случаѣ лице мыслящее, мыслительная дѣятельность составляютъ необходимое prius понятія и необходимое условіе процесса движенія понятій. Какимъ образомъ безъ такого prius могло бы существовать логическое движеніе,—это просто непонятно. Въ логическомъ процессѣ и именно въ томъ, какой представляетъ предъ нами гегелева логика, предполагается и происходитъ дѣйствительно сличеніе понятій, отличеніе ихъ другъ отъ друга, противоположеніе, объединеніе: какъ это возможно безъ лица сличающаго, противополагающаго, объединяющаго? Когда же дѣло идетъ о самовоплощеніи логической идеи, то требуется, чтобы на процессъ смотрѣли какъ на самодвиженіе, саморазвитіе понятія; въ этомъ случаѣ о лицѣ мыслящемъ не можетъ быть и рѣчи; самая мыслительная дѣятельность можетъ при этомъ подразумѣваться развѣ настолько, насколько въ каждый моментъ діалектическаго развитія идеи она отожествлялась бы съ понятіемъ, явившимся въ этотъ моментъ, т. е. насколько подъ ней разумѣлось бы простое самодвиженіе или саморазвитіе самаго понятія.

Этой трудности, конечно, не могли просмотрѣть противники гегелевой системы. И уже Шеллингъ ставилъ въ упрекъ гегелевой логикѣ, что она совершающееся въ научной мысли движеніе относительно категорій хочетъ перенести на самыя категоріи, какъ будтобы онѣ были субъектомъ этого движенія.

Насколько очевидны и серьезны были возраженія, касавшіяся этого самодвиженія понятія, объ этомъ

опять можно судить уже по тому вліянію, какое имѣли они на школу. Розенкранцъ, напримѣръ, прямо утверждаетъ, что, какъ понятія, категоріи «существуютъ только въ мысли. Если онѣ не мыслятся, онѣ не имѣютъ никакого бытія какъ чистыя понятія» (1). По своему обыкновенію онъ переноситъ свою мысль на Гегеля. «Если онъ (Гегель) говорилъ о самодвиженіи понятія»,—такъ Розенкранцъ хочетъ комментировать Гегеля,—«то онъ не разумѣлъ подъ понятіемъ никакого гностическаго эона. Онъ не гипостасировалъ понятія, но онъ хотѣлъ этимъ выраженіемъ обозначить самостоятельность, какую имѣетъ понятіе какъ идеальное единство, которое саморазвивается въ свои различія... Самодвиженіе понятія... ничего не выражаетъ кромѣ необходимости его имманентнаго дальнѣйшаго опредѣленія» (2). Розенкранцъ нисколько не сомнѣвается признать, что процессъ движенія понятій, какой описываетъ логика Гегеля, совершается въ духѣ и безъ него немыслимъ. К. Фишеръ, правда, далекъ отъ мысли о духѣ какъ субъектѣ логическаго развитія, но онъ также признаетъ, что «независимо отъ мысли нѣтъ понятій, нѣтъ также противорѣчій понятій, а слѣдовательно нѣтъ никакого развитія понятій. Такъ называемое «самодвиженіе понятій» есть не что иное, какъ самодѣятельное развитіе мысли, и независимо отъ мысли фикція» (3). По К. Фишеру логика есть познаніе порождающей (въ противоположность дискурсивной) мысли въ ея порожденіяхъ (категоріяхъ), въ которыхъ выражается ея сущность (4). Про-

(1) Ibid. B. 1. Vorr. s. XIV.
(2) Ibid. s. 13.
(3) System d. Logik und Metaph. v. Kuno Fischer s. 220.
(4) Ibid. s. 184.

цессъ порожденія вообще онъ называетъ развитіемъ, и послѣднимъ основаніемъ всякаго развитія считаетъ субъектъ, который осуществляетъ свои задатки, а послѣднею цѣлію развитія—осуществленіе всего того, что содержится въ субъектѣ какъ задатокъ. «Слѣдовательно основаніе и цѣль развитія, говоритъ онъ, падаютъ на одинъ и тотъ же пунктъ. Тотъ же субъектъ есть столько же основаніе, изъ котораго здѣсь все слѣдуетъ, какъ и цѣль, для которой здѣсь все происходитъ» (1). Такимъ образомъ Куно Фишеромъ такъ же, какъ и Розенкранцемъ, развитіе понятія признается невозможнымъ безъ субъекта, который по Розенкранцу долженъ быть духъ, по Куно-Фишеру порождающая мысль, которая должна носить въ себѣ зародышъ всего будущаго развитія. Но та и другая поправка гегелевой системы несогласима съ ней. Съ понятіемъ духа, какъ субъекта логическаго развитія, мы встрѣтимся далѣе. Что же касается «порождающей мысли» К. Фишера, то здѣсь возникаетъ вопросъ: что такое эта мысль насколько она есть prius своего саморазвитія, т. е. если отвлечь отъ нея развитыя логическія опредѣленія? На этотъ вопросъ не даетъ опредѣленнаго отвѣта К. Фишеръ. Правда, онъ называетъ задатки диспозиціей къ чему либо, состояніемъ потребности (2). Но такія опредѣленія не выходятъ изъ круга эмпирическихъ понятій, которыя сами нуждаются въ поясненіи. Въ данномъ случаѣ впрочемъ всякое объясненіе невозможно, потому что было бы прямымъ противорѣчіемъ основному положенію, по которому чистая мысль признается prius

(1) Ibid., s. 192.
(2) Ibid. s. 189.

всякаго бытія, а здѣсь наоборотъ диспозиція, состояніе потребности, которыя ни въ какомъ случаѣ не уравниваются понятію чистой мысли, дѣлаются дѣйствительнымъ prius царства этой мысли. Понятно, какъ неопровержимы по сознанію самой школы были возраженія противъ «самодвиженія понятія», если для устраненія ихъ вносится даже новое понятіе субъекта развитія, хотя всякое опредѣленіе этого понятія возможно очевидно лишь съ ущербомъ для послѣдовательности системы.

Тѣ лица, которыя отрицали значеніе категорій какъ содержанія бытія и оставили за ними лишь значеніе формъ, должны были яснѣе другихъ сознавать невозможность приписать категоріямъ абсолютную самостоятельность, признать ихъ безусловнымъ prius всякаго бытія. Для нихъ это значило не только признать процессъ движенія понятій существующимъ независимо отъ какого бы то ни было мыслящаго субъекта, но вмѣстѣ съ тѣмъ приписать формамъ бытіе, не зависимое отъ бытія содержанія А такъ какъ содержаніе этихъ формъ составляетъ *все* бытіе, *бытіе вообще или бытіе по самому понятію своему*, то признать формы по ихъ бытію абсолютнымъ prius, это значило бы признать нѣкоторое бытіе, которое было бы prius *всякаго* бытія, предваряло бы бытіе вообще, т. е. это значило бы впасть въ прямое противорѣчіе. Тѣмъ удивительнѣе, повидимому, что въ отношеніи къ этому вопросу разошлись до діаметральной противоположности мнѣнія тѣхъ полугегельянцевъ, которые были такъ согласны между собою въ вопросѣ о значеніи категорій.

Фихте младшій и Фортлаге идутъ въ этомъ слу-

чаѣ за Шеллингомъ. Подобно Шеллингу, Фихте упрекаетъ Гегеля въ томъ, что онъ приписалъ категоріямъ, какъ «мыслямъ, мыслящимъ самихъ себя» то движеніе, которое можетъ только имѣть мѣсто въ мыслящемъ субъектѣ. Самъ онъ въ своей онтологіи допускаетъ существованіе категорій только въ другомъ (въ мысли субъекта или первопозиціи абсолютнаго). Какъ не самостоятельными въ отношеніи къ божеству считаетъ онъ категоріи, это видно изъ его упрека гегелевой системѣ, именно, что въ ней Богъ «*не положилъ* силамъ міра эту форму какъ границу, какъ связующій законъ», но что самъ Богъ здѣсь признанъ первоформой, міровой діалектикой и т. д. (1). Фортлаге считаетъ мысль объ идеѣ, мыслящей себя саму, заблужденіемъ, зашедшимъ такъ далеко, что «его можно исправить какъ ошибку рѣчи, такъ какъ идея никогда не мыслитъ и есть только продуктъ или образъ, остающійся въ памяти отъ акта мысли» (2).

Совершенно наоборотъ смотритъ на дѣло Вейссе. Онъ принимаетъ въ этомъ случаѣ подъ свою защиту мнѣніе Гегеля. «Это не шагъ впередъ *выше* Гегеля», говоритъ онъ, имѣя въ виду вопросъ о зависимости категорій отъ божества, «но шагъ назадъ *за* Гегеля, когда, отрицая абсолютное право того начала (т. е. системы мысленно необходимаго, категорій), стараются помочь дѣлу чрезъ предположеніе другаго абсолютнаго, отъ котораго категоріи должны получить свое объективное значеніе» (3). За категоріями Вейссе признаетъ не только совершенную независимость, но даже

(1) Ueber Gegensatz Wendep. und so w. s. 45.

(2) Beweis. des Dasein. Gottes. s. 146—147.

(3) Das philosoph. Problem der Gegenwart v. Weisze. 1842. s. 104.

право абсолютнаго первенства. «Гегель *хотѣлъ* въ своей логической идеѣ», говоритъ онъ, «дать просто *положительное* prius, но онъ далъ только *отрицательное*, потому что *только отрицательное есть истинное*, *собственное prius*» (1). Прямо въ противоположность тому, какъ у Фихте младшаго категоріи ставятся въ зависимость отъ божества, Вейссе, наоборотъ, не только конечное бытіе, но и самое существованіе божества обусловливаетъ этимъ prius. «Абсолютная возможность существованія и познанія»,—такъ называетъ онъ совокупность категорій какъ первоформъ сущаго,—«не была бы абсолютною, если бы она не была столько же *возможностію существованія божественнаго* какъ сотвореннаго, если бы она,—другими словами,—не была самимъ Богомъ, разсматриваемымъ по той сторонѣ Его существованія, на которую мы должны смотрѣть какъ на Его возможность въ различіи отъ его дѣйствительности. И въ Богѣ *возможность Его бытія* есть основаніе и условіе Его дѣйствительности» (2).

Чѣмъ можетъ быть объяснено такое рѣшительное склоненіе Вейссе къ явно несостоятельному мнѣнію? На это онъ самъ даетъ совершенно понятный отвѣтъ, когда, защищая этотъ пунктъ ученія Гегеля противъ упрековъ Фихте младшаго, обращаетъ упрекъ противъ самого Фихте и спрашиваетъ его: принималъ ли онъ въ серьезномъ смыслѣ, когда говорилъ о безусловной необходимости и всеобщности категорій? (3). Въ самомъ дѣлѣ, съ признаніемъ категорій *безусловно*

(1) Ibid. 106.
(2) Philosophisch. Dogmatik v. Weisze 1855, I. B. s. 273—274.
(3) Das Philos. Problem d. Gegenw. s. 100.

необхо димыми и всеобщими формами бытія неизбѣжно связывается признаніе ихъ абсолютнаго первенства предъ всякимъ бытіемъ. Если извѣстная форма признается *всеобщей формой существованія*, то этимъ непосредственно высказывается, что *все* существующее необходимо *подчиняется ей* по самому своему существованію. Затѣмъ опредѣленіе всего дальнѣйшаго значенія этой формы сводится къ вопросу: отъ чего зависитъ ея всеобщее значеніе? Если форма признается *безусловно* необходимою, если ея значеніе признается слѣдствіемъ имманентной ей самой мысленной необходимости, или лучше сказать, если она сама признается безусловною, на себѣ самой лишь опирающеюся, мысленною необходимостію, то этимъ непосредственно высказывается независимость формы въ отношеніи къ содержанію, а вмѣстѣ съ тѣмъ и ея безусловная самостоятельность. Такимъ образомъ мы имѣемъ форму всякаго бытія, которая какъ форма есть законъ, ограниченіе бытія, но которая сама не опредѣляется содержаніемъ, но признается необходимою по самому своему понятію. Очевидно, мы имѣемъ абсолютное prius всякаго бытія. Мыслящій субъектъ, въ которомъ категоріи явились бы какъ понятія, уже предполагалъ бы ихъ по самому своему существованію, и какой бы субстратъ мы ни подкладывали подъ нихъ, всегда онъ опредѣлялся бы въ своемъ бытіи ими, какъ абсолютною формою всякаго бытія, не опредѣляя ихъ взаимно, слѣдовательно предполагалъ бы ихъ какъ свое неизбѣжное prius.

Отсюда понятно, какимъ образомъ разошлись въ этомъ вопросѣ полугегельянцы: они должны были выбирать между двумя противоположными мнѣніями,

изъ которыхъ каждое запутывалось въ непреодолимыя трудности. Не выходя изъ предѣловъ этого направленія, они въ своей критикѣ основнаго онтологическаго вопроса гегелевой системы не могли идти далѣе отрицанія значенія категорій, какъ истиннаго содержанія бытія. Но, оставляя за категоріями значеніе абсолютныхъ первоформъ сущаго, они впадали неизбѣжно въ разъясненную сейчасъ дилемму. Чѣмъ могло бы быть объяснено это кромѣ несостоятельности основныхъ предположеній, которыя они имѣли общими съ гегелевой системой?

2) Натурфилософскій вопросъ.

Въ близкой связи съ критикой важнѣйшихъ онтологическихъ положеній гегелевой системы стояла критика того отношенія, въ которомъ пространственно-временное бытіе поставлено было въ этой системѣ къ абсолютной идеѣ. Впрочемъ этотъ послѣдній, съ точки зрѣнія полугегельянцевъ, реально философскій вопросъ имѣлъ и свои особыя стороны.

Діалектическій методъ былъ признанъ въ системѣ Гегеля основнымъ закономъ всякаго бытія. А потому чѣмъ бы въ частности ни былъ мотивированъ тотъ или другой моментъ въ развитіи идеи, дѣйствительно оправдать его съ точки зрѣнія этой философіи можно было только, представивъ его какъ необходимый моментъ діалектическаго процесса. Такимъ образомъ и переходъ отъ абсолютной идеи къ пространственно-временной дѣйствительности могъ быть объясненъ только при посредствѣ діалектическаго метода. Но при этомъ простое сравненіе пройденнаго идеею въ логикѣ пути съ предстоящимъ ей новымъ само по

себѣ возбуждало уже много недоумѣній относительно приложимости діалектическаго метода далѣе предѣловъ логики. Именно возникали слѣдующіе вопросы: какимъ образомъ діалектическій методъ могъ бы оправдать переходъ изъ одной области въ область совершенно другую, изъ области чистыхъ логическихъ понятій въ область данной въ опытѣ дѣйствительности? Почему отрицательный моментъ идеи долженъ переступать предѣлы логической области, тогда какъ отрицательные моменты другихъ логическихъ понятій оставались внутри ея? Гегелева логика признавала «жизнь» «непосредственною идеею» ([1]); «познаніе» она опредѣляла какъ «сужденіе идеи оттолкнуть себя какъ цѣлость отъ себя и предположить себя какъ внѣшній универсумъ» ([2]). Но при этомъ «жизнь» и «познаніе» были для нея логическими категоріями; слѣдовательно она умѣла понять ихъ безъ предположенія пространственно-временной дѣйствительности. Почему же инакобытіе абсолютной идеи, которое самъ Гегель подобно жизни называетъ «непосредственною идеею», которое подобно познанію состоитъ у него въ (непризрачномъ только, а дѣйствительномъ) оттолкновеніи идеи себя отъ себя самой ([3]), должно явиться не какъ логическая категорія, а какъ пространственно-временная дѣйствительность? Ужели такое полносодержательное бытіе, какъ природа, можетъ быть захвачено всецѣло и понято во всей широтѣ ея реальности просто какъ отрицательный моментъ отвлеченной логической идеи? Ужели переходъ изъ области логи-

([1]) Encyclopädie der philosoph. Wissenschaften v. Hegel. II. Aufg. 1827 § 216. s. 200.

([2]) Ibid § 223. s. 203.

([3]) Ibid § 244 s. 214.

ческой въ отличную отъ нея область пространственно-временной дѣйствительности можетъ быть совершенно тожественнымъ съ переходами отъ одного логическаго понятія къ другому, такъ что отношеніе между двумя абстрактными понятіями вовсе не отличалось бы отъ отношенія между однимъ изъ такихъ понятій и пространственно-временнымъ бытіемъ?

Такія сомнѣнія, очевидно, могли возникнуть и у того, кто признавалъ бы все значеніе діалектическаго метода среди области отвлеченныхъ логическихъ понятій, такъ какъ они касаются не этого метода вообще, а примѣненія его за предѣлами логической области. Первыя указанія на подобныя сомнѣнія, какъ и естественно ожидать, опять встрѣчаемъ у тѣхъ полугегельянцевъ, которые за категоріями оставляли значеніе лишь простыхъ формъ бытія. Съ ихъ точки зрѣнія, діалектическій переходъ отъ категорій къ природѣ и духу былъ невозможнымъ переходомъ отъ пустой формы къ содержанію, отъ понятія къ дѣйствительности, а потому въ ихъ глазахъ онъ былъ основнымъ заблужденіемъ гегелевой философіи, какъ называлъ его Вейссе (1).

Противъ діалектическаго перехода отъ логической идеи къ природѣ говорило кромѣ того то ложное истолкованіе природы, которое необходимо было дать ей для того, чтобы ея внутренній смыслъ хоть сколько нибудь отвѣчалъ ея мѣсту въ діалектическомъ процессѣ идеи. Если Фихте младшій, желая опредѣлить значеніе природы въ жизни идеи по системѣ Гегеля, называетъ природу «первоначальною болѣзнію, которою одержимо божественное существованіе, но кото-

(1) Philosoph. Dogmatik v. Weisz I. B. s. 339.

рая все-таки составляетъ Его непосредственное бытіе, даже вѣчный базисъ и основоположеніе Его высшаго осуществленія въ духѣ» (1), то этимъ сравненіемъ ни въ какомъ случаѣ не утрировалось дѣйствительное значеніе природы въ системѣ Гегеля. Какъ отрицательный моментъ идеи, природа получила тамъ значеніе *инакобытія* идеи, т. е. признавалась идеею, но въ формѣ, не соотвѣтствующей понятію о ней, или идеею. но съ свойствами бытія, противоположными свойствамъ и характеру идеи. А такъ какъ абсолютная идея есть собственно абсолютный разумъ, мысль какъ она есть сама въ себѣ, по своей вѣчной сущности, то природа есть инакобытіе разума, или иначе, разумъ, но существующій какъ иное, противоположное разуму бытіе, т. е. въ формѣ вовсе не соотвѣтствующей разумности. Гегель самъ совершенно согласно съ такимъ пониманіемъ природы называетъ ее «неразрѣшеннымъ противорѣчіемъ», «отпаденіемъ идеи отъ себя самой» (2) и. т. п. Чтобы согласить такой взглядъ, вызванный требованіями діалектическаго метода, съ фактическою дѣйствительностію, Гегель ссылается напр. на то, что «въ природѣ игра формъ имѣетъ не только свою произвольную, необузданную случайность, но каждый образъ лишенъ понятія его самого», ссылается также на «безсиліе природы остаться вѣрной опредѣленіямъ понятія и сообразно имъ опредѣлять и поддерживать свои образованія», на «равнодушную случайность и неопредѣлимую безпорядочность ея образованій, на трудность и во многихъ областяхъ невозможность путемъ эмпирическаго разсмотрѣнія найдти

(1) Ueb Gegens Wendep. und so. weiter s. 61.
(2) Encyclopadie d. philos. Wissenschaft § 248, s. 219.

твердыя различія для классовъ и порядковъ» и пр. под (1) Здѣсь такимъ образомъ парадоксальная мысль, вынужденная насильственною діалектическою операціею надъ природой, ищетъ себѣ опоры въ несовершенствѣ науки, и недостатки и безсиліе знанія толкуетъ за недостатки и безсиліе дѣйствительности.

Но, безспорно, самый важный недостатокъ взгляда гегелевой философіи на отношеніе между логической идеей и пространственно-временнымъ бытіемъ состоялъ во внутреннемъ противорѣчіи, какое этотъ взглядъ вносилъ въ систему Гегеля.

Логика діалектизма основана на мысли, что «субъективное, которое должно быть только субъективно, конечное, которое должно быть только конечно, безконечное, которое только безконечно, и. т. д., не имѣетъ никакой истины, противорѣчитъ себѣ и переходитъ въ свою противоположность, при чемъ этотъ переходъ и единство, въ которомъ эти крайности существуютъ какбы уничтоженныя, какъ призракъ или моменты, обнаруживается какъ ихъ истина» (2). Игакъ, чтобы требовать діалектическаго перехода отъ абсолютной идеи къ пространственно-временной дѣйствительности, чтобы считать его возможнымъ, нужно признать, что абсолютная идея, которая есть только идея (а не есть вмѣстѣ ея инакобытіе—природа), не имѣетъ никакой истины, есть просто крайность, противорѣчитъ себѣ и переходитъ въ свою противоположность, и что только въ этомъ переходѣ обнаруживается ея истина, въ отношеніи которой она

(1) Ibid. § 248. s. 220. § 250, s. 222—223.
(2) Ibid. § 214. s. 197.

сама есть только одинъ изъ составляющихъ ее моментовъ. Но если бы признали, что это такъ и должно быть на самомъ дѣлѣ, то впали бы необходимо въ противорѣчіе съ опредѣленіемъ идеи, по которому «идея есть *истина въ себѣ и для себя*», и даже «все дѣйствительное, *насколько оно истинно*, *есть идея и имѣетъ свою истину единственно чрезъ идею и по силѣ идеи*» (1),—впали бы еще яснѣе въ противорѣчіе съ опредѣленіемъ абсолютной идеи, по которому она есть «абсолютная и вся истина» (2). По истинному смыслу діалектизма, предшествующіе моменты діалектическаго процесса не только не составляютъ дѣйствительной истины, но и не имѣютъ самостоятельнаго бытія рядомъ съ послѣдующими; они, наоборотъ, должны исчезнуть въ послѣднихъ, быть въ нихъ какбы уничтоженными, т. е. существовать какъ простой элементъ содержанія послѣднихъ. Отношеніе между предшествующими и послѣдующими моментами съ этой стороны есть отношеніе между абстрактнымъ и конкретнымъ понятіемъ. Все это вполнѣ признается гегелевой философіей, когда дѣло идетъ о діалектическомъ развитіи понятій внутри логики. Но послѣдовательность требуетъ примѣненія того же правила и за предѣлами логики. Бытіе природы и духа, если оно должно составлять послѣдующій моментъ въ отношеніи къ логической абсолютной идеѣ, должно относиться къ ней какъ конкретное къ абстрактному, быть бытіемъ, въ которомъ эта идея захвачена или уничтожена какъ одинъ моментъ его содержанія.

---

(1) Ibid. § 213. s. 195.
(2) Ibid § 236. s. 210.

Гегелева система дѣйствительно впадаетъ въ эти противорѣчія. Оправдывая движеніе идеи, насколько оно переступаетъ предѣлы логики, Гегель указываетъ на цѣль, которая должна быть достигнута путемъ этого движенія. «Чтобы быть для себя», идея противопоставляетъ себя себѣ и въ этомъ другомъ остается при себѣ (1). Въ заключеніе логики «идея для себя» разсматривается собственно какъ исходный пунктъ для перехода къ природѣ. Понятое какъ цѣль существованія природы и духа, бытіе идеи для себя должно означать самостоятельность идеи въ духѣ. Такимъ образомъ потребность для идеи отразить въ сознаніи діалектическій процессъ своего развитія есть цѣль всего движенія, и духъ, какъ такое сознаніе, есть слѣдовательно высшая ступень діалектическаго развитія. Въ этомъ смыслѣ, конечно, Гегель, приступая къ философіи духа, говоритъ: «абсолютное есть духъ; это есть высшая *дефиниція абсолютнаго*» (2); въ этомъ смыслѣ познаніе духа онъ называетъ «*конкретнѣйшимъ* и потому *высшимъ* и труднѣйшимъ» (3). Но если познаніе духа есть самое конкретное, а поэтому самое высшее знаніе, то, значитъ, познаніе идеи въ абстрактныхъ элементахъ мысли не составляетъ ни самаго конкретнаго, ни самаго высшаго знанія. Если духъ есть высшая дефиниція абсолютнаго, то абсолютная идея въ ея логическомъ бытіи не заключаетъ въ себѣ *всей* истины, и не содержаніе логики, а содержаніе философіи духа должно получить право назваться всецѣлою истиною. Послѣдовательность систе-

(1) Ibid. § 18. s. 25.
(2) Ibid. § 384. s. 361.
(3) Ibid. § 377. s. 357.

мы такимъ образомъ неминуемо влекла къ отрицанію притязаній логики, къ признанію логической абсолютной идеи простымъ моментомъ истинной дѣйствительности. Центръ тяжести долженъ быть перенесенъ на природу и духъ.

Здѣсь критика достигала, повидимому, положительнаго результата, получала прямое указаніе на то, въ какомъ именно смыслѣ должна быть произведена реформа системы. Дальнѣйшій шагъ критики въ томъ же направленіи дѣлалъ это указаніе еще болѣе опредѣленнымъ.

Въ чемъ состояла положительная сторона сейчасъ изложеннаго результата критики? Она состояла въ томъ, что по истинной послѣдовательности гегелевой философіи болѣе конкретныя сравнительно съ логическими категоріями понятія духа и матеріи должны быть признаны и болѣе полнымъ выраженіемъ реальнаго. Итакъ послѣдовательность вела къ возвышенію конкретнаго предъ абстрактнымъ. Но господство абстракта еще не прекращалось отъ того, что центръ тяжести изъ логическихъ понятій былъ бы перенесенъ на понятія природы и духа. Безспорно, что понятія природы и духа конкретнѣе и полносодержательнѣе логическихъ категорій. Но въ отношеніи къ безконечному множеству особей міра духовнаго и матеріальнаго, они сами суть абстрактныя понятія. Правда, что этими понятіями обозначается дѣйствительная сущность принадлежащихъ къ царству природы и духа особей. Но отношеніе этой сущности къ особямъ можетъ быть понимаемо двумя совершенно противоположными способами, съ которыми соединяются два совершенно различные взгляда на значеніе абстракт-

наго и конкретнаго. Сущность можно представлять единою, общею для множества особей, подходящихъ подъ одно понятіе: особи должны будутъ въ такомъ случаѣ быть признаны за простыя проявленія одной сущности. Но можно мыслить эту сущность данною столько разъ, сколько дано особей; тогда особи должны будутъ быть признаны отдѣльными другъ отъ друга существами, хотя и сходными одна съ другой по своей сущности. Все различіе въ этомъ случаѣ сводится къ тому, признавать ли истинно существующимъ понятіе, а особь считать простымъ феноменальнымъ бытіемъ, или, наоборотъ, истинно существующимъ считать бытіе индивидуальное, а понятіе только моментомъ въ этомъ индивидуальномъ существованіи. Для гегелевой философіи, какъ понятно само собою, истина существовала и могла существовать только какъ общее, какъ понятіе. Для нея, какъ мы уже видѣли, «все дѣйствительное, насколько оно есть истинное, есть идея (т. е. реализирующееся понятіе) и имѣетъ свою истину единственно чрезъ идею и по силѣ идеи. Отдѣльное бытіе есть какая-либо сторона идеи» (1). Если серьезно отнестись къ положенію, что истина абстрактнаго заключается въ конкретномъ,—положенію, которое необходимо предполагалось діалектическимъ методомъ и которое вело къ отрицанію притязаній логики,—то это уже само по себѣ было бы достаточнымъ побужденіемъ—ставить истину бытія не въ общемъ, не въ понятіи, а въ бытіи отдѣльномъ, въ особяхъ, а потому признать то понятіе полнѣйшимъ выраженіемъ сущности вещей, которое указываетъ на эту отдѣльность, индивидуальность сущаго. Истинно конкретное есть

(1) Ibid. § 213. s. 195.

только индивидуальное, особь и совокупность особей. Понятіе всегда по самой природѣ своей отвлеченно. Кто конкретное считаетъ истиною абстрактнаго, кто абстрактное признаетъ только однимъ моментомъ содержанія конкретнаго, тотъ послѣдовательно истину бытія долженъ видѣть не въ понятіи, но въ особяхъ, а понятіе вообще признавать лишь моментомъ содержанія бытія индивидуальнаго, особей. Кромѣ того, по этому вопросу объ отношеніи понятія къ особямъ повторилось въ гегелевой философіи нѣчто подобное тому, что мы видѣли при уясненіи отношенія между логическою абсолютною идеею и пространственно-временною дѣйствительностію. Какъ въ послѣднемъ случаѣ идея въ ея логическомъ бытіи признавалась всецѣло истиной, и истиной безъ покрова, а между тѣмъ духъ и природа должны были быть болѣе конкретными, а потому и болѣе высшими понятіями, въ отношеніи къ которымъ идея была лишь одностороннимъ моментомъ: подобно тому и здѣсь идея провозглашалась какъ единственно существенное, а между тѣмъ признавалось, что она нигдѣ и никакъ не существуетъ кромѣ какъ въ особяхъ, въ отдѣльномъ. Такимъ образомъ въ особяхъ нуждалась она для самаго своего бытія и была собственно имманентнымъ особямъ закономъ ихъ бытія. Индивидуальное, правда, провозглашено было ничтожнымъ; но не будь этого ничтожнаго, идея перестала бы существовать, такъ какъ она по самому существу своему была вѣчнымъ процессомъ, вѣчной реализаціей себя самой въ этой совокупности индивидуальнаго. Такимъ образомъ, идея столько же нуждалась въ бытіи индивидуальномъ для самаго своего существованія, сколько индивидуальное нуждалось въ

идеѣ, отъ которой получило смыслъ своего бытія. Зависимость, очевидно, оказывалась обоюдной. А потому во всякомъ случаѣ было несправедливо смотрѣть на индивидуальное бытіе, какъ на совершенно ничтожное, и въ идеѣ какъ общемъ, вѣчно реализирующемъ себя, понятіи, исключительно ставить истину. Понятно, что лица, которыя хотѣли послѣдовательно видѣть въ конкретномъ истину общаго, на этотъ недостатокъ системы смотрѣли какъ на противорѣчіе и требовали, чтобы оно уничтожено было въ пользу индивидуальнаго. «Высшее, болѣе совершенное, вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе истинное понятіе», говоритъ Фихте младшій, «имѣетъ низшее какъ элементъ въ себѣ; но если первое найдено, послѣднее кончаетъ существовать само по себѣ какъ *обособленное*; оно какъ такое пропало въ высшемъ познаніи. Такъ какъ Гегель, исходя изъ общаго и абстрактнаго, послѣ возвышается до мысли, что общее существуетъ только какъ индивидуальное, то, оставаясь вѣрнымъ этой мысли, онъ долженъ бы и дѣйствительно существованіе общаго какъ такого признать за *уничтоженное*, а вмѣстѣ съ тѣмъ покинуть все свое ученіе объ общемъ, которое переставляетъ само себя въ отдѣльное, причемъ общее остается вѣчно побѣдоноснымъ и пожираетъ въ себя все индивидуальное, какъ начало и конецъ всѣхъ вещей» (1). Въ той же непослѣдовательности обличалъ Фихте младшій впослѣдствіи и ту часть гегелевой школы, которая оставалась вѣрной ученію Гегеля объ отношеніи общаго къ особенному. «Тогда какъ съ одной стороны именно тамъ (въ гегелевой школѣ) сильно настаиваютъ», писалъ онъ, «на томъ, что все

(1) Ueb. Gegensatz, Wendep. u. s.w. s. 72.

общее только дѣйствительно какъ конкретное.... они всегда все-таки вновь возвращаются къ своему суе вѣрію въ отношеніи къ только что искорененному абстракту. Они утверждаютъ именно опять, что собственно только эти абстрактныя категоріи и существуютъ и составляютъ во всѣхъ существахъ и вещахъ *истинное, безсмертное и непреходящее*» (1). Съ подобнымъ же упрекомъ обращался къ гегелевой философіи и Фейербахъ. Онъ также видѣлъ противорѣчіе въ томъ, что съ одной стороны по Гегелю не нагое или абстрактное понятіе носитъ въ себѣ природу дѣйствительнаго, но только понятіе конкретное, переступившее въ бытіе, а съ другой стороны понятіе признается абсолютною, единственно истинною сущностію, а вмѣстѣ съ тѣмъ реальное или дѣйствительное признается лишь за существенное и необходимое *приложеніе* къ понятію (2).

Такимъ образомъ критика основнаго реально-философскаго вопроса системы Гегеля, показывая ея несостоятельность, полагала, повидимому, основаніе для новаго міровоззрѣнія. Она уяснила именно, что дѣйствительная послѣдовательность системы требовала признанія природы или духа въ качествѣ истинной реальности, и притомъ не въ смыслѣ отвлеченнаго понятія, а въ смыслѣ совокупности бытія отдѣльнаго, индивидуальнаго. Чтобы понять, куда дѣйствительно вела такая послѣдовательность, нужно обратиться къ разрѣшенію послѣдняго вопроса: какой же именно изъ этихъ двухъ отдѣловъ бытія, т. е. природа, или духъ,

(1) Grundzuge zum System. d. Philos. 1 Abt. s. 306.
(2) Genetisce Geschichte d. Philosoph. seit Kant, v. Fortlage, s 324.

долженъ быть возведенъ на то мѣсто, съ котораго сведена развѣнчанная критикой логическая идея?

Духъ въ системѣ Гегеля занималъ мѣсто послѣ природы. Какъ возвращеніе идеи изъ ея инакобытія (природы), духъ долженъ былъ примирять противоположность идеи самой въ себѣ и ея инакобытія. Такимъ образомъ понятіе о немъ естественно являлось какъ понятіе высшее, конкретнѣйшее. Съ этой точки зрѣнія его слѣдовало признать истиной, въ которой всѣ предшествовавшія понятія уничтожались какъ простые его моменты. Духовная особь, индивидуальность есть личность, «я». Отсюда послѣдовательнымъ результатомъ критики должна, повидимому, быть система, которая въ личности видитъ всю истину бытія. Такое именно положеніе кладетъ въ основу своей философской системы Фихте младшій. «Личность», говоритъ онъ, «есть собственная истина дѣйствительнаго; и въ Богѣ, какъ въ твореніи духъ, Я, личность, есть единственное бытіе, тогда какъ все остальное, что является какъ дѣйствительное, есть только односторонній элементъ,—призракъ или покровъ истины» (1).

Если бы дѣйствительно такое положеніе было послѣдовательнымъ результатомъ критики, то оно показывало бы только необходимость выступить за предѣлы этого направленія. Уже прежде мы имѣли случай видѣть, какъ мало мирится съ этимъ направленіемъ признаніе самостоятельности и отдѣльности существъ другъ отъ друга. Впрочемъ и отношеніе, въ какое конечныя личности поставлены къ абсолютной у самого Фихте младшаго, не можетъ вполнѣ удовлетворять строгой послѣдовательности принципа. Боже-

(1) Grundzüge zum System. Philos. 1 Abth. s. 305.

ство, какъ перволичность, перво—я, должно во всемъ дѣйствительномъ индивидуальномъ бытіи служить корнемъ индивидуальности, и только въ немъ моменты конечнаго бытія поставлены какъ самостоятельныя реальности. Можно усомниться, чтобы подобныя положенія могли дѣйствительно быть примирены съ послѣдовательнымъ проведеніемъ индивидуализма, какъ былъ онъ понятъ критикой. Конечныя личности не настолько признаются здѣсь самостоятельными и отдѣльными, чтобы въ отношеніи къ нимъ личность была *единственною истиною* и *единственнымъ бытіемъ*.

Но важнѣе здѣсь то обстоятельство, что точно также непосредственно изъ гегелевой системы, какъ слѣдствіе критики, и даже съ бо́льшимъ правомъ, выходило иное положеніе, стоявшее въ діаметральной противоположности съ положеніемъ Фихте младшаго. Понятіе природы занимаетъ дѣйствительно въ гегелевой философіи мѣсто прежде понятія духа. Но оно стоитъ вовсе не въ томъ отношеніи къ духу, въ какомъ могли бы стоять къ нему, напримѣръ, логическія категоріи. Отвлеченныя понятія логики составляютъ и на самомъ дѣлѣ только моменты дѣйствительнаго бытія и, какъ скоро найдено послѣднее, оказываются въ немъ уничтоженными. Совершенно наоборотъ—природа, понимаемая какъ совокупность отдѣльныхъ, подлежащихъ чувствамъ, предметовъ. Она сама есть бытіе вполнѣ конкретное. Она продолжаетъ существовать подлѣ духа, хотя бы было найдено понятіе послѣдняго. По своему бытію она вовсе не уничтожена въ понятіи духа. Такимъ образомъ она не можетъ быть признана абстрактомъ, моментомъ иного понятія; она сама, въ своемъ наличномъ существованіи

дѣйствительно представляетъ достаточную конкретную полноту, ручающуюся за ея ральность, если степень конкретности должна опредѣлять степень истинной реальности. Вслѣдствіе того природа должна быть признана конкретнымъ бытіемъ, на которомъ впервые существуютъ, дѣлаются причастными реальности отвлеченныя понятія логики. Долженъ ли духъ быть признанъ въ качествѣ особаго бытія подлѣ природы? По философіи Гегеля онъ былъ возвращеніемъ идеи *изъ своего инакобытія* къ себѣ самой; а поэтому онъ долженъ былъ *возникать изъ инакобытія и развиваться на инакобытіи*. При признаніи матеріи бытіемъ истиннымъ и дѣствительнымъ, духъ долженъ былъ вслѣдствіе того быть понятъ какъ простой процессъ, который матерію имѣетъ своимъ субстратомъ. Природа въ самой системѣ Гегеля служитъ неизбѣжнымъ предположеніемъ духа. Если духъ не превращается по этой системѣ въ простое явленіе на матеріи, какъ субстратѣ, то причина этого единственно состоитъ въ томъ, что природа представляла для этой философіи дѣйствительное, истинное бытіе не по своей чувственно постигаемой, матеріальной вещественности, а лишь какъ идея (хотя и существующая въ формѣ инакобытія). Общею сущностію всего, а слѣдовательно и матеріальнаго бытія, была идея. А потому духъ, имѣя своимъ предположеніемъ природу, возникалъ въ существѣ дѣла изъ идеи, былъ *возвращеніемъ въ себя идеи*, которая составляла всеединую истину природы. Какъ скоро теперь критика признала идею бытіемъ недостаточно конкретнымъ для того, чтобы она могла быть дѣйствительною сущностію бытія; какъ скоро требовалось во имя послѣдовательности системы,

чтобы истина бытія перенесена была на дальнѣйшіе моменты идеи; какъ скоро, наконецъ, природа, въ смыслѣ совокупности матеріальныхъ, чувственно постигаемыхъ вещей, признана была за истинно сущее: то духъ, возникающій изъ природы, природу имѣющій своимъ предположеніемъ, долженъ былъ оказаться простымъ продуктомъ матеріи, процессомъ, котораго истинною субстанціей была матерія. Отсюда понятно, какъ гегелева философія могла быть превращена Фейербахомъ въ матеріалистическую систему и матеріализмъ признанъ имъ ея послѣдовательнымъ выводомъ. Чтобы легче сыграть свою игру, Фейербахъ забываетъ, что процессъ перехода идеи въ ея инакобытіе мотивируется у Гегеля потребностію идеи «быть для себя» и духъ какъ бытіе самосознанное признается высшимъ опредѣленіемъ абсолютнаго. Онъ помнитъ лишь, что для самого Гегеля абсолютная идея, какъ содержаніе логики, есть только абстрактное бытіе, бытіе въ элементахъ мысли; а поэтому переходъ идеи въ бытіе чувственное долженъ быть признанъ реализаціею идеи. На этой точкѣ зрѣнія еще легче доказывать, что чувственность есть необходимый и самый существенный моментъ для того, чтобы идея сдѣлалась дѣйствительною истиною, и такимъ образомъ чувственности придать то значеніе, которое, по смыслу гегелевой философіи, принадлежало собственно идеѣ.

Матеріализмъ былъ провозглашенъ Фейербахомъ какъ послѣдовательный выводъ изъ гегелевой философіи. Онъ и былъ дѣйствительно такимъ выводомъ подъ тѣми условіями, конечно, на которыя указано было выше. Но съ другой стороны не трудно видѣть, какъ мало въ существѣ дѣла мирился матеріализмъ

съ послѣдними посылками этого направленія философіи вообще. Въ посылкѣ твердо стояло положеніе, что существуютъ чистыя (независимыя отъ опыта) понятія и что они отвѣчаютъ дѣйствительной реальности. Въ заключеніи оказалось, что истинное бытіе есть только матерія въ смыслѣ бытія *чувственно-постигаемаго*. Очевидно, заключеніе было отрицаніемъ посылки, *подъ условіемъ которой* оно было сдѣлано. И матеріализмъ, который бы считалъ себя только выводомъ изъ этого направленія философіи, былъ бы заразъ и отрицаніемъ этого направленія философіи и отрицаніемъ себя самого. Чтобы избѣгнуть послѣдняго, матеріализму необходимо было отказаться отъ всякой солидарности съ этимъ направленіемъ философіи. Онъ скоро поэтому и дѣйствительно сталъ искать болѣе сродной ему теоріи знанія въ сенсуализмѣ.

Здѣсь мы получаемъ, такимъ образомъ, тотъ же результатъ, къ которому пришли, слѣдя за судьбою критики основнаго онтологическаго вопроса гегелевой философіи. Не хотѣвшая выходить за предѣлы этого направленія, критика гегелевой системы потрясала ея положенія, но сама приходила къ выводамъ, которые не мирились съ ея же собственными посылками.

3. Богословскій вопросъ.

Не менѣе существенный вопросъ гегелевой системы, который въ дѣйствительности даже болѣе другихъ возбудилъ движеніе въ этомъ направленіи философіи, былъ вопросъ философски-теологическій, именно вопросъ о сущности божества. (1) Этотъ вопросъ

(1) Собственно три вопроса, касавшіеся религіозной области, возбуждали движеніе въ гегелевой школѣ: о Богѣ, о безсмертіи человѣка и о догматѣ вочеловѣченія. Но рѣшеніе втораго вопроса тѣсно связывается

въ двухъ отношеніяхъ возбуждалъ полемику. Съ одной стороны неопредѣленная постановка его въ системѣ Гегеля подавала поводъ къ оживленному спору о томъ, какое понятіе о божествѣ должно быть признано дѣйствительно принадлежащимъ гегелевой философіи. Съ другой стороны началась критика этого понятія, доказывавшая его несостоятельность, а вслѣдствіе того явились и попытки къ замѣнѣ его новымъ понятіемъ.

Чѣмъ должно было быть божество по системѣ Гегеля?

Безспорно, что опредѣленіе божества въ этой системѣ начинается съ первыхъ понятій логики и проходитъ чрезъ всю эту науку. Содержаніе логики самъ Гегель опредѣлилъ какъ представленіе Бога, какъ Онъ есть въ вѣчномъ Существѣ Своемъ до сотворенія природы и конечнаго духа. Въ своей Энциклопедіи философскихъ наукъ начиная логику установленіемъ абстрактнаго понятія бытія, Гегель продолжаетъ: «бытіе само, также какъ послѣдующія опредѣленія не только бытія, но логическія опредѣленія вообще, могутъ быть разсматриваемы какъ дефиниція абсолютнаго, какъ метафизическія дефиниціи Бога» (1). Въ логикѣ абсолютная идея составляетъ высшее понятіе, а слѣдовательно и высшую дефиницію божества. Заканчиваются ли тѣмъ опредѣленія божества по Гегелю? Совпадаетъ ли такимъ образомъ гегелево понятіе о Богѣ съ понятіемъ идеи «въ абстрактныхъ элементахъ мысли»? Это первый спорный

съ рѣшеніемъ перваго, какъ это будетъ указано далѣе. Что же касается третьяго вопроса, возбужденнаго извѣстной книгой Штрауса: «Жизнь Іисуса», то не смотря на то, что онъ, конечно, не менѣе другихъ содѣйствовалъ распаденію школы и возбудилъ очень живое движеніе въ богословской литературѣ, я вовсе его не касаюсь, такъ какъ онъ принадлежитъ преимущественно богословской области.

(1) Encyclopädie d. Philosoph. Wissenschaft. § 85—s. 97.

вопросъ относительно понятія о божествѣ въ гегелевой системѣ.

Есть мнѣніе, что этой идеей и должно собственно ограничиться въ строгомъ смыслѣ понятіе божества въ гегелевой философіи, что такъ дѣйствительно и представлялъ себѣ божество Гегель, дѣлая впрочемъ часто уступки въ пользу обычныхъ представленій (1). Выше приведены были опредѣленныя выраженія Гегеля, что абсолютное есть духъ и что это есть высшая дефиниція абсолютнаго; при этомъ было замѣчено, что такое опредѣленіе абсолютнаго не могло явиться въ системѣ Гегеля безъ ущерба для ея послѣдовательности въ отношеніи къ ея основному онтологическому положенію. Но если отдѣлить вопросъ онтологическій отъ вопроса теологическаго; если напримѣръ принять, что божество не отожествляется съ нагою самой въ себѣ истиною бытія, а есть одна изъ формъ существованія этой истины, что оно есть именно эта истина, существующая какъ духъ, то едва ли можно найти дѣйствительное основаніе оспаривать право этой философіи на такое опредѣленіе божества. Во всякомъ случаѣ нѣтъ никакихъ основаній смотрѣть на это опредѣленіе, какъ на простое слѣдствіе стремленія Гегеля сблизиться съ обычными представленіями о божествѣ. Главнѣйшій упрекъ, какой Гегель дѣлаетъ системамъ елеатской, спинозовой и пантеистическимъ міросозерцаніямъ востока, состоитъ именно въ томъ, что онѣ останавливаются при опредѣленіи божества на понятіи субстанціи и не возвышаются до понятій субъекта и духа (2). При-

(1) Таково напр. мнѣніе Вейссе См. Das Philos. Problem der Gegenwart. s. 133—140.

(2) Encyclopädie d. Philos. Wissenschaft. § 313, s. 528—529. Низ-

знавъ духъ высшей дефиниціей абсолютнаго, Гегель продолжаетъ: «найдти эту дефиницію, понять ея смыслъ и содержаніе, это, можно сказать, было абсолютною тенденціею всякаго образованія и философіи; на этотъ пунктъ устремлялась вся религія и наука; изъ этого стремленія единственно можно понять міровую исторію. Слово и *представленіе* духа рано найдено и содержаніе христіанской религіи состоитъ въ томъ, чтобы дать понять Бога какъ духа. То, что здѣсь *дано* представленію, и что само въ себѣ есть сущность, понять это въ его собственномъ элементѣ, въ понятіи,— это составляетъ задачу философіи». Такимъ образомъ, въ отсутствіи понятія о Богѣ какъ духѣ—недостатокъ системъ, обвиняемыхъ въ пантеизмѣ; въ открытіи этого понятія—задача всей исторіи; въ сообщеніи его въ формѣ представленія—заслуга истинной религіи; наконецъ въ уразумѣніи его—задача философіи. Ясно, что опредѣленіе Бога, какъ духа, имѣло для Гегеля самое существенное значеніе.

Съ понятіемъ духа неразрывно связывается понятіе сознанія, личности. Если къ божеству приложимо понятіе духа, то приложимы и эти понятія. Гегелева философія дѣйствительно употребляетъ о божествѣ эти выраженія. Вопросъ въ томъ: въ какомъ смыслѣ она имѣетъ право употреблять ихъ?

Существуютъ явленія человѣческаго сознанія. Послѣднимъ основаніемъ ихъ, какъ послѣднимъ основаніемъ всякаго бытія, служитъ абсолютная идея. Какая разумная необходимость вызываетъ эти явленія сознанія? Иначе: какой смыслъ имѣютъ они въ жизни идеи?

лишне замѣтить, что здѣсь дѣло идетъ объ опредѣленіи субстанціи какъ субъекта и какъ *духа*, а не просто о логической субъективности, какъ хочетъ Вейссе; см. Philos. Problem. d. Gegenwart. s. 139—140.

Подобно тому какъ природа есть инакобытіе идеи, такъ эти явленія сознанія должны выражать собою возвращеніе идеи въ самую себя изъ ея инакобытія, изъ ея самоотчужденія. Въ этомъ смыслѣ абсолютное можетъ назваться духомъ; но въ этомъ смыслѣ оно какъ духъ, очевидно, имманентно явленіямъ человѣческаго сознанія. «Абсолютное есть духъ»,—это будетъ означать только, что абсолютное имѣетъ тенденцію къ возвращенію въ себя въ человѣческомъ сознаніи, подобно тому, какъ оно имѣетъ тенденцію ставить себя какъ свое инакобытіе въ природѣ. Доселѣ положенія гегелевой философіи ясны и не могутъ возбуждать никакого сомнѣнія. Но сейчасъ же дѣлается понятной и возможность разногласія. Имманентность абсолютнаго, какъ духа, человѣческому сознанію сама по себѣ не исключаетъ еще его трансценденціи, его существованія по ту сторону человѣческаго и вообще конечнаго сознанія. Мыслимо, что абсолютный духъ, составляя основаніе явленій человѣческаго сознанія, существуетъ еще какъ особое сознаніе, внѣшнее всей совокупности конечныхъ сознаній. Теперь дѣлается яснымъ возможный пунктъ спора, онъ состоитъ въ вопросѣ: имѣетъ ли божество сознаніе трансцендентное въ отношеніи ко всякому конечному сознанію?

Этотъ вопросъ о трансценденціи божественнаго сознанія остался въ нѣкоторой темнотѣ въ гегелевой философіи. И конечно своимъ внѣшнимъ блестящимъ успѣхомъ она не мало обязана была этой темнотѣ, которая каждому предоставляла широкую свободу видѣть въ ея понятіи о божествѣ то понятіе, которое онъ самъ считалъ наиболѣе вѣрнымъ.

Религіозное чувство требуетъ признанія въ Богѣ

внѣмірoваго, или точнѣе, надмірoваго сознанія, т. е. требуетъ, чтобы божественное сознаніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и лице божества было отдѣльно отъ сознанія человѣческаго, отдѣльно отъ личностей человѣческихъ. Гегелева философія объявляла себя лучшей истолковательницей религіи, переводомъ на языкъ понятія того, что религія давала въ формѣ представленія. Удивительно ли, что многими эта философія понята была какъ признающая или, по крайней мѣрѣ, не отрицающая, не исключающая трансценденціи божественнаго сознанія подлѣ его имманенціи. Предъ нами вопросъ: насколько дѣйствительно согласима такая мысль съ послѣдовательностью гегелевой системы?

Ея логика хочетъ исчерпать содержаніе мысли, какъ она есть сама въ себѣ. Пусть эта мысль будетъ принадлежать духу и освѣщаться свѣтомъ его сознанія. Мы будемъ имѣть въ такомъ случаѣ надмірoвое сознаніе, надмірoвую личность. Эта личность и должна быть божествомъ. Такое представленіе о божествѣ хотѣли соединить съ гегелевой философіей. «Логика имѣетъ дѣло», говоритъ Розенкранцъ, «не просто съ понятіемъ ума, какъ безличнаго субъекта, но imlicite также съ понятіемъ духа и не только человѣческаго, который находитъ категоріи чрезъ размышленіе, но также божественнаго, который опредѣляетъ себя къ нимъ автономически чрезъ себя самого» (1). Розенкранцъ называетъ Богомъ «абсолютный, т. е. отъ природы и исторіи свободный, знающій себя какъ основаніе ума духъ» (2). Не трудно доказать, что такое представленіе дѣла не отвѣчаетъ

(1) Wissenschaft d. logisch. Idee I. Th., 3—36.

(2) Ibid. II. Th., s. 440.

гегелевой системѣ. Противъ него уже говоритъ все то, что заставляетъ смотрѣть на логическій процессъ развитія понятій въ философіи Гегеля какъ на «самодвиженіе понятія». Кромѣ того, если логика есть представленіе Бога, *какъ Онъ есть въ вѣчномъ Существѣ Своемъ* до сотворенія природы и конечнаго духа, если при этомъ въ логикѣ *нѣтъ понятія о духѣ*, то ясно, что понятіе духа относится къ Богу только *чрезъ посредство* природы и конечнаго духа, или, выражаясь образнымъ языкомъ Гегеля, *по* сотвореніи природы и конечнаго духа. Понятіе духа опредѣляется въ философіи Гегеля какъ *возвращеніе идеи въ себя изъ ея инакобытія*, слѣдовательно оно необходимо *предполагаетъ уже инакобытіе*, т. е. природу, и поэтому не можетъ относиться къ абсолютно надміровому бытію идеи; оно можетъ только составлять опредѣленіе идеи, лишь насколько послѣдняя уже вовлечена въ потокъ пространственно временной дѣйствительности. Отвѣчая на вопросъ: почему логика ограничивается чисто логическими категоріями, если божественная сущность, которую опредѣляетъ она, есть уже духъ и до творенія природы, Розенкранцъ говоритъ: «о другихъ аттрибутахъ божественныхъ можетъ быть рѣчь только тамъ, гдѣ достигнуто понятіе о Богѣ, какъ абсолютномъ духѣ, который манифестируетъ себя въ твореніи природы и провидѣніи исторіи. Это понятіе о Богѣ по Гегелю есть абсолютный результатъ всей философіи, въ которомъ она какъ въ своемъ концѣ находитъ понятіе, которое какъ реальность по бытію есть первое. Для насъ, какъ познающихъ, развитіе этого понятія проходитъ чрезъ всѣ ступени системы, но самъ Богъ, хотя дѣятельный какъ Творецъ и т. д., не под-

лежитъ бываніе» ([1]). Къ такой фальшивой и безсильной защитѣ приходится прибѣгать людямъ, которые хотятъ духъ поставить субъектомъ того движенія понятій, которое описывается въ логикѣ Гегеля. Различаютъ явленіе понятія для насъ какъ познающихъ отъ его независимаго бытія, какъ будто діалектическій методъ не былъ для гегелевой философіи движеніемъ самой вещи! Говорятъ, что логика не могла говорить о другихъ опредѣленіяхъ божества, пока не достигнуто философіей понятіе абсолютнаго духа, а это понятіе составляетъ уже вѣнецъ философіи: какъ будтобы логика хотѣла быть представленіемъ Бога какъ *Онъ кажется* человѣческому уму до сотворенія природы и конечнаго духа, а не какъ *Онъ есть въ своемъ вѣчномъ Существѣ* до такого творенія!

Трансцендентнаго въ отношеніи къ конечному божественнаго сознанія остается искать только внутри потока творческой пространственно-временной дѣятельности божества, т. е. признать, что оно посредствуется инакобытіемъ, природой. Чѣмъ тогда божественное сознаніе, какъ трансцендентное конечному, могло бы отличаться отъ послѣдняго? Существенное отличіе могло бы состоять только въ широтѣ сознанія: оно было бы обще-міровымъ сознаніемъ, міровою личностію, міровымъ духомъ. Но такое предположеніе оказывается также несостоятельнымъ, какъ и перенесеніе понятія духа на субъектъ логическаго развитія. Возвращеніе идеи въ себя совершалось бы въ такомъ случаѣ двумя путями: путемъ безчисленнаго множества конечныхъ личностей и сознаній, отчасти вмѣстѣ, отчасти преемственно существующихъ, и путемъ

([1]) Ibid. I Th., s. 38.

одной всесознающей и вѣчно продолжающейся личности, существующей внѣ конечныхъ сознаній и личностей, хотя и не за предѣлами пространственно-временной дѣйствительности. Божественное сознаніе въ этомъ случаѣ совершало бы именно то, что ставится цѣлію и результатомъ конечныхъ сознаній, и поэтому или само было бы излишне или послѣднія дѣлало бы излишними. Какъ нѣтъ иной природы, нѣтъ иного инакобытія идеи кромѣ того разнообразія частностей, которыя мы называемъ природой, и было бы безъ сомнѣнія странно спрашивать объ особомъ явленіи, въ которомъ полно и исключительно выразилось бы инакобытіе идеи: точно также странно, въ виду даннаго въ опытѣ ряда явленій сознанія, выражающихъ возвращеніе идеи къ самой себѣ, говорить еще объ особомъ сознаніи, въ которомъ полно и исключительно выразилось бы это возвращеніе идеи.

Безконечное и конечное не были по философіи Гегеля сполна отличными другъ отъ друга опредѣленіями, но были опредѣленіями, переходящими одно въ другое; безконечное существовало лишь въ конечномъ и составляло только его истину. Такой взглядъ на отношеніе безконечнаго къ конечному плохо мирился бы со всякою мыслію о трансцендентномъ божествѣ. И Куно Фишеръ совершенно справедливо примѣняетъ это логическое отношеніе между безконечнымъ и конечнымъ къ божеству. «Такъ Богъ или безконечное существо», говоритъ онъ именно въ объясненіе этого логическаго отношенія между безконечнымъ и конечнымъ, «такъ Богъ или безконечное существо, *обособляемое* отъ міра и конечныхъ существъ *невольно антропоморфизируется* и формы конечнаго

неудержимо врываются въ это представленіе» (1). Богъ долженъ былъ такимъ образомъ быть не особымъ бытіемъ, а истиною самаго бытія конечнаго... Всякое понятіе о трансценденціи божественнаго сознанія вдвойнѣ противорѣчило бы гегелевой философіи. Вѣдь оно съ одной стороны могло бы оправдываться только признаніемъ, что конечное сознаніе не можетъ обнять полноты божественной истины въ мірѣ, не можетъ вполнѣ удовлетворить требованію самосознанія идеи. Но въ такомъ случаѣ философія должна отказаться отъ мысли быть абсолютнымъ знаніемъ, тѣмъ высшимъ самосознаніемъ абсолютнаго, которое по Гегелю должно составлять послѣднее звено міроваго процесса. Съ другой стороны міровой духъ, вполнѣ трансцендентный человѣческому духу, абсолютное сознаніе, падающее по ту сторону конечнаго сознанія, вѣдь это было бы уже само по себѣ границею знанія, отрицательною инстанціею противъ возможности абсолютной философіи. Въ этомъ трансцендентномъ субъектѣ возвращалась бы на самомъ дѣлѣ въ философію вещь сама въ себѣ, отрицаніе которой, какъ было прежде показано, было исходнымъ пунктомъ этого направленія философіи. «Теистическіе гегельянцы, справедливо замѣчаетъ Мишле, которые утверждаютъ личность Бога въ тустороннемъ мірѣ, должны бы были послѣдовательнымъ образомъ отрицать также познаніе Бога» (2).

Мы приходимъ къ выводу, что Богъ по гегелевой философіи долженъ быть мыслимъ какъ абсолютное, имманентное конечному сознанію. А вмѣстѣ съ тѣмъ

(1) System d. Logik und Metaphis. s. 246.

(2) Geschichte d. letzte System. d. Philos. in Deutschl. v. Mischelet. II The. 1838 s. 648.

съ этой философіей, конечно, не должно быть соединимо понятіе о Богѣ, какъ о Богѣ личномъ въ дѣйствительномъ значеніи этого слова. Впрочемъ послѣдняя мысль для многихъ изъ школы Гегеля не казалась необходимымъ выводомъ изъ ученія объ имманенціи божества конечному сознанію. Именно многіе думали, что, оставаясь вѣрными ученію объ имманенціи, они могутъ избѣгнуть крайнихъ выводовъ пантеизма и считали даже себя въ правѣ приписывать божеству сознаніе и личность болѣе чѣмъ въ смыслѣ простой тенденціи абсолютнаго давать себѣ форму безчисленнаго множества отдѣльныхъ лицъ или самосознанныхъ индивидуумовъ. Признавая, что Гегель самъ далъ поводъ къ этому мнѣнію въ своихъ чтеніяхъ по философіи религіи, Вейссе слѣдующимъ образомъ характеризуетъ самое мнѣніе. Подъ личностію божества разумѣется въ этомъ случаѣ, по его выраженію, «утверждаемая Гегелемъ въ самомъ строгомъ смыслѣ слова *непрерывность* всѣхъ моментовъ естественнаго и духовнаго развитія, *единство сознанія*, которое по нему міровой духъ, достигающій въ духѣ человѣческаго рода и его исторіи до сознанія себя самого, имѣетъ о цѣлости этихъ моментовъ». Вейссе характеризуетъ эту личность божества также какъ «тожество самосознанія манифестирующагося во времени духа и его сознанія о цѣлости присущихъ ему столь же временныхъ какъ и внѣ временныхъ опредѣленій» (1) или еще, какъ «сознаніе себя самого и своего безконечнаго содержанія, распростирающееся чрезъ всѣ конечныя личности, остающееся въ другомъ себя самого при себѣ самомъ и непрерывно возвращающееся въ себя само-

(1) Das philosoph. Problem d. Gegenwart s. 142, 143.

го» ([1]). Въ томъ, конечно, мало дѣйствительнаго научнаго интереса, къ этому ли или къ одному изъ прежде высказанныхъ мнѣній даютъ болѣе повода чтенія Гегеля по философіи религіи. Существенно важно лишь то, что это мнѣніе такъ очевидно несостоятельно, что школа ни въ какомъ случаѣ не могла бы на немъ держаться. Въ основѣ его лежитъ совершенно опредѣленная мысль о единствѣ идеи, изъ которой должны развиваться всѣ явленія сознанія и которая такимъ образомъ составляетъ неизмѣнное и вѣчно тожественное основаніе для всей области сознанія. Но отсюда до представленія этого основанія личностію не переходимая пропасть. Единство лица требуетъ отнесенія всѣхъ явленій сознанія къ одному пункту и именно съ непосредственнымъ сознаніемъ единства этого пункта. Если такого непосредственнаго сознанія единства пункта, къ которому сводятся всѣ вообще духовныя явленія, не дано, то говорить о личности значитъ употреблять слова въ совершенно необычномъ для нихъ значеніи. Если же предположить его даннымъ, существующимъ, то оно должно быть признано трансцендентнымъ въ отношеніи ко всѣмъ конѣчнымъ лицамъ, такъ какъ каждое конечное сознаніе непосредственно сознаетъ свое «я» или тотъ пунктъ, къ которому оно относитъ свои психическія явленія, отличнымъ и отдѣльнымъ отъ всѣхъ другихъ подобныхъ «я». Говорятъ о «тожествѣ сознанія манифестирующагося во времени духа». Но тожествомъ сознанія называется непосредственное сознаніе лицомъ сознающимъ тожества того «я», къ которому относитъ оно всѣ явленія своего внутренняго міра. Если призна-

([1]) Ibid. s. 258.

ютъ, что нигдѣ не дано особаго сознанія, въ которомъ единое (какъ предполагается) основаніе всѣхъ индивидуумовъ непосредственно сознавало бы свое тожество во всѣхъ ихъ и непосредственно относило бы къ одному «я» всѣ явленія ихъ духовной жизни, то очевидно ни о какомъ «тожествѣ самосознанія, манифестирующагося во времени духа», не можетъ быть и рѣчи. Тоже самое нужно сказать и объ «*единствѣ сознанія* міроваго духа» и о «*сознаніи распростирающемся* чрезъ всѣ конечныя личности», если подъ послѣднимъ выраженіемъ разумѣется нѣчто болѣе единства субстанціи, лежащей въ основѣ явленій сознанія. Всѣ эти выраженія безъ ученія о трансценденціи божественнаго лица не имѣютъ и не могутъ имѣть никакого опредѣленнаго значенія. Чтобы хоть сколько нибудь приблизиться къ понятію о личности божества, хотятъ придать всѣмъ явленіямъ сознанія нѣкоторое бо̀льшее единство, нежели предполагаемое единство субстанціи, лежащей въ ихъ основаніи, и поэтому ищутъ какого либо единства внутри самой психической жизни. Но понятно, что здѣсь всякіе толки должны остаться безплодными, потому что всякое психическое единство существуетъ лишь на столько, на сколько сознается; психическое единство можетъ быть только самымъ сознаніемъ единства, а сознаніе единства, прямо противорѣчащее индивидуальности, можно искать лишь по ту сторону индивидуальности; слѣдовательно ни въ какомъ случаѣ оно не можетъ быть безъ противорѣчія себѣ признано тамъ, гдѣ хотятъ твердо стоять на точкѣ зрѣнія ученія объ имманенціи.

Теперь совершенно понятно, какое понятіе о божествѣ можетъ единственно быть соединено съ гегелевой философіей. «Богу не можетъ быть приписано

сознаніе», говоритъ Мишле, совершенно согласно съ послѣдовательностью этой философіи. «Ему нужно отказать и въ самосознаніи» (1). И здѣсь, правда, въ отношеніи къ Божеству примѣняется понятіе личности, но въ такомъ смыслѣ, который ни въ какомъ случаѣ не противорѣчитъ понятію имманенціи. «Истинное ученіе Гегеля о личности Бога», говоритъ тотъ же Мишле въ другомъ своемъ сочиненіи, «есть не то, что Богъ есть лице подлѣ другихъ лицъ... Онъ есть вѣчное движеніе общаго, дѣлающагося постоянно субъектомъ, которое только въ субъектѣ приходитъ къ объективности» (2). Подробнѣе и яснѣе развиваетъ онъ это мнѣніе отъ своего лица. «Если Богъ»,-говоритъ онъ, «не есть ни простая отдѣльность, ни простая всеобщность, потому что одно также не дѣйствительно, какъ другое: то Онъ есть единство обоихъ этихъ опредѣленій и именно опять не какъ спокойное... Богъ есть вѣчное стремленіе дѣлать себя постоянно особенною личностію... Божественное есть всеобщее, представляющее себя въ отдѣльныхъ лицахъ, или то, что въ особенной индивидуальности отвѣчаетъ этому всеобщему. Богъ есть слѣдовательно идея, которая постоянно реализируется, и въ этой реальности находитъ адекватное Себѣ существованіе... Богъ есть вѣчная личность человѣка, всѣхъ людей, истинное понятіе личности, которое во всѣхъ болѣе или менѣе приходитъ къ явленію и которое, въ какихъ бы индивидуумахъ оно ни реализировалось, всегда остается равной себѣ самой всеобщей, вѣчной идеей» (3). Еще далѣе въ этой послѣдовательности

(1) Ueber Personlichkeit Gottes und Unsterblichkeit d. Seele v. Michelet. 1841 s. 150—151.

(2) Geschichte d. letzte System. II Th. s. 646.

(3) Ueber Personl. Gott. und Unsterbl. d. seeles. s. 159—160. Замѣча-

идетъ Штраусъ. Для Мишле Богъ носитъ еще названіе субъекта, названіе, въ которомъ должно заключаться Его существенное опредѣленіе, такъ какъ «Онъ только въ субъектѣ приходитъ къ объективности» и такъ какъ «предметы природы скорѣе скрываютъ божество, нежели извѣщаютъ Его». Для Штрауса абсолютное есть собственно вѣчная субстанція; но этой субстанціи приписывается только необходимость проявляться въ безконечномъ множествѣ самосознанныхъ индивидуумовъ. Различіе впрочемъ здѣсь сводится на то, называть ли абсолютное по всецѣлому его бытію божествомъ (мнѣніе Штрауса), или называть его божествомъ лишь по той сторонѣ его бытія, по которой оно лежитъ въ основаніи явленій сознанія (взглядъ Мишле). Такое различіе въ нашемъ вопросѣ не представляетъ особой существенной важности. (1).

тельно, что доходя до такой послѣдовательности, эта философія не только не отрицаетъ религіи, но не отказывается даже быть ея истолкователь-ницею. Мишле пытается по примѣру Гегеля согласить напр. съ своимъ ученіемъ даже христіанское ученіе о троичности Лицъ въ Божествѣ. Три Лица Троицы должны по этому ученію составлять: во-первыхъ недѣйствительная, абстрактно всеобщая божественная мысль; во-вторыхъ особенная человѣческая личность, и въ третьихъ Св. Духъ, какъ живущее въ отдѣльномъ сознаніе идеи. При этомъ Мишле предостерегаетъ считать особенную человѣческую личность, о которой идетъ рѣчь во второмъ моментѣ, за какое либо опредѣленное лице; это есть *идея* особенной личности, первочеловѣкъ, Адамъ-Кадмонъ, архангелъ, или какбы ни назвали ее иначе. Ibid. s. 162—163.

(1) Есть еще пунктъ различія между Мишле и Штраусомъ по тому же вопросу о божественной личности. Оба они признаютъ какъ результатъ науки, что человѣкъ въ качествѣ личности сознанной, слѣдовательно въ качествѣ органа абсолютнаго духа явился лишь по истеченіи извѣстнаго періода времени. Отсюда возникаетъ вопросъ: имѣло ли божество органъ для своего проявленія до появленія въ мірѣ человѣка какъ существа сознаннаго? Штраусъ находитъ несогласнымъ съ свойствами абсолютнаго оставить его на извѣстное время вовсе безъ органа для его проявленія какъ духа, а потому онъ признаетъ необходимымъ предположить существованіе сознающихъ существъ, кромѣ человѣка,

Съ такимъ ученіемъ о божествѣ стояло во внутренней необходимой связи другое ученіе; именно ученіе о преходящей судьбѣ человѣка какъ опредѣленной личности, отрицаніе личнаго безсмертія. Самъ Гегель или вовсе не касался этого пункта или гдѣ вызываемъ былъ къ тому необходимостію, выражался объ этомъ предметѣ недостаточно опредѣленно. Понятно, что означала такая неопредѣленность. Ученіе объ имманенціи абсолютнаго бытія конечному само по себѣ было уже чистымъ отрицаніемъ всякой «той стороны», всякихъ формъ существованія помимо формъ бытія наличнаго. Существующій міръ въ глазахъ этой философіи долженъ былъ быть слишкомъ божественъ, чтобы имѣлось основаніе говорить о другомъ высшемъ и совершеннѣйшемъ. Съ другой стороны лице, опредѣленная особь была только маской, подъ которой являлось абсолютное; она существовала только потому, что была необходима для абсолютнаго ([1]), и она необходимо должна исчезнуть,

---

которыя могли бы на другихъ планетахъ существовать прежде человѣка и быть органами сознанія для абсолютнаго. Мишле наоборотъ не находитъ никакого затрудненія признать опредѣленное начало во времени для проявленія абсолютнаго въ формѣ личности; онъ находитъ даже это обстоятельство совершенно соотвѣтствующимъ понятію о духѣ. „Такъ какъ духъ вообще, а слѣдовательно и безконечный», говоритъ онъ, «и состоитъ именно въ томъ, чтобы быть тѣмъ, до чего онъ возвысился чрезъ свою собственную свободу, слѣдовательно, чтобы придти къ себѣ самому, онъ долженъ уничтожить состояніе недуховности или простой естественности: то въ природѣ имѣетъ онъ свое временное предположеніе и возникаетъ изъ нея чрезъ свободную дѣятельность. Но для этого онъ прямо нуждается во времени; и во времени можетъ онъ только возникнуть изъ природы». Ibid. s. 240.

([1]) «Смѣемъ утверждать», говоритъ Мишле, «что для этой вѣчной жизни Бога» (т. е. какъ процесса) «человѣческій родъ необходимъ. И произвелъ ли бы Онъ его иначе, еслибы онъ не былъ необходимъ? И такъ какъ Богъ есть единственно необходимое существо, то былъ

какъ скоро сослужила свою службу. Частное, отдѣльное бытіе уже носитъ причину своего неизбѣжнаго конца въ самомъ себѣ; будучи не въ силахъ приравняться къ идеѣ, оно находитъ въ своемъ уничтоженіи справедливый судъ надъ своимъ несоотвѣтствіемъ идеи. «Отдѣльное не отвѣчаетъ своему понятію», говоритъ Гегель; «эта ограниченность его бытія составляетъ его *конечность*, и его погибель» (1). Почему бы человѣческій индивидуумъ долженъ былъ дѣлать исключеніе изъ этого общаго положенія метафизики? Да и чему продолжать существовать? Не сущности ли самосознающей? Она, конечно, продолжаетъ существовать, такъ какъ она есть вѣчная идея. Но она не индивидуальна, не особь, не лице, но вѣчно реализирующееся понятіе лица. Индивидуумъ погибаетъ съ разрушеніемъ матеріальныхъ частицъ тѣла, такъ какъ онѣ именно и дѣлали его этой опредѣленной особью. Все это ученіе есть, очевидно, простой, необходимый выводъ изъ ученія о Богѣ и потому подробное разъясненіе его было бы излишне.

Какъ скоро среди внутренней борьбы въ школѣ стали болѣе отчетливо выясняться въ сознаніи и болѣе точно формулироваться эти послѣдовательные выводы изъ гегелевой системы, они возбудили среди того же направленія два противоположныхъ движенія. Для однихъ вмѣстѣ съ уясненіемъ такихъ выводовъ уяснялась и ихъ внутренняя несостоятельность и вызывала съ ихъ стороны критику основ-

либы человѣческій родъ необходимъ, еслибы онъ не былъ необходимъ для Него»? Ueb. Personl. Gottes und Unsterblichkeit d. Seele s. 224.

(1) Encyclopädie d. Philos. Wissensch. § 213. s. 195.

ныхъ философско-теологическихъ воззрѣній гегелевой системы. Другіе, которые всего болѣе дорожили въ этихъ выводахъ ихъ отрицательнымъ характеромъ, ихъ несогласіемъ съ самыми дорогими убѣжденіями человѣчества, въ своей ревности къ отрицанію не находили ихъ достаточно рѣшительными, достаточно послѣдовательными и поэтому сами пытались идти далѣе и далѣе по пути отрицанія.

Противъ основныхъ философско-теологическихъ положеній гегелевой системы протестовало религіозное чувство и непосредственное сознаніе.

Уже вскорѣ послѣ того, какъ гегелева система сдѣлалась господствующей философіей, стали раздаваться противъ нея обвиненія, какъ противъ философіи, которая не мирится съ религіознымъ міровоззрѣніемъ. И, чтобы судить о такихъ обвиненіяхъ, не слѣдуетъ опускать изъ виду также того положенія, въ какое она сама поставила себя къ религіи. Она поставила религію вмѣстѣ съ философіей въ заключеніе системы, какъ самый высшій моментъ въ развитіи абсолютнаго; она отожествляла свое содержаніе съ содержаніемъ религіи; всюду проникнутая мыслію о внутренней истинности содержанія религіи, она объявляла себя самую развитіемъ въ мысли, въ понятіи того, что религія давала въ представленіи. «Содержаніе философіи и религіи одно и тоже», говоритъ Гегель.... «религія есть истина для всѣхъ людей, вѣра основывается на свидѣтельствѣ духа, которое въ себѣ субстанціально» (1). При такомъ взглядѣ этой системы на религію, противорѣчіе выводовъ ея религіозному чувству дѣлается возраженіемъ противъ ея истинно-

(1) Encyclopädie d. Philos. Wissenschaften § 573 s. 518.

сти не въ глазахъ только человѣка съ чуткимъ религіознымъ чувствомъ, но и въ глазахъ каждаго, требующаго отъ философской системы послѣдовательности, такъ какъ противорѣчіе выводовъ системы религіозному чувству есть въ этомъ случаѣ противорѣчіе ихъ другимъ положеніямъ системы, т. е. представляетъ собою внутреннее противорѣчіе въ системѣ.

Противорѣчіе доведеннаго до своей послѣдовательности ученія этой философіи о Богѣ и человѣкѣ религіозному чувству было очевидно. Вѣдь не могло же въ самомъ дѣлѣ съ религіозной точки зрѣнія серьезно удовлетворить кого либо напр. объясненіе Мишле, что такъ какъ Богъ приходитъ къ сознанію не въ одномъ человѣкѣ, а въ цѣломъ человѣчествѣ, то въ отношеніи къ каждому отдѣльному человѣку Онъ можетъ назваться трансцендентнымъ существомъ, которому человѣкъ можетъ молиться и т. под. Понятно, что всѣ разнообразныя фракціи этого направленія одинаково признали несоединимость основныхъ религіозно-философскихъ положеній гегелевой системы съ религіей. Въ этомъ случаѣ Вейссе и Фихте младшій сходятся съ Рейфомъ и Ноакомъ, Розенкранцъ сходится съ Бруно-Бауеромъ, хотя и смотрятъ на это съ совершенно различныхъ точекъ зрѣнія. Всегда болѣе другихъ близкій къ Гегелю Вейссе, хотя не отрицалъ права абсолютной идеи логики носить имя божества по ея безусловному характеру, тѣмъ не менѣе рѣшительно отрицалъ у нея право быть Богомъ христіанства и всякой истинной религіи (1). Точно также Вейссе соглашался, что и Богъ гегелевой философіи религіи не удовлетворяетъ высшимъ требованіямъ христіанскаго

(1) Philosophisch. Dogmatik. I. B. s. 275.

понятія о Богѣ (1). Фихте младшій былъ одинъ изъ самыхъ первыхъ, которые указывали на несогласимость гегелевой философіи вообще съ религіознымъ ученіемъ (2). Впослѣдствіи онъ указывалъ особенно на то, что въ гегелевой философіи «не ради человѣка совершается то явленіе Бога въ насъ — для его разрѣшенія и освященія, *какъ единственно можетъ понимать то религія*, но ради Себя Самого дѣлаетъ это Богъ, чтобы совершать процессъ своего самосознанія» (3). Отношеніе между Богомъ и человѣкомъ, по которому исчезаетъ всякая отдѣльность и самостоятельность личности человѣческой, подверглось сильнымъ нападеніямъ со стороны Рейфа, какъ несогласимое съ религіознымъ чувствомъ. «Этотъ Богъ» (который похищаетъ у человѣка силу его индивидуальности), писалъ Рейфъ, «есть чудовище, которое высасываетъ у насъ мозгъ нашего существа, нашу личность, чтобы наполнить ею себя, и если мы беремъ ее назадъ, то онъ кончаетъ быть Богомъ» (4). Съ такимъ понятіемъ объ отношеніи Бога къ человѣку Рейфъ находилъ несоединимымъ понятіе откровенія, которое возможно только въ отношеніи къ тому, что само не есть Богъ. Обѣ противоположныя фракціи самой гегелевой школы равно признавали противорѣчіе такого понятія о божествѣ религіи, хотя каждая изъ нихъ выводила отсюда тѣ слѣдствія, которыя были въ ея интересахъ. Та сторона школы, которая хотѣла соединить съ гегелевой философіей ученіе о транс-

(1) Das Philos. Problem d. Gegenw. s. 258.

(2) Beiträge zur Characterist der n. Philos. v. I. H. Fichte. s. 375.

(3) Ueb. Gegens. Wendepunct und Ziel u. s. w. s. 69—70.

(4) Das System. d. Willensbestimmungen v. Reiff. 1842 s. 9.

цендентной личности божества, въ числѣ побужденій къ тому указывала именно на тѣ слѣдствія въ отношеніи къ религіи и религіозному чувству, которыя связаны съ послѣдовательнымъ проведеніемъ взглядовъ Мишле и Штрауса. Останавливаясь на разъясненіи гегелева положенія, что въ религіи самосознаніе Бога дѣлается самосознаніемъ человѣка и Богъ знаетъ Себя въ человѣкѣ, Розенкранцъ говоритъ: «если принимаютъ это положеніе такъ, какъ будтобы Гегель хотѣлъ сказать, что знаніе Бога о себѣ не есть первоначальное и самостоятельное, что наоборотъ слѣпая сама по себѣ субстанція абсолютнаго только въ человѣкѣ достигаетъ до сознанія себя самой, то пантеизмъ высказанъ, потому что тогда самосознаніе Бога сдѣлалось бы зависимымъ отъ существованія человѣка. Человѣкъ дѣлается actu самосознаннымъ Богомъ, изъ чего потомъ, какъ неминуемая послѣдовательность, вытекаетъ положеніе, что вся религія, весь культъ, всякая молитва, всякое отношеніе къ Богу какъ абсолютному Духу, различающему Себя Самого отъ человѣка и природы, излишни. Пантеизмъ самообоготворенія долженъ перейти въ атеизмъ» (1). Съ другой стороны и самая крайняя фракція, задачей которой сдѣлалось послѣдовательное развитіе отрицанія, столь же охотно признавала, что даже самыя крайнія ея положенія составляютъ только прямой выводъ изъ гегелевой системы. Съ своимъ отрицательнымъ направленіемъ Фейербахъ выступилъ сначала какъ гегельянецъ. И если впослѣдствіи онъ отрицалъ связь своей философіи съ гегелевой: то совершенно сродный ему по отрицательному отношенію къ религіи Бруно-

(1) Wissensch. d. logisch. Idee, Th. I, s. 89.

Бауеръ (въ своихъ анонимныхъ брошюрахъ) именно старался представить свои положенія какъ послѣдовательные выводы гегелевой философіи. Конечно въ этомъ случаѣ гегелевой философіи навязывали болѣе нежели чего требовала ея послѣдовательность. Но въ основѣ этихъ преувеличеній все таки лежала и чрезъ нихъ обнаруживалась совершенно вѣрная мысль, что гегелева философія совершенно напрасно увѣряла въ тожествѣ своего содержанія съ содержаніемъ христіанской религіи.

Изъ того же самаго направленія философіи явились и протесты противъ высказанныхъ результатовъ гегелевой философіи съ точки зрѣнія непосредственнаго сознанія. Всего подробнѣе раскрыто противорѣчіе этихъ результатовъ непосредственному свидѣтельству сознанія въ одномъ изъ позднѣйшихъ сочиненій Фихте младшаго, именно въ его антропологіи. «Ты думаешь», писалъ здѣсь Фихте, стараясь съ большею живостію представить это противорѣчіе, «ты думаешь, что ты существуешь самъ и живешь изъ средоточія тебя самого: однако на самомъ дѣлѣ ты не существуешь, наоборотъ вмѣсто тебя въ тебѣ живетъ общее существо, неизвѣстный тебѣ самому духъ, который пользуется твоей призрачною индивидуальностью какъ маской и только морочитъ тебя самого и другихъ феноменомъ отдѣльнаго существованія. Но если бы это такъ и было, то мы должны спросить, почему изъ всей этой чудной фантасмагоріи въ нашей душевной жизни ничего не извѣщается намъ? Наоборотъ, сколько мы ни пытаемся чрезъ метафизическую абстракцію перенести себя въ ту всеобщность духа,—уступая естественному дѣйствію нашего самосознанія, неудержимо

опускаемся назадъ на точку зрѣнія индивидуализма и къ увѣренности въ ней» (1). Фихте справедливо требуетъ, чтобы, еслибы индивидуализмъ былъ признанъ призракомъ и ложью, утверждающая то психологія умѣла по крайней мѣрѣ «объяснить этотъ чудный обманъ, какъ мы въ нашемъ *непосредственномъ* сознаніи *никогда* не чувствуемъ себя какъ общую сущность, какъ совсѣмъ наоборотъ каждый актъ сознанія, чувства и воли, даже цѣлая исторія нашего самосознанія въ высшей степени энергическимъ образомъ доказываетъ отдѣльность индивидуумовъ, слѣдовательно реальность индивидуализма» (2). Фихте показываетъ затѣмъ, какъ мало такой принципъ отрицанія индивидуализма (къ которому собственно и должно сводиться ученіе о Богѣ и преходящей судьбѣ человѣка въ гегелевой философіи) можетъ быть согласенъ съ самой исторіей развитія человѣка: «Человѣческій духъ», говоритъ онъ, «чѣмъ болѣе развивается онъ въ своемъ «самосознаніи», чѣмъ болѣе получаетъ въ немъ значенія сила «ума», долженъ бы по послѣдовательности гегелева принципа все болѣе и болѣе терять увѣренность въ своей личности, вѣру въ ея реальность; *сознаніе ея, энергія ея самочувствія должны бы все болѣе и болѣе потемняться въ немъ и всеобщность духа выступать на ея мѣсто.* Дѣйствительный опытъ показываетъ прямую тому противоположность». Чувство своей особенности развивается по Фихте параллельно съ духовнымъ развитіемъ человѣка и высшія состоянія художественнаго, научнаго, религіознаго одухотво-

(1) Antropologie v. I. H. Fichte. 1860 s. 121.

(2) Ibid. s. 118—119.

ренія всего яснѣе должны доказывать несостоятельность гегелева воззрѣнія (1).

Если одна сторона ставила въ укоръ гегелевой философіи несоединимость ея результатовъ съ религіознымъ чувствомъ и ученіемъ, то другая прямо наоборотъ находила недостатокъ ея въ томъ, что она недостаточно опредѣленно высказала и недостаточно послѣдовательно провела эти отрицательные результаты. Рядъ писателей этого направленія начинаетъ собою Фейербахъ.

Фейербахъ выступилъ съ положеніемъ, что въ религіи человѣкъ обожаетъ свое собственное существо. Богъ, по разъясненной послѣдовательности гегелевой философіи, есть абсолютный духъ, лежащій въ основаніи человѣческихъ индивидуумовъ и въ нихъ только приходящій къ сознанію. Въ этомъ смыслѣ Богъ составлялъ сущность человѣческихъ индивидуумовъ. Позади этой сущности остается только индивидуальность, которая составляетъ лишь личину, подъ которой живетъ и дѣйствуетъ абсолютный духъ. На основаніи этого можно сказать, что сознаваемое человѣчествомъ божество есть сознаваемая имъ его собственная сущность, субстанціальная основа его бытія. Такимъ образомъ положеніе, что Богъ въ человѣчествѣ сознаетъ себя, легко переходитъ въ другое, что въ человѣчествѣ приходитъ къ сознанію его собственная сущность. Но въ устахъ Фейербаха это положеніе вовсе не такъ близко, по своему смыслу, къ положенію гегелевой философіи; наоборотъ, какъ понимается оно Фейербахомъ, оно составляетъ дѣйствительный и неоспоримый шагъ впередъ на пути отрицанія, такъ какъ

(1) Ibid s. 134. 135.

сущность человѣка для Фейербаха не абсолютный духъ, не абсолютная идея, проникнутая потребностію самосознанія, а специфическія отличія человѣческой природы отъ природы другихъ существъ, совокупность того, что обозначается понятіемъ человѣкъ, какъ родовымъ понятіемъ. Положеніе Фейербаха только въ томъ случаѣ будетъ составлять простой выводъ изъ гегелевой системы, когда центръ тяжести будетъ уже перенесенъ изъ логики на другія части системы, когда истиной сущаго признана не идея, а просто совокупность бытія частнаго и отдѣльнаго. Тогда дѣйствительно религіи, которая по смыслу системы должна быть самосознаніемъ въ жизни человѣчества глубочайшей основы человѣчества, ничего не остается, какъ быть сознаніемъ, идеализированіемъ понятія самаго человѣчества, какъ понятія выражающаго просто его специфическія особенности. Фейербахъ самъ хочетъ представить свой взглядъ на божество, какъ исправленіе непослѣдовательности гегелевой философіи. «Если только въ человѣческихъ ощущеніяхъ и потребностяхъ божественное ничто», такъ называетъ онъ божество гегелевой философіи, если отвлечь отъ него его самосознаніе въ человѣческомъ духѣ,—«дѣлается нѣчто, получаетъ качественности, то и существо человѣка есть только реальное существо Бога,—человѣкъ реальный Богъ. И если сознаніе человѣка о Богѣ есть самосознаніе Бога, то *человѣческое сознаніе есть per se божественное сознаніе*. Почему отчуждаешь ты у человѣка его сознаніе и дѣлаешь его самосознаніемъ отличнаго отъ него существа, объекта? Почему присвоиваешь ты Богу *существо*, человѣку только *сознаніе?* Богъ имѣетъ Свое *сознаніе* въ чело-

вѣкѣ, а человѣкъ свое *существо* въ Богѣ? Знаніе человѣка о Богѣ есть знаніе Бога о Себѣ? Какое распаденіе и противорѣчіе! Перевороти—и ты имѣешь истину: знаніе человѣка о Богѣ есть знаніе человѣка о себѣ, о своемъ собственномъ существѣ. Только единство существа и сознанія есть истина. Гдѣ сознаніе Бога, тамъ и существо Бога—слѣдовательно въ человѣкѣ; въ существѣ Бога дѣлается предметомъ для тебя только твое собственное существо, выступаетъ только *предъ* твоимъ сознаніемъ, что лежитъ *позади* твоего сознанія» (1). Если на самомъ дѣлѣ божество гегелевой философіи до момента сознанія своего въ человѣчествѣ есть «ничто», т. е. если въ основѣ человѣка ничего не лежитъ кромѣ его специфическихъ свойствъ, тогда нѣтъ нужды въ такой патетической аргументаціи. Тогда той сущности, которую человѣкъ по Гегелю сознаетъ въ религіи, не остается быть ничѣмъ инымъ, какъ родовымъ понятіемъ человѣка, соединеніемъ его специфическихъ свойствъ. Если же и *до* самосознанія въ человѣкѣ божество, составляющее его сущность, есть нѣчто отдѣльное и отличное отъ его специфическихъ свойствъ, если, сказать иначе, абсолютная идея можетъ быть разсматриваема, какъ самосущее бытіе, лежащее въ основаніи всѣхъ явленій сознанія, то вся аргументація Фейербаха составляетъ софизмъ плохаго сорта. Фейербаховъ взглядъ на божество дѣлается послѣдовательностію гегелевой системы, *лишь когда* потрясены онтологическія и натурфилософскія основоположенія этой системы.

Воззрѣнія Фейербаха вели за собою цѣлую вере-

(1) Das Wesen des Christenthums 2. Aufl. 1843, s. 343.

ницу подобныхъ отрицательныхъ воззрѣній, которыя, по видимому, именно ставили своею задачей упредить другъ друга на пути отрицанія. Бруно-Бауеръ ставилъ христіанство ниже язычества. Даумеръ обозначалъ христіанство, какъ религію духа, которая борется противъ природы — *истиннаго бытія и жизни вещей* и т. д. Всѣ эти и подобныя воззрѣнія, впрочемъ, болѣе относятся къ соціальной жизни общества, чѣмъ къ его жизни научной, и, во всякомъ случаѣ, такъ мало содержатъ въ себѣ философскаго, что могутъ удобно быть здѣсь обойдены.

Отрицая результаты гегелевой философіи относительно понятія о божествѣ, подвергая ихъ критикѣ, мыслители, такъ или иначе примыкавшіе къ этому направленію философіи, пытались философски развить и обосновать болѣе вѣрныя религіозно-философскія міровоззрѣнія. Но, согласные въ отрицательныхъ результатахъ критики, они не оказывались согласны между собою, когда дѣло шло о ея положительныхъ результатахъ. Если исключить группу воззрѣній, которыя начинаетъ Фейербахъ своимъ ученіемъ о религіи, то можно указать на два направленія, какъ наиболѣе замѣтныя. Одни въ противуположность безличному и не имѣющему *дѣйствительнаго личнаго самосознанія* божеству гегелевой философіи хотѣли философски развить и обосновать понятіе о самосознанномъ и личномъ Богѣ. Общую имъ всѣмъ особенность составляетъ, кромѣ того, убѣжденіе, что дѣйствительная конкретная личность не мыслима безъ такъ или иначе относящихся къ ней пространственныхъ и временныхъ опредѣленій и безъ движенія внутри божества представленій. Они хотѣли, такимъ образомъ,

имѣть божество съ тѣмъ потокомъ жизни, съ какимъ являлось оно въ гегелевой философіи, но при этомъ хотѣли имѣть дѣйствительно личное божество, слѣдовательно съ трансцендентнымъ въ отношеніи къ конечнымъ индивидуумамъ сознаніемъ. Другіе, наоборотъ, развивали свое понятіе о божествѣ въ противуположность не безличности, а именно тому свойству божества гегелевой философіи, по которому оно погружено въ измѣнчивый потокъ дѣйствительности, подлежитъ быванію и развитію. Они ставили поэтому для себя задачей возвысить божество выше всѣхъ тѣхъ опредѣленій, которыя напоминаютъ бываніе, развитіе, измѣненіе, процессъ и т. п. Первые философы, положившіе основаніе для міросозерцаній перваго рода, были часто упоминаемые Вейссе, Фихте младшій, Фортлаге. Религіозно философское міросозерцаніе втораго рода пытались развить Рейфъ, Ноакъ и др.

Вейссе, какъ мы видѣли выше, хотѣлъ въ категоріяхъ видѣть опредѣленія всего сущаго, а слѣдовательно и божества. Но онъ признавалъ категоріи простыми мысленно необходимыми формами бытія, которыя, съ одной стороны, ни въ какомъ случаѣ не опредѣляютъ самаго содержанія бытія, съ другой— не доказываютъ даже и того, что что-нибудь существуетъ; въ нихъ высказывается лишь общій способъ, какъ бытіе *должно* существовать, *если* какимъ нибудь другимъ путемъ *уже доказано*, *что оно существуетъ*. Рѣшить, что Богъ существуетъ, и дать Ему не формальныя только, но реальныя опредѣленія, можно, по взгляду Вейссе, лишь на основаніи опыта. Что касается теперь вопроса о бытіи Бога, то

для этого нѣтъ нужды въ какомъ-либо особомъ, напримѣръ религіозномъ, опытѣ; для этого достаточенъ какой угодно опытъ, потому что «это во всякомъ случаѣ было бы противорѣчіемъ», говоритъ Вейссе, «ставить какъ существующее что нибудь, что имѣетъ основаніе своего бытія не въ себѣ, а въ другомъ, и не ставить вмѣстѣ съ тѣмъ нѣчто такое, что имѣетъ единственно въ себѣ самомъ основаніе и происхожденіе своего бытія, а вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ въ себѣ основаніе и происхожденіе бытія всѣхъ вещей». ([1]) Путемъ телеологическаго разсмотрѣнія міра познается «Quale, первокачественность перводѣйствительности» ([2]). Идея истины, какъ познаніе разумной идеи и того способа, какъ воплощается она въ природѣ и исторіи, а равно идея красоты, раскрываются изъ разсмотрѣнія міра какъ его имманентныя цѣли. Онѣ должны обогатить собою содержаніе идеи божества, такъ какъ съ признаніемъ бытія божества нельзя согласить самостоятельности имманентныхъ міру цѣлей; а потому эти идеи должны превратиться въ предикаты божества. Здѣсь такимъ образомъ все самое существенное въ понятіи божества сводится къ опыту, и этимъ, очевидно, переступается завѣтная граница, которую положило себѣ это направленіе.

Еще тверже, чѣмъ Вейссе, становится на опытную точку зрѣнія Фортлаге въ своемъ ученіи о божествѣ. Созерцаемый нами міръ, — такъ разсуждаетъ Фортлаге, — есть исчезающая въ безконечномъ точка; точно также ничтожно и время, познаваемое нами

([1]) Philos. Dogmatik 1. B, s. 340.
([2]) Ibid. s. 349.

въ немъ. Какъ же познать универсумъ? Можно забыть о созерцаемомъ нами бытіи и остановиться мыслію на безконечномъ пространствѣ и времени, въ которыхъ оно составляетъ одну точку. Но эта точка отъ того не исчезнетъ, а потому бытіе безъ нея не разъяснится. Можно обратить вниманіе на понятіе предмета, лежащаго позади чувственныхъ свойствъ, но и на такомъ пути нельзя ожидать успѣха. А потому остается внимательнѣе всматриваться въ извѣстную намъ точку (1). Фортлаге матеріальное бытіе возводитъ къ атомамъ, атомы объясняетъ какъ обузленія пространственныхъ ингредіентовъ; такимъ образомъ пространство дѣлается необходимымъ предположеніемъ матеріи по самому понятію о ней. Такъ какъ Фортлаге, слѣдуя строго Канту, на пространство смотритъ какъ на созерцаніе или знаніе духа, то матерія такимъ образомъ превращается у него въ доказательство бытія Бога какъ духа. Исходный пунктъ—чисто опытный, именно міръ; но анализъ привелъ къ выводу, что этотъ міръ можетъ существовать лишь въ духѣ, и міръ сталъ доказательствомъ духа. Это доказательство бытія Бога должно быть постановлено на мѣсто прежняго онтологическаго. Впрочемъ представленіе Бога какъ духа должно, по мнѣнію Фортлаге, имѣть нѣкоторое ограниченіе. Космологическое доказательство бытія Божія должно доказывать, что есть безусловное, которое должно быть *какбы подобно* духу и свободно. Для безусловнаго мы должны искать бытія совершеннѣйшаго, но таковъ для насъ есть духъ. Если мы безусловное прямо превратимъ

(1) Beweis des Daseiп. Gottes. 54—59.

въ духъ, слѣдовательно сдѣлаемъ для себя совершенно понятнымъ, то оно перестанетъ быть безусловнымъ. Однако такъ какъ такое ограниченіе должно мириться съ мыслію, что пространство есть знаніе абсолютнаго, то оно болѣе служитъ предостереженіемъ отъ излишняго уподобленія божества человѣку, чѣмъ дѣйствительнымъ ограниченіемъ мысли о духовности божества. Фортлаге называетъ свой взглядъ на божество трансцендентнымъ пантеизмомъ, — пантеизмомъ, такъ какъ міръ превращается здѣсь въ созерцаніе божества, а мыслящіе индивидуумы разсматриваются какъ существа, которыя могутъ сознавать и мыслить лишь на столько, на сколько абсолютный перводухъ имъ имманентенъ. Трансцендентнымъ Фортлаге называетъ свой пантеизмъ по тому, что абсолютное не переходитъ у него безъ остатка въ бытіе конечное, но, будучи имманентно конечному, существуетъ и по ту сторону его. Пантеизмъ, по его мнѣнію, не избѣженъ, но отсюда не слѣдуетъ, чтобы міромъ исчерпывалось божество. Фортлаге всегда разсматривалъ свое воззрѣніе какъ дальнѣйшее развитіе системы Фихте старшаго въ ея первомъ видѣ. Дѣйствительная связь между системой Фихте старшаго и Фортлаге состоитъ въ томъ, что оба на первый планъ выдвигаютъ *нравственный* порядокъ вещей и *нравственныя* задачи человѣка. Но что касается до понятія о божествѣ, то нужно подвергнуть многимъ перетолкованіямъ систему Фихте, чтобы ея безличный міровой порядокъ отожествить съ абсолютнымъ перводухомъ Фортлаге.

Фихте младшій при установленіи перваго понятія объ абсолютномъ слѣдуетъ системѣ Фихте старшаго

въ ея второмъ видѣ. Теорія знанія должна давать выводъ, что «сознаніе никогда не можетъ выйдти *выше себя самого* къ чему либо *внѣ себя*, потому что въ предполагаемомъ знаніи другаго (предметнаго) оно все-таки знаетъ только о своемъ *знаніи* его, видитъ свое видѣніе, и слѣдовательно всегда дѣлитъ себя самого на противоположность видѣнія и видимаго, субъекта и объекта» (1). Это очевидно та самая мысль, при помощи которой Фихте старшій въ первый періодъ своего философствованія дошелъ до отрицанія вещи самой въ себѣ. Но теперь по образцу втораго періода этой философіи Фихте младшій хочетъ изъ такого отрицанія знанія прямо достигнуть бытія абсолютнаго. Послѣ того какъ совершонъ этотъ «очистительный процессъ», въ которомъ у всего, считавшагося доселѣ реальнымъ, отнято это качество, сознаніе «вызнаетъ въ немъ себя въ своей всеобщности какъ отобразъ (сознаніе) *абсолютнаго*, просто присущаго ему содержанія. Сознаніе, вполнѣ распускающееся въ формализмѣ своего пустаго самовидѣнія (воображающее только себѣ реальность), было бы поэтому сознаніемъ «ничто», т. е. не сознаніемъ — или лучше сказать, уничтожало бы такимъ образомъ само себя по своему *формальному понятію*. Оно слѣдовательно есть сознаніе только, между тѣмъ какъ оно знаетъ не только о себѣ, но въ самомъ знаніи о себѣ знаетъ о другомъ въ немъ, объ *абсолютно-реальномъ*: оно *предполагаетъ* абсолютное содержаніе, *первую* вмѣстѣ и *послѣднюю* реальность, какъ основное условіе собственнаго бытія какъ знанія» (2). Затѣмъ на этомъ абсолютномъ раз-

(1) Grundzüge zum System der Philos. 1 Abth. s. 275.
(2) Ibid s. 280.

виваются онтологическія опредѣленія, которыя должны вести къ понятію личности, понятіе же личности признается истиною во всякомъ бытіи. Не трудно замѣтить, что здѣсь признаніе бытія абсолютнаго стоитъ въ противорѣчіи съ мыслію о полной субъективности знанія,—съ мыслію, изъ которой, повидимому, оно выводится. Если сознаніе предполагаетъ абсолютное содержаніе, какъ основное условіе собственнаго бытія какъ знанія, то вѣдь абсолютное дѣлается въ этомъ случаѣ объектомъ для знанія, и слѣдовательно сознаніе «въ предполагаемомъ знаніи абсолютнаго знаетъ только о своемъ знаніи его» и т. д. На возведеніи знанія къ субъективизму никогда нельзя обосновать знанія объ абсолютномъ.

Таже общая мысль—обосновать конкретное монотеистическое міросозерцаніе и съ столь же разнообразными видоизмѣненіями преслѣдуется Зенглеромъ, Филиппомъ Фишеромъ, Леопольдомъ Шмидомъ и др.

Другое изъ наиболѣе замѣтныхъ развѣтвленій этого направленія философіи, представителями котораго служатъ Рейфъ, Ноакъ, Шнельманъ, Планкъ и др., хотѣло освободить божество изъ того состоянія измѣнчивости и бываніе, въ которое оно вовлечено въ гегелевой философіи и которое равно также было неразрывно связано съ ученіемъ полугегельянцевъ о божественной личности. Но сдѣлать этого эта школа не видѣла иной возможности, какъ возвысивъ божество надъ противоположностію субъекта и объекта и воротившись такимъ образомъ къ понятію объ абсолютномъ, какъ неопредѣлимомъ далѣе *тожествѣ*, *безразличіи* субъективнаго и объективнаго, воли и бытія. Вмѣстѣ съ тѣмъ она ставила абсолютное въ состояніе

вѣчной неподвижности, совершеннаго покоя. Понятіе о божествѣ, какъ объ абсолютномъ безразличіи субъективнаго и объективнаго, само собою неизбѣжно приводило къ устраненію отъ него понятія личности, сознанія. Сознаніе существуетъ только для возникающаго изъ Бога и въ Немъ, разрѣшающагося, но все таки отдѣльнаго отъ Него, бытія человѣческаго, но не для самого Бога. «Если бы мы захотѣли играть словами», говоритъ Рейфъ, «то мы могли бы сказать, что Богъ есть перволичное, потому что Онъ есть дѣйствіе, чистое дѣйствіе, первоволя сама. Но дѣйствительная, собственная личность есть все таки только «я», которое, различая себя отъ другаго, знаетъ себя въ немъ. И почему хотите вы», продолжаетъ онъ, «личнаго Бога? Конечно не ради Бога, а ради вашей личности. Я думаю, послѣднюю имѣете вы путемъ, какой я указалъ. И не должны ли вы, чтобы отличить вашу стоящую въ раздѣленіи личность отъ Бога, признавать это раздѣленіе не существующимъ въ Богѣ, а слѣдовательно Бога признать абсолютной индеферентціей» (1)? Стараясь дать болѣе точное понятіе о Богѣ, Ноакъ опредѣляетъ его такъ: «Богъ въ Своемъ въ Себѣ сущемъ существѣ, въ Своей чистой внутренности, непостижимъ и недоступенъ для знанія, есть въ Себѣ Самомъ чисто простое и безсвойственное существо, не подлежащее никакому бываніе и измѣненію, никакой перемѣнѣ и развитію, чисто совершенное въ Себѣ Самомъ, въ Себѣ пребывающее, остающееся въ вѣчномъ равенствѣ съ Самимъ Собою и чистой свободѣ до всякаго бытія, во всякомъ бытіи и выше всякаго бытія и сознанія,—существо, кото-

(1) Das System der Willensbestimmungen s. 134.

рое какъ одно и тоже присуще всему и обнаруживается во всемъ; Онъ есть предположеніе всего существующаго, проходящее чрезъ все и каждое, однако стоящее внѣ соприкосновенія съ связью міроразвитія и сознанія, и *во* всемъ, вмѣстѣ *надъ* всѣмъ безконечно возвышенное» (1). Чтобы провести во всей послѣдовательности понятіе полнѣйшей неподвижности и покоя, Рейфъ и его послѣдователи устраняютъ даже отъ божества міротвореніе и приписываютъ его логосу, подъ которымъ разумѣютъ сущность человѣка, самодѣятельно возникающую изъ божественнаго безразличнаго единства и стремящуюся къ самосознанію. Описываемые гегелевой философіей процессы развитія абсолютной идеи въ природѣ и духѣ дѣлаются здѣсь процессами развитія этого существа человѣка. «Человѣкъ», говоритъ Рейфъ, «долженъ на себя взять страданіе и дѣйствованіе въ міроразвитіи. Богъ самъ есть вѣчное неподвижное единство. Богъ не подлежитъ быванію, не развивается, какбы ни назвали это развитіе — вѣчнымъ (что будетъ простое противорѣчіе) или временнымъ; Онъ есть настолько это вѣчное единство, что Онъ Самъ по Себѣ не стоитъ ни въ какомъ отношеніи къ абсолютному акту воли» (такъ называетъ Рейфъ логосъ какъ сущность человѣка) (2)... «Твореніе и развитіе міра есть дѣйствіе человѣческой свободы: въ мірѣ нѣтъ ничего и ничего не случается, что не вытекало бы изъ существа человѣка и въ чемъ мы не могли бы вновь узнать себя самихъ. Это дѣйствіе— начало всѣхъ вещей—возвысилось изъ вѣчнаго Бога,

(1) Die Speculative Religionswissenschaft v. Ludwig Noack. 1847 s. 466.

(2) Das System der Willensbestimm. s. 132.

построило изъ себя міръ, создало исторію нашего рода; мы видимъ его раскрытымъ предъ нами въ природѣ и оно же встрѣчается намъ въ борьбѣ и дѣлахъ человѣчества» (1). «Идея творенія», говоритъ Ноакъ, «тожественна съ понятіемъ логоса, т. е. я, которое въ началѣ міроразвитія выступаетъ какъ реальный, сильный по своимъ задаткамъ принципъ, а въ заключеніе является какъ свободное, въ себѣ и для себя сущее самосознаніе, какъ индивидуальный духъ» (2).

Подвергать особой критической оцѣнкѣ эти разнообразныя понятія о божествѣ, а равно и разнообразные пріемы мысли, при помощи которыхъ думаютъ развить и обосновать ихъ, нѣтъ нужды. Съ одной стороны они опредѣлялись разнообразными метафизическими предположеніями, на нихъ основывались, а потому продолжаютъ существовать и падаютъ вмѣстѣ съ ними. Съ другой стороны если и нельзя не признать, что много остроумія и усилій мысли положено на развитіе этихъ взглядовъ, то все же самое разнообразіе ихъ и безсиліе каждаго изъ нихъ получить пальму первенства, или даже лишь собрать около себя значительное число послѣдователей, доказываетъ, какъ ошибочно было бы видѣть въ какомъ либо изъ нихъ вполнѣ удовлетворительное и достаточно обоснованное философски-религіозное міровоззрѣніе.

И здѣсь такимъ образомъ мы можемъ утверждать, что критика гегелевой системы, выходившая отъ лицъ, принадлежавшихъ къ тому же направленію, оказывалась сильна лишь своею отрицательною стороною и

(1) Ibid. s. 134—135.
(2) Das Speculative Religionswissensch. 498—499.

безсильна положить прочныя основанія для положительнаго міровоззрѣнія.

в) Дѣятельность школы Гегеля преимущественно въ наукахъ, испытавшихъ особое вліяніе гегелевой системы.

Изъ философскихъ наукъ на двѣ гегелева философія оказала сильное вліяніе, именно на логику и на исторію философіи.

Гегелева философія создала такъ называемую объективную или реальную логику, опирающуюся на положеніе о тожествѣ мышленія и бытія. Со времени гегелевой философіи логическая наука по необходимости должна была вѣдаться съ этой реальной или объективной логикой, какъ особымъ, получившимъ право гражданства, направленіемъ этой науки. Господствовавшая до того времени логика должна была подъ именемъ формальной, субъективной, получить значеніе лишь какъ одно изъ направленій логической науки. Потребность примирить эти прямо противоположныя направленія повела къ образованію особаго направленія этой науки, которое само распадается впрочемъ на разнообразныя фракціи. Общая его черта состоитъ въ томъ, что оно не отожествляетъ формъ мысли съ бытіемъ, какъ дѣлаетъ логика Гегеля, но и не изолируетъ ихъ въ такой степени отъ всякаго отношенія къ бытію, въ какой дѣлаетъ то такъ называемая формальная логика; оно признаетъ *соотвѣтствіе* между формами мысли и формами дѣйствительности и хочетъ разсматривать первыя именно въ такомъ соотвѣтствіи и связи съ послѣдними. Сообразно съ этимъ и задачу логики оно опредѣляетъ не по примѣру формальной логики, какъ изученіе формъ мысли,

и не по примѣру гегелевой, какъ развитіе высшихъ опредѣленій бытія, а какъ изученіе процесса *познанія*. Для мышленія въ этомъ случаѣ указывается прямо цѣль — познаніе дѣйствительнаго бытія; и формы и законы мысли являются такимъ образомъ въ качествѣ формъ и законовъ *познанія* бытія, слѣдовательно ни въ какомъ случаѣ не равнодушными къ бытію, хотя и не простыми опредѣленіями его. Образованіе этихъ направленій и оживленіе вслѣдствіе того логической литературы было непосредственнымъ слѣдствіемъ гегелевой философіи.

Что касается самой реальной или объективной логики, дальнѣйшая разработка которой выпадала на долю гегелевой школы, то она обязана самому Гегелю не только установленіемъ своей задачи, но и самымъ ея выполненіемъ. Систематическое представленіе таблицы категорій и выводъ ихъ одной изъ другой при помощи діалектическаго метода сдѣланы были самимъ Гегелемъ, вообще говоря, настолько отчетливо, насколько это могло быть сдѣлано при тѣхъ ошибочныхъ предположеніяхъ, на которыхъ основано ученіе о діалектическомъ методѣ. Школѣ въ этомъ случаѣ могла достаться на долю только второстепенная задача — дѣлать улучшенія и исправленія второстепенной важности и устранять возраженія, какія дѣлали противъ гегелевой логики противники этого направленія философіи вообще. Какъ же выполнила школа эту задачу? Какъ значительны поправки, какія допускаетъ школа въ логикѣ Гегеля, можно судить напр. по «наукѣ логической идеи» Розенкранца, которую во всякомъ случаѣ нужно признать однимъ изъ наиболѣе самостоятельныхъ сочиненій по логической литературѣ школы. Самъ Розенкранцъ важ-

нѣйшія отступленія свои отъ Гегеля сводитъ къ слѣдующимъ четыремъ пунктамъ (1). Первый касается раздѣленія логики. Извѣстно, что самъ Гегель сначала дѣлилъ логику на два отдѣла: на логику объективную и субъективную; впослѣдствіи онъ раздѣлилъ ее на три отдѣла: о бытіи, сущности и понятіи. Тому или другому изъ этихъ дѣленій и слѣдовали обыкновенно излагатели, первому напр. Вейссе, Фихте младшій, послѣднему напр. Куно Фишеръ. Розенкранцъ находитъ цѣлесообразнѣе раздѣленіе ея на метафизику (куда должны быть отнесены гегелевскіе отдѣлы о бытіи и сущности), логику (куда должно быть отнесено гегелево ученіе о понятіи за исключеніемъ его послѣдняго отдѣла объ идеѣ) и наконецъ ученіе объ идеѣ (куда долженъ войдти этотъ послѣдній отдѣлъ). Нужно замѣтить, что Розенкранцъ, употребляя понятія логики и метафизики для обозначенія двухъ отдѣльныхъ частей логической науки, ни въ какомъ случаѣ не думаетъ отрицать тожество опредѣленій мысли и бытія. Показывая достоинство своего раздѣленія, Розенкранцъ ссылается даже между прочимъ на примѣръ самого Гегеля, однажды употребившаго именно это дѣленіе. Затѣмъ, во вторыхъ, понятіе цѣли, которое Гегель разсматривалъ въ отдѣлѣ о понятіи, Розенкранцъ переноситъ въ тотъ отдѣлъ, который названъ у него метафизикой. Въ третьихъ, Розенкранцъ находитъ, что понятія жизни и блага, поставленныя Гегелемъ въ числѣ логическихъ категорій, должны отложиться не къ логикѣ, а къ философіи природы и духа. Наконецъ, въ четвертыхъ, онъ высказываетъ убѣжденіе, о которомъ мы говорили уже выше, что къ логи-

(1) Wissensch. d. log isch. Idee. 1. Th. s. 31—34.

ческой идеѣ долженъ быть примышляемъ духъ въ качествѣ субъекта, ее мыслящаго. Впрочемъ послѣднее положеніе онъ считаетъ мыслію самого Гегеля, слѣдовательно смотритъ на него не какъ на поправку гегелевой логики, а только какъ на разъясненіе ея истиннаго пониманія. Куно Фишеръ, который въ предисловіи къ своей «системѣ логики и метафизики» говоритъ объ этомъ сочиненіи своемъ, какъ о сочиненіи самостоятельномъ, въ общемъ движеніи логическихъ понятій точнѣе Розенкранца слѣдуетъ Гегелю, отъ котораго впрочемъ онъ отступаетъ болѣе Розенкранца въ частныхъ мысляхъ и особенно такихъ, которыя всего болѣе подверглись нападеніямъ сторонней критики (напр. отношеніе въ первой логической трилогіи между понятіями: бытіе, ничто и бываніе; а также въ отдѣлѣ о сужденіяхъ и заключеніяхъ и т. п.). Очевидно всѣ такія поправки и измѣненія не настолько значительны, чтобы говорить о дѣйствительномъ движеніи впередъ въ этой области. Но и при своей незначительности подобныя поправки и измѣненія, производимыя однимъ лицемъ въ логикѣ, обыкновенно не признаются другими, принадлежащими къ школѣ, такъ что не только значительнаго, но и вовсе никакого движенія въ разультатѣ не получается.

Въ области логики по преимуществу предстояла школѣ борьба съ другими направленіями. Главнѣйшій пунктъ борьбы состоялъ здѣсь въ вопросѣ о порожденіи понятій силою чистой мысли. Противники гегелевой философіи отрицали всякую возможность такого порожденія и оспоривали вмѣстѣ съ тѣмъ значеніе діалектическаго метода, силою котораго понятія по мнѣнію Гегеля должны были развиваться одно изъ

другаго; они старались при этомъ доказать, что дѣйствительное движеніе мысли отъ одного понятія къ другому въ логикѣ Гегеля происходитъ лишь вслѣдствіе заимствованій, которыя такъ называемая чистая мысль втихомолку дѣлаетъ изъ созерцанія. Школѣ предстояло дать обстоятельные отвѣты именно на эти упреки. Что же сдѣлала для этого школа? Обращаемся за рѣшеніемъ этого вопроса къ «системѣ логики и метафизики» Куно Фишера, которая по преимуществу имѣетъ въ виду борьбу съ внѣшними противниками. Она разъясняетъ логическое движеніе такъ: критика понятія открываетъ въ немъ противорѣчіе; противорѣчіе вынуждаетъ движеніе впередъ къ высшему понятію. Почему критика должна необходимо находить въ понятіяхъ противорѣчія и какимъ образомъ эти противорѣчія должны переходить въ высшія понянятія и разрѣшаться въ нихъ, — это объясняется у Фишера чрезъ понятіе *развитія*, такъ какъ логическое движеніе понятій должно быть сознаннымъ *саморазвитіемъ* чистой мысли. Развитіе предполагаетъ *задатки* другаго состоянія и потребность перейти въ него; каждый моментъ развитія есть потому противорѣчіе между *потребностію* и *наличнымъ* состояніемъ, и долженъ перейти въ высшую форму, которая содержится въ потребности. Чтобы примѣнить эту теорію къ вопросу о развитіи понятій въ логикѣ, нужно будетъ утверждать, что каждое, такъ называемое, чистое понятіе, какъ моментъ въ развитіи мысли, должно содержать въ себѣ противорѣчіе; это противорѣчіе есть противорѣчіе между ближайшею опредѣленностію содержанія этого понятія и живущимъ въ немъ побужденіемъ перейти въ новое высшее понятіе; высшее

понятіе оказывается такимъ образомъ вмѣстѣ и результатомъ предшествующаго понятія и цѣлью, къ которой оно стремится. Но такое объясненіе не разрѣшаетъ возникавшихъ сомнѣній. Во всякомъ развитіи, каково бы оно ни было, моментъ высшій, правда, всегда обусловливается низшимъ, но никогда не можетъ быть вполнѣ объясненъ изъ него единственно; для разъясненія его всегда оказывается необходимымъ предположить еще два дѣятеля. Первый изъ этихъ дѣятелей есть развивающаяся сущность, не насколько она проявилась уже въ предшествующемъ моментѣ, а какъ новый тайный дѣятель, который долженъ привносить въ процессъ именно то, чѣмъ послѣдующій моментъ развитія *выше* предшествующаго, такъ какъ высшее ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть простымъ результатомъ низшаго. Съ другой стороны, для развитія равно необходимо вліяніе отвнѣ, которое возбуждаетъ энергію развивающейся сущности и съ тѣмъ вмѣстѣ служитъ условіемъ къ переходу ея въ другое состояніе. Если мы не предположимъ этихъ двухъ особыхъ дѣятелей, то развитіе будетъ не мыслимо, такъ какъ безъ нихъ пришлось бы принять, что меньшее и низшее можетъ изъ себя производить и вполнѣ объяснять большее и высшее. Но такъ какъ въ объективной логикѣ дѣло идетъ о саморазвитіи чистой мысли, то этимъ уже отрицается возможность всякаго привлеченія отвнѣ въ совершающееся движеніе. Что касается до участія самой развивающейся сущности въ процессѣ развитія, то, правда, Куно Фишеръ, какъ было выше сказано, отрицаетъ самодвиженіе понятія и признаетъ порождающую мысль, которая должна носить въ себѣ задатки для всего

развитія, быть субъектомъ этого развитія. Но такой субъектъ (введенный, какъ было уже замѣчено, не безъ противорѣчія для системы) долженъ остаться безучастнымъ въ развитіи или, по крайней мѣрѣ, не можетъ *ничего внести отъ себя для порожденія содержанія дальнѣйшаго момента развитія*,—ничего, чего не заключалось бы въ моментѣ предшествующемъ: въ противномъ случаѣ вѣдь нужно бы было согласиться, что новый моментъ не опредѣляется вполнѣ предшествующимъ, не относится къ нему, какъ дѣйствіе къ своей порождающей причинѣ, не можетъ быть всецѣло понятъ изъ него; наоборотъ, тогда для объясненія каждаго шага движенія потребовалось бы предварительное обстоятельное знаніе той сущности, дѣятельностью которой онъ условливается, тогда какъ по этой теоріи сущность мысли сама впервые опредѣляется чрезъ логическое развитіе понятій. Понятіе развитія оказывается поэтому мало пригоднымъ для разъясненія той трудности, на которую указывали противники этого направленія. Отвѣчая на упрекъ, что гегелева логика въ своихъ переходахъ отъ одного понятія къ другому пользуется опытомъ, эмпирическимъ созерцаніемъ, Куно Фишеръ ссылается на право логики «ставить созерцаніе между своими предваряющими условіями», «употреблять созерцаніе, какъ основаніе для познанія» понятій, пользоваться «имъ, какъ примѣромъ», такъ какъ, хотя *чистая мысль должна предварять всякое созерцаніе*, но *логика*, какъ сознаніе чистой мыслію себя самой, предваряется *созерцаніемъ* и можетъ находить понятія заложенными уже въ созерцаніи (1). Въ этой аргументаціи одну мысль

(1) Das system d. Logik und Metaphys. v. K. Fischer s. 206–208.

нужно признать совершенно вѣрной, именно: какъ скоро признано, что существуютъ чистыя понятія, и что они лежатъ въ основѣ всего опыта, то не можетъ быть спору о томъ, что они могутъ быть извлекаемы изъ опыта и разъясняемы на немъ; само по себѣ послѣднее обстоятельство не должно и не можетъ говорить противъ ихъ неопытнаго происхожденія. Но если оказывается, что, такъ называемыя, чистыя понятія и *не могутъ быть иначе мыслимы*, какъ на эмпирическомъ созерцаніи, что безъ созерцанія то или другое изъ нихъ теряетъ всякое опредѣленное значеніе, тогда очевидно возникаетъ вопросъ: какъ возможно такое понятіе, какъ prius созерцанія? Затѣмъ, если оказывается, что для того, чтобы сдѣлать переходъ отъ одного понятія къ другому, или для того, чтобы найденное въ понятіи противорѣчіе разрѣшить въ высшемъ понятіи, опять необходимо созерцаніе, тогда снова возникаетъ вопросъ: какимъ образомъ совокупность этихъ понятій въ смыслѣ ряда развитія можетъ быть prius созерцанія? Если, наконецъ, созерцаніемъ посредствуется все движеніе въ логикѣ, если при каждомъ шагѣ впередъ является необходимость заглядывать въ созерцаніе, то какое остается тогда ручательство въ томъ, что рядъ развитія дѣйствительно необходимъ и предопредѣленъ существомъ самой мысли, какое ручательство даже въ томъ, что мы имѣемъ предъ собою дѣйствительно чистыя понятія мысли? Противники гегелевой философіи высказывали именно подобнаго рода возраженія. Но на эти возраженія, очевидно, не отвѣчаетъ объясненіе Фишера.

Не лучше дѣло идетъ и съ тѣми возраженіями,

которыя касались того или другаго опредѣленнаго момента движенія понятій въ логикѣ. Подвергался, напримѣръ, сильнымъ возраженіямъ тотъ способъ, какимъ въ гегелевой логикѣ разрѣшены проблеммы безконечнаго измѣненія и безконечнаго ряда причинъ и дѣйствій. Данъ ли отвѣтъ на эти возраженія? Возьмемъ напередъ проблемму измѣненія. По Куно Фишеру, также какъ по Гегелю, проблемма безконечнаго измѣненія должна разрѣшаться въ понятіи «бытія для себя». Но самое объясненіе дѣла у Фишера нѣсколько измѣняется и состоитъ именно въ слѣдующемъ: *нѣчто*, какъ бытіе конечное, переходитъ въ *иное*; *иное* есть также *нѣчто* и слѣдовательно должно само перейти въ *иное* и такъ далѣе безъ конца. Въ этомъ состоитъ проблемма бытія конечнаго: оно *не можетъ быть мыслимо безъ конца, но также мало можетъ быть мыслимъ и дѣйствительный конецъ его*. Разрѣшеніе этого противорѣчія должно состоять въ томъ, что нѣчто мыслится въ самый моментъ перехода его въ иное; въ этомъ случаѣ нѣчто дѣлается единствомъ противуположныхъ опредѣленій: оно есть въ одно и тоже время нѣчто и его иное. Какъ нѣчто, оно есть бытіе *завершонное*, такъ какъ оно *существуетъ уже въ иномъ*; но его *граница* не внѣ его, а въ *немъ самомъ*, такъ какъ ограничивающее его иное есть то самое иное, въ которомъ оно уже находится. Это есть бытіе для себя и истинная безконечность (1). Спрашиваемъ: почему предполагалось, что нѣчто, которое *уже перешло* въ иное, *еще не достигло дѣйствительнаго конца*, еще не исполнено вполнѣ? Конечно, по тому, что иное, въ которое перешло оно, есть также нѣчто, которое еще должно пе-

(1) Ibid. s. 239, 243—244.

рейти въ иное и ждетъ своего конца. А въ такомъ случаѣ и нѣчто, *взятое въ самый моментъ своего перехода* въ иное, также не есть бытіе *исполненное* и по той же причинѣ. Такимъ образомъ парадоксальное, основанное на софизмѣ, положеніе, что нѣчто въ этомъ случаѣ имѣетъ границу въ себѣ, не помогаетъ дѣлу, такъ какъ эта граница все же должна имѣть свою границу и такъ далѣе безъ конца. Предположимъ далѣе, что бытіе для себя есть истина конечнаго; но вѣдь теченіе конечнаго, переходъ нѣчто въ иное и такъ далѣе, отъ этого еще не прекратилось, а поэтому прежній вопросъ возвращается снова: какъ же нужно мыслить это измѣненіе конечнаго (въ чемъ бы ни состояла его діалектическая истина), мыслить ли его, какъ имѣющій закончиться, или, какъ идущій безъ конца рядъ измѣненій? И если то или другое дѣйствительно немыслимо, то эта немыслимость остается совершенно въ томъ же положеніи послѣ мнимаго разрѣшенія противорѣчія, въ какомъ существовала она до него. Возьмемъ другую проблемму, проблемму причинности. Здѣсь опять проблемма должна состоять въ томъ, что признается немыслимымъ ни завершеніе ряда причинъ и дѣйствій на опредѣленномъ членѣ, ни продолженіе его безъ конца. Это противорѣчіе должно разрѣшаться въ понятіи взаимодѣйствія, такъ какъ въ взаимодѣйствіи дѣйствіе дѣлается кавзально въ отношеніи къ причинѣ, и причина дѣлается эффектомъ въ отношеніи къ дѣйствію; каждая сторона есть столько же причина, сколько дѣйствіе; каждая есть то и другое вмѣстѣ въ отношеніи къ другому (1). Значитъ, проблемма безконеч-

(1) Ibid. s. 403—404.

ной причинности во взаимодѣйствіи разрѣшается потому, что здѣсь причинность *захвачена въ кругъ* и завершаетъ поэтому себя полно, не имѣя для того нужды ни обрываться на опредѣленномъ членѣ, ни продолжаться безъ конца. Между тѣмъ Фишеръ признаетъ, что взаимодѣйствіе не такъ нужно понимать, какъ будтобы условія, чрезъ которыя возникаетъ дѣйствіе, сами впервые возникаютъ чрезъ дѣйствіе. Подобное пониманіе взаимодѣйствія дѣйствительно было бы нелѣпостію. Но если на самомъ дѣлѣ имѣется въ виду не это пониманіе взаимодѣйствія, то какимъ образомъ можетъ быть рѣчь о завершеніи причинности во взаимодѣйствіи? Дѣйствіе не производитъ самыхъ условій, изъ которыхъ оно возникаетъ; оно дѣйствуетъ только на предметъ, въ которомъ развиваются эти условія, и производитъ въ этомъ предметѣ состоянія, сходныя съ тѣми, которыя произвели его самого. Въ этомъ должно состоять взаимодѣйствіе. Но это, очевидно, частный случай обыкновенной причинности, отличающійся отъ другихъ лишь тою особенностію, что цѣпь связанныхъ закономъ причинности состояній ограничена здѣсь сферой жизни двухъ предметовъ, такъ что предшествующія состоянія каждаго изъ нихъ всегда служатъ причинами послѣдующихъ состояній другаго. Понятно, что здѣсь мы не имѣемъ и не можемъ имѣть *никакого завершеннаго ряда* причинности, никакого *замкнутаго круга* событій, связанныхъ закономъ причинности. Здѣсь каждое дѣйствіе производитъ *новое* состояніе и потому движеніе продолжается вѣчно въ даль. Правда, дѣйствіе здѣсь производитъ вліяніе на тотъ именно предметъ, изъ котораго возникла причина, его произведшая, но отъ

этого оно не перестаетъ быть событіемъ, начинающимъ собою рядъ *новыхъ* состояній, и не получаетъ никакого значенія для ряда состояній, ему *предшествующихъ* и его *произведшихъ*. Чтобы причинность завершилась здѣсь точно также какъ въ каждомъ другомъ случаѣ, причинности нужно, чтобы или цѣпь причинъ и дѣйствій оборвалась на извѣстномъ членѣ, или рядъ шелъ въ безконечность. Оказывается такимъ образомъ, что разрѣшенія проблеммы безконечной причинности ищутъ на понятіи, которое есть только видъ той же причинности и подлежитъ поэтому само тѣмъ же самымъ трудностямъ. И искусство придать дѣлу нѣкоторый призракъ правдоподобія, очевидно, основывается здѣсь на томъ, что пользуются, гдѣ рѣчь непосредственно идетъ о разрѣшеніи проблеммы, двусмысленными выраженіями, говорятъ о «дѣйствіи кавзальномъ въ отношеніи къ своей причинѣ и о причинѣ, дѣлающейся эффектомъ въ отношеніи къ дѣйствію». Такихъ примѣровъ можно найти довольно въ логикахъ, выходящихъ изъ гегелевой школы. Фишеръ лично, конечно, здѣсь также мало виновенъ, какъ кто-либо другой. Если представленіе логическаго движенія понятій выходитъ такъ мало удовлетворительно у талантливѣйшихъ изъ представителей гегельянизма, и притомъ въ то время, когда трудности уже были давно указаны критикой, и могли быть хорошо обмыслены, то это можетъ доказывать только, что трудности дѣйствительно непобѣдимы для этой системы.

Въ первую половину зимняго семестра прошедшаго учебнаго года я имѣлъ возможность слушать преподаваніе по логикѣ Фортлаге, принадлежащаго къ этому

же направленію философіи, но далеко не во всемъ соглашающагося съ гегельянцами. Въ преподаваніи логики Фортлаге отдѣляетъ ее отъ метафизики. Впрочемъ, это дѣлается не вслѣдствіе совершеннаго отрицанія принциповъ Гегеля, но, съ одной стороны, изъ удобствъ преподаванія, съ другой—и преимущественно — потому, что метафизикѣ предоставляется высшее опредѣленіе абсолютнаго, которое и у Гегеля не относилось къ логикѣ, а къ философіи духа, именно опредѣленіе его, какъ перводуха. Какъ ученіе о перводухѣ, Фортлаге отожествляетъ даже метафизику съ философіей религіи, такъ какъ перводухъ есть, съ одной стороны, основаніе бытія, слѣдовательно высшая и послѣдняя истина, и въ этомъ смыслѣ составляетъ предметъ метафизики, съ другой стороны, онъ же въ отношеніи къ человѣку есть высшее благо и святость, и въ этомъ смыслѣ есть предметъ философіи религіи. Такое соединеніе въ перводухѣ истины и блага, по Фортлаге, не должно быть разсматриваемо лишь какъ внѣшнее соединеніе въ одномъ предметѣ двухъ отдѣльныхъ опредѣленій; наоборотъ оно скрываетъ подъ собою глубокое внутреннее единство: логическіе законы въ существѣ дѣла тѣже, какъ и законы нравственные, законы одного и того же ума, но или обращенные на опытъ, или возвышающіеся надъ нимъ; высшая истина есть высшее благо, только такъ, что послѣднее составляетъ болѣе глубокое пониманіе истины. Такимъ образомъ предметъ метафизики, даже соединенный съ предметомъ философіи религіи, не перестаетъ стоять въ самой тѣсной связи съ предметомъ логики, составляя высшее и послѣднее его опредѣленіе. Мы уже выше замѣчали, какъ осо-

бенность Фортлаге, что онъ вездѣ нравственному порядку даетъ самое высшее мѣсто. Совершенно справедливо сближая свою точку зрѣнія въ этомъ случаѣ съ точкой зрѣнія Фихте старшаго, онъ совершенно справедливо также ссылается на примѣры Платона и Канта, такъ какъ для Платона идея блага была высшей идеей и для Канта практическій разумъ имѣетъ первенство надъ теоретическимъ. Что касается самой логики, то по ближайшему опредѣленію, какое даетъ ей Фортлаге, она должна имѣть своей задачей изслѣдованіе познанія. Самая характеризующая черта логики Фортлаге состоитъ въ томъ, что онъ хочетъ соединить всѣ существующія точки зрѣнія на эту науку въ одной высшей. Существуютъ три взгляда на логику: 1) какъ на науку субъективную или формальную — ученіе о функціяхъ мысли, 2) какъ на логику объективную или реальную — ученіе о категоріяхъ, и наконецъ 3) какъ на методологію и систематизацію наукъ, образецъ которой Фортлаге видитъ въ логикѣ Милля. Въ существѣ дѣла, по мнѣнію Фортлаге, это не троякое пониманіе задачи логики, а три различныя задачи, именно: 1) опредѣлить функціи мысли, 2) представить и вывести основныя понятія и 3) раскрыть и объяснить различіе методовъ наукъ и представить систематизацію самыхъ наукъ. Три различныя направленія логики трудятся лишь надъ разрѣшеніемъ трехъ различныхъ задачъ, а поэтому самыя науки ни въ какомъ случаѣ не должны исключать одна другую, но наоборотъ должны имѣть возможность быть соединенными въ одно цѣлое. Такое соединеніе не только возможно, но даже необходимо въ интересахъ вѣрнаго и основательнаго разрѣшенія

самыхъ задачъ. Хотятъ уяснить и обосновать различіе методовъ наукъ, хотятъ создать методологію? Но этого нельзя сдѣлать основательно, не опредѣливъ высшихъ основныхъ понятій мысли, такъ какъ различіе методовъ основывается на различіи этихъ понятій и къ нему возводится; а эти понятія и составляютъ именно предметъ объективной логики. Хотятъ опредѣлить основныя понятія, создать ученіе о категоріяхъ? Но этого опять нельзя сдѣлать основательно, не уяснивъ себѣ функцій мысли, такъ какъ эти понятія, какъ указывалъ на то еще Кантъ, возникаютъ изъ самыхъ функцій мысли. Методологія и систематизація наукъ основываются на объективной логикѣ, объективная логика на субъективной. Научная логика должна обнять всѣ эти задачи и разрѣшить ихъ въ ихъ внуренней связи. Такую задачу ставитъ для логики Фортлаге. Нельзя не признать всей широты и серьезности этой задачи. Ея полное и обстоятельное разрѣшеніе было бы возведеніемъ къ дѣйствительному единству и завершеніемъ трудовъ Аристотеля, Бэкона и Канта. Но исполненіе ея, по моему мнѣнію, во всякомъ случаѣ требуетъ предварительнаго научнаго пересмотра того, что принято считать за результаты въ этихъ трехъ направленіяхъ логики; и едва ли можно сомнѣваться, что такой пересмотръ долженъ повести къ выводамъ, которые существенно измѣнятъ характеръ самыхъ этихъ объединительныхъ тенденцій. Фортлаге дѣйствительно пытается поставить такъ называемыя категоріи въ связь съ законами мыслительной дѣятельности. Такъ основныя, по его мнѣнію, категоріи утвержденія и отрицанія, «да» и «нѣтъ», ставятся имъ въ связь съ общимъ характеромъ мыслительной

дѣятельности, которая опредѣляется какъ состояніе вопроса, содержащаго въ себѣ дисъюнкцію, колеблящагося между «да» и «нѣтъ». Съ первымъ закономъ мысли, закономъ тожества, должна стоять въ связи категорія субстанціи, за тѣмъ причины, силы; со вторымъ, съ закономъ противорѣчія, категоріи модальности и т. д. Подробное разъясненіе этихъ сопоставленій я считаю здѣсь излишнимъ, такъ какъ они не представляютъ, по моему мнѣнію, такой важности и интереса, какъ указанная общая задача логики по пониманію ея Фортлаге.

Существенное вліяніе оказала также гегелева философія на исторію философіи. Гегель первый хотѣлъ указать необходимость и разумность въ преемственной смѣнѣ философскихъ системъ. Онъ утверждалъ, что каждая изъ нихъ развиваетъ одно изъ опредѣленій абсолютнаго, — опредѣленій, соединить которыя въ одну науку и представить какъ связное цѣлое предстояло его логикѣ-онтологіи. Съ этой точки зрѣнія исторія философіи не только должна была представлять одно стройное цѣлое, но вмѣстѣ съ тѣмъ она должна была давать оправданіе завершающей ее системѣ философіи. Послѣдняя разсматривается здѣсь какъ необходимый результатъ всего предшествующаго историческаго движенія мысли, а потому она въ самой исторіи философствующей мысли можетъ и должна искать своего оправданія. Слѣдствіе такого взгляда гегелевой философіи на исторію философіи было двоякое. Одно состояло въ томъ, что исканіе послѣдовательности, разумности въ исторической смѣнѣ системъ, взглядъ на исторію философіи, какъ на постепенное приближеніе къ истинѣ, съ того времени глу-

боко проникъ въ эту науку; такимъ взглядомъ на исторію философіи стали руководиться даже лица, вовсе не принадлежавшія къ приверженцамъ ни этой системы, ни даже этого направленія философіи вообще. Съ другой стороны широкое развитіе историко-философской литературы въ гегелевой школѣ безспорно обязано тому важному значенію, какое придавала исторіи философіи гегелева система: нельзя смотрѣть какъ на дѣло простой случайности, что изъ этого направленія философіи вообще и отъ приверженцевъ именно этой системы въ особенности мы имѣемъ лучшіе труды по исторіи философіи, каковы труды Эрдмана, Куно Фишера по новой и Целлера по древней философіи—труды, которые и въ настоящее, богатое историко-философскими трудами, время все таки должны занять самое видное мѣсто въ историко-философской литературѣ. Не разбирая подробно этихъ слишкомъ извѣстныхъ сочиненій, остановлюсь на прослушанномъ мною курсѣ тойже науки, не существующемъ въ печати.

Въ первую же половину прошедшаго зимняго семестра слушалъ я въ Іенѣ чтенія по исторіи философіи Куно Фишера. Фишеръ извѣстенъ всюду своими историко-философскими сочиненіями. Въ Германіи онъ никакъ не менѣе извѣстенъ и какъ профессоръ, отличающійся блистательными способностями преподаванія. Дѣйствительно, мнѣ никогда доселѣ не удавалось слышать съ каѳедры такую живую, свободную и при этомъ ясную и изящно обработанную рѣчь, какую я слышалъ, посѣщая чтенія Фишера; за то его аудиторія, самая большая аудиторія іенскаго университета, всегда была полна слушателями. Фишеръ читалъ древнюю исторію философіи. Его изложеніе отличалось тою же особенностію,

какою отличаются всѣ его историко-философскія сочиненія. Умѣть схватить самую существенную мысль философа, поставить ее въ живую непосредственную связь со всѣми частностями его ученія, стараться представить все развитіе системы до мельчайшихъ подробностей, какъ развитіе мысленно необходимое, и при этомъ, излагая и разъясняя мысли того или другаго философа, вполнѣ сливаться съ ними своею мыслію, какбы совсѣмъ передаваться излагаемому предмету,—всѣ эти черты также отличаютъ устное преподаваніе Куно Фишера, какъ отличаютъ онѣ его сочиненія: на слушателя дѣйствуютъ онѣ еще сильнѣе, чѣмъ на читателя. Я остановлюсь здѣсь на введеніи, какое предпосылаетъ Фишеръ своимъ чтеніямъ по исторіи древней философіи. Понятіе исторіи философіи, съ котораго началъ свои чтенія Фишеръ, можетъ служить живымъ примѣромъ того, какъ далеко въ этомъ направленіи философіи можетъ идти стремленіе искать разумности и необходимости въ прежнихъ философскихъ міровоззрѣніяхъ. По взгляду Фишера прежнія системы философіи являются уже не ступенями, только приближающими къ истинѣ, а вполнѣ истиннымъ и полнымъ знаніемъ о предметѣ, каковъ онъ есть въ моментъ этого знанія. Куно Фишеръ выходитъ изъ той мысли, что такъ какъ истина одна, а исторія философіи представляетъ рядъ разнообразныхъ, смѣняющихъ одно другое, воззрѣній, то понятіе исторіи философіи, повидимому, содержитъ въ себѣ противорѣчіе. Если удовлетворить преимущественно понятію *исторіи*, т. е. понятію даннаго во времени разнообразія мнѣній, то исторія философіи должна перейти въ простой хронологическій разсказъ о разнообразныхъ воззрѣніяхъ на философ-

скіе предметы, принадлежавшихъ лицамъ, жившимъ въ разное время. Здѣсь будетъ исторія мнѣній о философскихъ предметахъ, а не исторія философіи. Если наоборотъ предположить, что преимущественно долженъ быть удовлетворенъ философскій интересъ, тогда изслѣдованіе философскихъ воззрѣній прежняго времени должно будетъ имѣть исключительною цѣлію положительное разрѣшеніе философскихъ вопросовъ. Такъ возникаетъ историко-критическое изложеніе философскихъ воззрѣній или въ интересахъ скептицизма или въ интересахъ эклектизма. Но и это не будетъ очевидно исторія философіи. Исторія философіи (не какъ исторія просто мнѣній о философскихъ предметахъ, или болѣе или менѣе ложныхъ міросозерцаній, а какъ исторія истинныхъ системъ знанія о своемъ предметѣ) возможна только подъ условіемъ возможности различныхъ, но одинаково истинныхъ воззрѣній на одинъ и тотъ же предметъ. А это возможно только тамъ, гдѣ предметъ знанія живетъ въ безконечномъ прогрессѣ, въ непрерывномъ движеніи, гдѣ онъ переступаетъ всякія положенныя себѣ границы, иначе сказать, гдѣ предметомъ знанія служитъ духъ. Итакъ, исторія философіи возможна только, если философскія системы представляютъ самосознаніе духа въ различные моменты его развитія. Тогда дѣйствительно мы будемъ имѣть *различныя, но одинаково истинныя воззрѣнія* на одинъ и тотъ же предметъ, такъ какъ этотъ предметъ вѣчно измѣняется и каждое изъ воззрѣній захватываетъ его на опредѣленномъ моментѣ его развитія. Что въ одно время могутъ появляться различныя философскія системы, это должно объясняться существованіемъ въ одно и тоже время различныхъ направленій духа, сознаніе

которыхъ и выражается въ различныхъ системахъ. Такое понятіе К. Фишера о философскихъ системахъ нужно признать совершенно вѣрнымъ, если предположить, что исторія философіи должна быть исторіею *различныхъ, но одинаково истинныхъ* воззрѣній объ одномъ и томъ же предметѣ. Но есть ли необходимость предполагать это? Не основывается ли такая мысль въ представленной аргументаціи просто на условномъ смыслѣ, приданномъ слову «исторія философіи»? Но во всякомъ случаѣ вполнѣ понятно, какъ много подобныя воззрѣнія могутъ способствовать возвышенію собственно историческаго интереса при изученіи прежнихъ міросозерцаній и направлять мысль на отысканіе смысла, значенія, разумности каждой прежней философской системы. Въ вопросѣ о зависимости греческой философіи отъ востока Фишеръ держится того общепринятаго теперь мнѣнія, что если греки и заимствовали нѣчто и можетъ быть (въ свою древнѣйшую эпоху) даже многое отъ другихъ народовъ, то заимствованное они обращали въ свое и самостоятельно развивали далѣе. Опровергая мнѣнія о полной зависимости различныхъ греческихъ философскихъ системъ отъ востока, Фишеръ обращаетъ преимущественное вниманіе на то, что ни одно изъ этихъ мнѣній не видитъ возможности *всю* греческую философію поставить въ зависимость отъ востока, но періодъ этой зависимости ограничиваютъ лишь временемъ или до Сократа, или до Аристотеля. Между тѣмъ исторія греческой философіи представляетъ такое внутренно-связанное неразрывное цѣлое, что нельзя разрывать ее такимъ образомъ на двѣ части, признавая древнѣйшія системы заимствованными, позднѣйшія самостоятельными. Извѣстному свидѣтельству Геро-

дота о заимствованіяхъ съ востока Куно Фишеръ противопоставляетъ свидѣтельство Платона. Платонъ въ своемъ государствѣ грекамъ предоставляетъ роль философовъ, египтянамъ и финикіянамъ роль купцовъ; значитъ въ сознаніи Платона,—совершенно вѣрно замѣчаетъ Фишеръ,—не было и предположенія о томъ, чтобы народы востока были учителями грековъ въ философіи. Происхожденіе греческой философіи Фишеръ связываетъ отчасти съ религіею (1), отчасти съ жизненнымъ опытомъ грековъ. Переходъ у грековъ ихъ древнѣйшей религіи въ антропоморфизмъ и эстетически-художественное направленіе, какое получила у нихъ религія въ своемъ развитіи, благопріятствовали развитію философіи. Съ такимъ характеромъ религіи неразрывно соединялось отсутствіе догмата и жрецовъ какъ его истолкователей, а поэтому не существовало преграды для самостоятельнаго изслѣдованія; религія вовсе не давала отвѣтовъ на философскіе вопросы и они должны были будить размышленіе. Религіозное міровоззрѣніе даже прямо вело къ философіи. Гдѣ есть исторія боговъ, тамъ долженъ явиться вопросъ объ ихъ происхожденіи: миѳологія неизбѣжно вела къ теогоніи. Но боги въ существѣ дѣла были обоготворенныя и затѣмъ олицетворенныя силы природы; а потому вопросъ о происхожденіи боговъ есть вопросъ о происхожденіи міра; теогонія переходитъ въ космогонію. А космогонія составляетъ непосредственный переходъ къ философской космологіи. Не менѣе тѣсно начало греческой философіи связано и съ греческою жизнію.

(1) Относительно мистерій Фишеръ держится взгляда Лобека, отрицающаго существованіе въ нихъ какихъ-либо тайныхъ ученій, а потому послѣдовательно признаетъ невозможнымъ происхожденіе изъ нихъ философіи.

Описавъ живыми красками богатую приключеніями и подвижную жизнь греческаго народа отъ героическаго періода до установленія твердыхъ государственныхъ формъ, Фишеръ выводилъ отсюда, что она должна была давать много жизненнаго опыта. Затѣмъ искусно сгруппировалъ онъ важнѣйшія мысли и изреченія греческихъ поэтовъ отъ Гезіода до Солона аѳинскаго, представляя вездѣ господствующею мыслію сознаніе тяжести жизни, мрачный взглядъ на нее, развившійся вслѣдствіе тяжкихъ опытовъ жизни. Отсюда естественно возникалъ вопросъ: что такое человѣкъ? Такъ изъ религіи и жизни возникали два существенные вопроса философіи: что такое міръ или природа и что такое человѣкъ?

Школа Гегеля была дѣятельна не въ области только исторіи философіи и логики: она была не менѣе дѣятельна и въ другихъ наукахъ философскихъ. Но я упоминаю только о логикѣ и исторіи философіи, потому что на эти именно науки имѣли сильное вліяніе метафизическія особенности гегелевой системы. Работы школы въ другихъ областяхъ философскаго знанія, какъ бы часто онѣ ни были важны, мало опредѣлялись метафизическими особенностями системы, по крайней мѣрѣ, по тѣмъ сторонамъ, по которымъ имѣли онѣ дѣйствительное научное значеніе. Чѣмъ болѣе приближаемся мы къ нашему времени, тѣмъ болѣе замѣчаемъ, что работы по другимъ философскимъ наукамъ мало-по-малу вовсе освобождаются отъ всякаго вліянія особенностей системы. Замѣчательный примѣръ, въ этомъ отношеніи, представляетъ прослушанный мною въ лѣтній семестръ прошедшаго учебнаго года въ Гейдельбергѣ курсъ психоло-

гіи одного изъ самыхъ серьёзныхъ и заслужившихъ себѣ самое почетное имя гегельянцевъ, именно Целлера,—курсъ, на который я и позволю себѣ здѣсь сослаться. Целлеръ опредѣляетъ задачи психологіи и способъ психологическаго изслѣдованія совершенно въ духѣ реализма. Для него задача психологіи состоитъ въ томъ, чтобы представить въ связи душевныя явленія и объяснить ихъ изъ ихъ естественныхъ условій. По способу изслѣдованія, психологія признается имъ наукою эмпирическою, опытною, подобно наукамъ естественнымъ; Целлеръ прямо и рѣшительно утверждаетъ, что существо души не можетъ быть опредѣлено, законы душевной дѣятельности не могутъ быть найдены чрезъ апріорическія конструкціи, но могутъ быть познаны только индуктивнымъ путемъ на основаніи наблюденія. Такъ при самомъ входѣ въ науку сразу устраняются задачи и методы спекуляціи. Не менѣе важныя отступленія дѣлаетъ Целлеръ отъ принятыхъ въ гегелевой системѣ понятій и по другимъ вопросамъ. Пространство, которое по Гегелю есть «первое и непосредственное опредѣленіе природы, какъ абстрактная всеобщность ея бытія внѣ себя», по Целлеру есть нѣчто выводное, слѣдствіе силъ притяженія и отталкиванія; носители этихъ силъ должны быть, по его мнѣнію, непространственными существами, которыя только въ своемъ соединеніи производятъ наполняющія пространство массы или тѣла. Какъ общая форма всѣхъ нашихъ представленій, пространство, правда, предполагаетъ апріорическій законъ духа, т. е. необходимость для духа развивать пространственное воззрѣніе, какъ форму для соединенія извѣстныхъ ощущеній: но каждое со-

зерцаніе вещей въ пространствѣ, пусть и немыслимое безъ этого закона, образуется все-таки изъ эмпирически данныхъ намъ ощущеній, и общее представленіе о пространствѣ можетъ быть получено только путемъ абстракціи отъ тѣлъ, наполняющихъ пространство. Говоря о необходимости для насъ образовывать пространственныя представленія, Целлеръ прямо пользовался даже сравненіемъ, которое мало мирится со взглядами Канта и Гегеля. Этотъ законъ, говорилъ Целлеръ, мы также мало можемъ объяснить, какъ мало можемъ объяснить, что извѣстныя внѣшнія впечатлѣнія вызываютъ въ насъ эти опредѣленныя ощущенія. По взгляду Целлера на процессы познанія, всѣ высшія логическія и метафизическія основоположенія, которыя выражаютъ то, что содержится въ общихъ условіяхъ мысли и опыта, должны пріобрѣтаться и могутъ пріобрѣтаться только тѣмъ же самымъ путемъ, какъ все остальное наше знаніе. Очевидно, всѣ подобныя положенія не только не могли образоваться подъ вліяніемъ гегельянизма, но и плохо мирятся съ нимъ. И если выше мы видѣли, какъ слаба оказывалась защита послѣдователями гегелевой системы ея положеній противъ нападеній ея противниковъ, то теперь мы видимъ, какъ научныя изслѣдованія заставляютъ наиболѣе безпристрастныхъ изъ этихъ послѣдователей даже поступаться то тѣмъ, то другимъ положеніемъ этой системы.

Сославшись на прослушанный мною курсъ психологіи Целлера, пользуюсь этимъ случаемъ, въ заключеніе этого отдѣла своего очерка, сказать нѣсколько словъ объ этомъ курсѣ вообще, тѣмъ болѣе, что психологическія воззрѣнія Целлера, за неимѣніемъ его

печатныхъ сочиненій по этому предмету, остаются никому неизвѣстными кромѣ его слушателей.

Путемъ полемики противъ матеріализма, крайняго дуализма, субъективизма и гербартовскаго реализма Целлеръ приходитъ къ тому воззрѣнію, что въ душѣ мы имѣемъ, отдѣльное отъ тѣла, простое существо, что это простое существо вовсе не стоитъ въ прямой противоположности съ составными частями тѣла, такъ какъ и онѣ должны также оказаться простыми существами, что оно, наконецъ, не должно быть разсматриваемо, какъ субстанція въ томъ смыслѣ, въ которомъ подъ субстанціею разумѣется совершенно самостоятельное, на свою собственную силу лишь опирающееся существо, но что душа, наоборотъ, не только своимъ происхожденіемъ обязана отличной отъ нея причинѣ, но и въ самомъ своемъ существованіи и дѣятельности зависитъ отъ общихъ силъ и законовъ, или точнѣе отъ одной послѣдней общей причины всякаго бытія. Безъ послѣдняго предположенія объ единомъ основаніи всякаго бытія, по мнѣнію Целлера, не можетъ быть объяснено взаимодѣйствіе, въ которомъ стоятъ всѣ существующіе предметы. Простое существо души дѣлается способнымъ къ развитію психической жизни только благодаря образованію пригоднаго къ тому тѣлеснаго организма. Подъ условіемъ этого организма получаются возбужденія для этой жизни и совершается ея усложненіе и развитіе. О какомъ либо содержаніи душевной жизни, которое не могло бы быть возведено къ внѣшнему или къ внутреннему чувству, не должно быть и рѣчи. Но отсюда ни въ какомъ случаѣ не должно слѣдовать, что душа просто пассивное существо. Развивающаяся

подъ неизбѣжнымъ внѣшнимъ вліяніемъ, стоящая въ тѣсной связи съ тѣломъ и его жизнію, жизнь души совершается тѣмъ не менѣе по специфическимъ законамъ души; по собственнымъ законамъ душа порождаетъ ощущенія подъ вліяніемъ внѣшнихъ впечатлѣній; по собственнымъ законамъ соединяетъ она группы ощущеній въ пространственныя представленія, образуетъ изъ нихъ понятія и т. д. Приступая къ разъясненію каждой высшей формы душевныхъ явленій, Целлеръ не ограничивается ея характеристикой и указаніемъ законовъ, по которымъ происходятъ здѣсь явленія. Онъ старается прослѣдить развитіе этой формы изъ низшихъ, указать поводы къ этому развитію и постепенность, съ какою оно совершается; онъ показываетъ, напримѣръ, какія именно ощущенія и ихъ соединенія наиболѣе способствуютъ образованію вообще пространственныхъ представленій, поставленію ихъ въ нашемъ сознаніи какъ независимыхъ отъ него предметовъ, образованію разнообразныхъ частныхъ пространственныхъ представленій и отношеній; какія именно соединенія представленій обусловливаютъ образованіе разнообразныхъ мыслительныхъ формъ; подъ какими условіями и изъ какихъ элементовъ образуются высшія, переступающія границы опыта, понятія, каковы напр. понятія о Богѣ, о мірѣ какъ цѣломъ и пр. При опредѣленіи законовъ душевной жизни у Целлера всюду проникаетъ стремленіе частные законы душевной жизни возвесть къ общимъ, представить какъ частные случаи примѣненія послѣднихъ. Такъ, напримѣръ, веберовъ законъ ощущеній, насколько онъ касается сознанія различія величины двухъ данныхъ преемственно ощущеній, на-

сколько здѣсь слѣдовательно рѣчь идетъ не о величинѣ внѣшняго впечатлѣнія, а о величинѣ измѣненія, совершающагося въ нашихъ внутреннихъ состояніяхъ при переходѣ отъ однаго ощущенія къ другому, Целлеръ старается представить какъ частный случай общаго душевнаго закона, по которому крѣпость нашихъ чувствованій возрастаетъ чрезъ контрастъ. Подобнымъ образомъ Целлеръ дѣлаетъ попытку обобщить законы ассоціаціи представленій, возвести ихъ къ одному общему закону. Этотъ законъ, по мнѣнію Целлера, долженъ состоять въ томъ, что *дополняющія другъ друга* представленія вызываютъ взаимно одно другое къ созванію, облегчаютъ репродукцію другъ друга. Какія именно представленія дополняютъ другъ друга, это не зависитъ непосредственно отъ ихъ содержанія, напр. отъ ихъ сродства или противоположности, потому что сродныя или противоположныя представленія вызываютъ другъ друга къ сознанію только тогда, когда ихъ сродство или противоположность уже дошли до сознанія. Рѣшительное значеніе при ассоціаціи представленій имѣетъ ихъ прежнее соединеніе въ нашемъ сознаніи: репродукція представленій есть повтореніе прежняго психическаго акта, возможное только потому, что мы прежде совершали этотъ актъ, и въ томъ объемѣ, въ какомъ актъ былъ совершонъ. Но изъ представленій, стоящихъ въ связи съ извѣстными другими, будутъ наиболѣе склонны вызывать послѣднія лишь тѣ, которыя отъ этого соединенія получали болѣе ясности или живости для нашего сознанія. Изъ вопросовъ, имѣющихъ метафизическое значеніе, Целлеръ кромѣ вопроса о сущности души останавливался въ своей психологіи на вопросѣ о свободѣ воли. При

ступая къ разрѣшенію этого вопроса, Целлеръ постарался сначала точно разграничить понятіе психологической свободы воли отъ понятій о свободѣ метафизической и свободѣ нравственной. Затѣмъ онъ перешелъ къ разсмотрѣнію противоположныхъ теорій безусловнаго детерминизма и безусловнаго индетерминизма. Взглядъ послѣдней теоріи, по которой человѣческая воля въ каждое мгновеніе можетъ безъ принудительныхъ мотивовъ совершенно свободно опредѣлять себя къ какому угодно дѣйствію, Целлеръ находилъ психологически совершенно несостоятельнымъ, такъ какъ съ нимъ соединено отрицаніе всякаго значенія мотивовъ, обычаевъ, наклонностей, характеровъ. Кромѣ того такой взглядъ, по его мнѣнію, противорѣчитъ и нравственной жизни, лишаетъ возможности нравственно дѣлать человѣка отвѣтственнымъ за его дѣйствія, такъ какъ нравственная отвѣтственность, по мнѣнію Целлера, возможна лишь въ томъ случаѣ, если дѣйствіе опредѣлено личностію, характеромъ человѣка. Но съ другой стороны, Целлеръ находитъ недостаточными и тѣ возраженія, какія дѣлаетъ теорія абсолютнаго детерминизма противъ *всякой возможности свободы*. Самымъ сильнымъ возраженіемъ противъ психологической свободы Целлеръ признаетъ противорѣчіе ея закону причинности. Устраняя это возраженіе, онъ отрицаетъ апріорическое происхожденіе закона причинности и называетъ его только условнымъ примѣненіемъ къ опыту закона основанія, какъ дѣйствительнаго апріорическаго закона мысли. Вмѣстѣ съ тѣмъ Целлеръ старается показать, что ограниченная свобода воли можетъ быть вполнѣ соглашена съ дѣйствительнымъ фактомъ зна-

ченія мотивовъ въ жизни человѣка, съ значеніемъ обычаевъ, наклонностей и характера, не противорѣчитъ также дѣйствительному значенію въ жизни человѣка воспитанія и пр. Человѣкъ безсиленъ вызвать къ бытію какія либо новыя силы природы, а потому ограниченная свобода дѣйствій ни въ какомъ случаѣ не могла бы имѣть своимъ послѣдствіемъ нарушеніе общаго порядка и теченія природы. Такъ какъ каждое неразумное дѣйствіе вызываетъ противъ себя естественно реакцію, то уже по этой одной причинѣ, допуская свободу, нѣтъ нужды бояться за разумное законосообразное движеніе исторіи человѣчества. Притомъ мотивы, выходящіе изъ разумной природы человѣка, суть мотивы общіе, одинаковые для всѣхъ, а мотивы личные стоятъ въ неизбѣжномъ парализирующемъ другъ друга антагонизмѣ; не долженъ ли поэтому результатъ общаго движенія оказаться всегда разумнымъ, хотя бы люди владѣли дѣйствительно ограниченной свободой дѣйствій и злоупотребляли ею? Но существуетъ ли дѣйствительно такая свобода? Дѣйствительное существованіе психологической свободы, по Целлеру, доказывается чувствомъ свободы. Мы сознаемъ себя виновниками своихъ дѣйствій, нравственно одобряя, или порицая ихъ; это возможно только при сознаніи свободы дѣйствія. Весь нравственный порядокъ, сознаваемая отвѣтственность за поступки,—все это было бы невозможно безъ предположенія свободы. Мы различаемъ дѣйствія, которыя объясняются естественными причинами, отъ тѣхъ, которыя должны вызывать нравственную отвѣтственность. Чувство нравственнаго уваженія къ другимъ и чувство порицанія преступника какъ преступника могутъ существовать

только при сознаніи свободы. Безъ чувства свободы въ этихъ случаяхъ могло бы быть или только простое знаніе чужихъ дѣйствій, или—и это самое большее—эстетическое чувство, основанное на сознаніи, что извѣстное лице отвѣчаетъ или не отвѣчаетъ нравственному идеалу; но чувство *одобренія* или *порицанія лица* за такое соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе идеалу было бы невозможно. Логическіе законы существуютъ также какъ идеалъ: но мы не вмѣняемъ въ преступленіе ошибки противъ нихъ, если не предполагаемъ, конечно, что эти ошибки произошли отъ вліянія воли на мысль (т. е. напр. отъ невнимательности, поспѣшности и т. д.). Почему же это? Конечно потому, что смотримъ на эти ошибки какъ на естественный и неизбѣжный результатъ слабости способностей и другихъ естественныхъ причинъ.—Чѣмъ объяснить чувство свободы? Говорятъ, что въ этихъ случаяхъ мы обманываемся. Мы не чувствуемъ себя принужденными къ дѣйствію *отвнѣ*, часто *вовсе не сознаемъ мотивовъ* своихъ дѣйствій, и потому предполагаемъ, что дѣйствуемъ свободно. Мы можемъ отстранить отъ себя вліяніе *того или другаго* изъ мотивовъ и мы думаемъ, что мы можемъ дѣйствовать *безъ всякаго вліянія* мотивовъ. При борьбѣ мотивовъ, слѣдуя болѣе сильнымъ, мы думаемъ, что мы выбираемъ. Когда мотивы, побуждающіе къ противоположнымъ дѣйствіямъ, уравновѣшены, то, слѣдуя явившемуся новому ничтожному мотиву, который склоняетъ нашу волю въ опредѣленную сторону, мы думаемъ, что рѣшаемся на дѣйствіе свободно. Целлеръ признаетъ, что такіе самообманы дѣйствительно существуютъ и повторяются непрестанно. Но онъ старается показать, что

они не объясняютъ дѣла, такъ какъ предполагаютъ уже вѣру въ возможность свободы и эта вѣра остается необъяснимой. Кромѣ того, и въ другихъ случаяхъ бываютъ; подобныя же причины считать дѣйствіе свободнымъ тѣмъ не менѣе мы считаемъ его опредѣленнымъ съ необходимостію. Мы сознаемъ себя свободными и наше сознаніе противорѣчитъ всякому отрицанію свободы: какъ это было бы возможно, если бы не было въ дѣятельности человѣка ни одного пункта дѣйствительной свободы?—Въ чемъ состоитъ свобода и какъ относится она къ психологической необходимости? Кантъ хотѣлъ оставить свободу для существа самого въ себѣ, а необходимость для явленія его во времени. Но это—противорѣчіе: существо только и дѣйствуетъ и можетъ только дѣйствовать во времени: одно и тоже дѣйствованіе такимъ образомъ должно быть признано и *вполнѣ* свободнымъ и *вполнѣ* необходимымъ. Шеллингъ хотѣлъ признавать свободнымъ *довременный* актъ воли существа. Но здѣсь противорѣчіе еще яснѣе: актъ можетъ быть только временнымъ, и актъ *до* времени, потому уже самому, что есть до времени, слѣдовательно имѣетъ свое «*послѣ*», есть актъ *во* времени; *довременный* и въ тоже время *безвременный* актъ есть безсмыслица. Разумнѣе смотрѣть на дѣло такъ: одинъ и тотъ же актъ отчасти необходимъ, отчасти свободенъ. Свободу заставляетъ признать нравственная жизнь, а слѣдовательно свобода и простирается лишь на нравственныя отношенія. Естественный мотивъ дѣятельности есть наслажденіе; но по мѣрѣ развитія мы сознаемъ себя нравственными существами, принимаемъ развитыя нравственныя положенія отъ другихъ и тогда *является*

чувство обязанности. Свобода состоитъ не въ рѣшеніи *безъ* всякихъ мотивовъ, а въ рѣшеніи *между* мотивами, не въ опредѣленіи *какого бы то ни было* рѣшенія, а рѣшенія, *относящагося къ нравственной области*, не въ простомъ *выборѣ между средствами* (въ этомъ отношеніи мы употребляемъ то средство, какое считаемъ пригоднѣйшимъ) и не въ *выборѣ между цѣлями* вообще, а въ рѣшеніи, касающемся того, *руководиться ли намъ чувственными*, или руководиться *нравственными мотивами*.

Основоположенія, на которыхъ опиралась гегелева система, не были тверды сами по себѣ; съ теченіемъ времени ихъ несостоятельность выяснялась болѣе и болѣе, даже среди того самаго направленія, котораго эта система была представительницей. Тѣмъ не менѣе и доселѣ нужно считать гегелеву философію самой сильной по числу ея послѣдователей. Чѣмъ объяснить этотъ замѣчательный фактъ?

Отвѣтъ на вопросъ: почему,—на вопросъ о причинѣ дѣйствующей, не удовлетворяетъ вполнѣ нашего ума не успокоиваетъ его любознательности; за вопросомъ: почему, выступаетъ вопросъ: зачѣмъ, для чего,—вопросъ о разумной цѣли бытія. Человѣкъ можетъ признать бытіе дѣйствительно понятымъ лишь тогда, когда онъ найдетъ его *идеальный смыслъ*, когда вызнаетъ въ немъ *не откровеніе только силы*, только механическаго могущества, а *откровеніе разума*, идеальнаго опредѣленія. Лишь какъ *откровеніе разума*, бытіе можетъ получить дѣйствительную *цѣну въ глазахъ разума*; и оно было бы высшимъ *противорѣчіемъ* для разума, еслибы оно существовало, не имѣя никакой

дѣйствительной *разумной цѣнности*, не имѣя какого либо глубокаго заложеннаго въ немъ смысла, который, что́ бы ни говорили, по суду нашей мысли, все-таки единственно можетъ давать право на существованіе. Послѣ этого замѣчанія легко разрѣшается предложенный нами выше вопросъ. Изъ всѣхъ направленій, которыя *непосредственно* возникли изъ кантовой философіи, которыя были ея *ближайшими* преемницами (1), только то направленіе, завершеніемъ котораго была гегелева система, и всего болѣе эта самая система—серьезно поставила вопросъ о *смыслѣ*, *идеальномъ значеніи* бытія; только она понимала бытіе во всей его цѣлости какъ *воплощеніе цѣлей вѣчнаго разума* и пыталась понять мыслію эту разумность. Въ этомъ ея сила и ея истинная заслуга, что она хотѣла отвѣчать на идеальные запросы ума и будила ихъ въ сознаніи. Она поняла, въ чемъ состоитъ для ума высшая и самая глубочайшая загадка въ бытіи, и съ замѣчательною смѣлостію хотѣла всю цѣлость бытія понять и представить какъ процессъ самоосуществленія самой разумности.

II. ПОЗДНѢЙШІЯ ОРИГИНАЛЬНЫЯ ПОПЫТКИ РАЗРѢШИТЬ ТУ ЖЕ ЗАДАЧУ, КАКУЮ ВЗЯЛО НА СЕБЯ ФИХТЕ-ГЕГЕЛЕВСКОЕ НАПРАВЛЕНІЕ.

Возвышая категоріи на степень истинной сущности бытія, гегелева философія тѣмъ самымъ придавала имъ непосредственное предметное значеніе; пропасть, которая, съ точки зрѣнія кантовой философіи,

(1) Здѣсь не имѣются въ виду такія системы, какъ системы Тренделенбурга, Лотце и др., такъ какъ онѣ возникли уже около половины текущаго столѣтія, слѣдовательно много времени спустя послѣ того, какъ успѣли сформироваться другія философскія направленія.

отдѣляла бытіе отъ мысли, уничтожалась здѣсь отожествленіемъ мысли съ бытіемъ. Но былъ ли это единственный путь къ выходу изъ кантова субъективизма? Было ли въ самомъ дѣлѣ невозможно придать категоріямъ непосредственное предметное значеніе иначе, какъ отожествляя бытіе съ мыслію, признавая внѣшнее бытіе за «оцѣпенѣлую мысль»? Почему бы было не возможно, во первыхъ, не отожествляя мысли и бытія по ихъ сущности, признать категоріи одинаково формами ихъ обоихъ, на что указывали уже Вейссе, Фихте младшій и др.? Почему бы было невозможно, во вторыхъ, придать непосредственное предметное значеніе самому процессу знанія просто какъ внутреннему быванію, дѣйствительно совершающемуся въ душѣ, какъ бы мало ни отвѣчалъ результатъ его внѣшней дѣйствительности? Формы знанія получили бы тогда предметное значеніе какъ формы дѣйствительнаго процесса и получили бы тѣмъ болѣе значенія, чѣмъ болѣе самостоятельной цѣнности мы приписали бы субъективнымъ процессамъ, въ нихъ совершающимся. Оба эти предположенія были дѣйствительно развиты въ нѣмецкой философіи двумя изъ наиболѣе замѣчательныхъ мыслителей послѣдняго времени, именно Тренделенбургомъ и Лотце. Философская система Тренделенбурга старается оправдать и развить первое предположеніе, система Лотце—второе.

а) Философская система Тренделенбурга.

Тренделенбургъ не поднимаетъ вопроса о самомъ правѣ признавать внѣшнее, противоположное мысли, бытіе, какъ бы слѣдовало послѣ философіи Кантовой и Фихте-Гегелевой. Для него внѣшнее бытіе, какимъ являет-

ся оно на точкѣ зрѣнія естествознанія, именно какъ бытіе, противоположное мысли, составляетъ фактъ, изъ котораго должна выйти философія. «Ни въ какомъ познаніи», говоритъ отъ, «мысль и бытіе не противостоятъ другъ другу какъ двѣ однородныя вещи, и поэтому трудно понять единеніе обоихъ; но оно кажется тѣмъ противорѣчивѣе само въ себѣ, когда мы замѣчаемъ, что внѣшнее бытіе, — такъ какъ бытіе всего ближе встрѣчается намъ какъ бы разлитымъ вовнѣ,— и внутренняя мысль, напряженнѣйшая въ себѣ дѣятельность, повидимому, строго исключаютъ другъ друга и грозятъ ничего не имѣть общаго другъ съ другомъ» (1). Изъ такого собственно понятія о бытіи и выходятъ «логическія изслѣдованія» Тренделенбурга. Вмѣстѣ съ понятіемъ о бытіи, они принимаютъ также какъ фактъ и самое познаніе этого бытія въ смыслѣ знанія, отвѣчающаго предмету. «Фактъ наукъ есть базисъ логической проблеммы», говоритъ Тренделенбургъ.... «Наука скепсису противопоставляетъ фактъ, раздумывающему сомнѣнію возрастающій творческій фактъ» (2). Существенная задача философіи здѣсь сводится такимъ образомъ на вопросъ: какъ «мысль приходитъ къ бытію» и какъ «бытіе вступаетъ въ мысль»,—однимъ словомъ: какъ возможно познаніе?

Важнѣйшей отрицательной инстанціей противъ возможности знанія были выводы критической философіи. Изслѣдованія критической философіи такъ тѣсно, казалось, связывались съ выводомъ о невозможности познать вещь, какъ она есть сама въ себѣ, что Тренделенбургу предстояла, повидимому, дилемма—или

(1) Logish. Untersuch. v. Adolph. Trendelenb. 2 Aufl. 1862. I. 13?.
(2) Ibid. I. 130—131.

отрицать выводы критической философіи, или отказаться отъ возможности познанія внѣшняго, противоположнаго мысли, бытія. Фихте старшій потому, какъ мы видѣли, пришелъ къ мысли о безусловномъ саморазвитіи «я», что ученіе о дѣйствіи на душу внѣшняго предмета нельзя было согласить съ положеніемъ о совершенной невозможности познать вещь, какъ она есть сама въ себѣ; а отрицать это положеніе, по мнѣнію Фихте, значило уничтожить всѣ существенные результаты критики чистаго разума. Но такъ ли на самомъ дѣлѣ? Дѣйствительно ли существеннымъ результатамъ критической философіи противорѣчитъ мысль о познаніи внѣшняго реальнаго? Этотъ вопросъ поднимаетъ Тренделенбургъ. Познающая дѣятельность, по самому существу своему, есть самодѣятельность: самой природой мысли опредѣляются и воспріятіе и познаніе въ томъ смыслѣ, что формы воспріятія и знанія зависятъ отъ существа самой познающей дѣятельности. Въ этомъ состоитъ дѣйствительный, существеннный результатъ критической философіи. Но этотъ результатъ еще не тожественъ съ положеніемъ, что для человѣка невозможно познаніе внѣшняго реальнаго. Правда, Кантъ утверждалъ именно эту послѣднюю мысль и думалъ, что въ этомъ долженъ состоять выводъ изъ его изслѣдованій. Но выводъ, сдѣланный Кантомъ изъ его изслѣдованій, можетъ и не быть тожественнымъ съ тѣмъ выводомъ, который дѣйствительно вытекаетъ изъ нихъ.

Тренделенбургъ прежде всего старается со всею ясностію выставить пробѣлъ между посылками и выводами критической философіи. Онъ перебираетъ доказательства Канта о субъективности пространства и времени, заключающіяся въ его трансценденталь-

ной эстетикѣ (1), и совершенно справедливо находитъ, что всѣ они доказываютъ только субъективность, а не *исключительную* субъективность пространства и времени. «Если мы и согласимся теперь», такъ заключаетъ онъ свою критику этихъ доказательствъ, «что эти аргументы представляютъ пространство и время какъ субъективныя условія, которыя предшествуютъ въ насъ воспріятію и опыту, то всё-таки ни однимъ словомъ не доказано, что они не могутъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ и объективными формами». «Кантъ», присовокупляетъ Тренделенбургъ, «едва ли и думалъ о такой возможности, что они могутъ быть и тѣмъ и другимъ вмѣстѣ. Подѣливъ однажды субъективное и объективное, Кантъ бросалъ вещи въ одинъ или другой классъ». Но «мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ отказать вещамъ въ пространствѣ и времени, потому что Кантъ находилъ ихъ въ мысли. Одно не исключаетъ другаго» (2). Тотъ же недостатокъ въ выводѣ видитъ Тренделенбургъ и въ ученіи Канта о категоріяхъ. И здѣсь изъ основаній, которыя доказываютъ только независимость отъ опыта формъ познанія, дѣлается выводъ о несоотвѣтствіи ихъ внѣшнему бытію (3).

Однако съ первымъ не соединяется ли необходимо послѣднее? Если объекты познанія опредѣляются дѣятельностію познанія, то какъ они могутъ отвѣчать внѣшнимъ предметамъ? Въ этомъ вопросѣ важнѣйшая сторона проблеммы познанія и въ отвѣтѣ на него центръ тяжести Тренделенбурговой философіи.

Познавательная дѣятельность есть самодѣятель-

(1) Такъ называется первая часть «Критики чистаго разума».
(2) Logisch. Unters. I. 161—163.
(3) Ibid. I. 327.

ность, и объекты воспріятія и мысли, какъ продукты душевной самодѣятельности, должны носить на себѣ слѣды этой самодѣятельности. Такъ; но вѣдь и предметъ въ области того, что признаютъ за внѣшнее бытіе, также есть продуктъ дѣятельности или дѣятельностей; эти дѣятельности могутъ имѣть большую или меньшую степень родства съ самодѣятельностію познанія; и чѣмъ болѣе родства будетъ имѣть внѣшняя дѣятельность, пораждающая внѣшніе предметы, съ познающею дѣятельностію духа, тѣмъ болѣе дѣйствительные предметы по своимъ основнымъ свойствамъ должны будутъ отвѣчать свойствамъ объектовъ познанія. Съ этой точки зрѣнія вопросъ: имѣютъ ли категоріи предметное значеніе,—сводится на другой: продуктивная дѣятельность природы ммѣетъ ли какую нибудь аналогію съ дѣятельностію, лежащею въ основѣ знанія? Въ положительномъ разрѣшеніи этого вопроса философская система Тренделенбурга ищетъ возможности, сохранивъ существенные выводы Канта, спасти знаніе, съ одной стороны, отъ субъективизма, съ другой-отъ притязаній абсолютной философіи.

И полугегельянцы, при своей критикѣ онтологическихъ предположеній гегелевой системы, признавали невозможнымъ отожествлять мысль съ бытіемъ. Они приходили также и къ мысли, что это тожество вовсе не необходимо для спасенія знанія, что для послѣдней цѣли достаточно признать единство формъ мысли съ формами сущаго. Но всѣ эти предположенія оставались здѣсь безплодными, такъ какъ не указывалось связи, посредствующаго звена, между мышленіемъ и бытіемъ. Какъ скоро не категоріи, а особое содержаніе признано было сущностію бытія, то терялось дѣйствительное основаніе подчинять категоріямъ это

равнодушное въ отношеніи къ нимъ, не стоящее съ ними ни въ какой связи, содержаніе. Конечно, отдѣленіе бытія отъ мысли само по себѣ не могло служить препятствіемъ къ тому, чтобы признавать бытіе имѣющимъ тѣже формы, какъ и мысль. Но такое признаніе оставалось въ этомъ случаѣ безъ реальнаго основанія: терялось всякое дѣйствительное побужденіе для бытіи имѣть формы, тожественныя съ формами мысли; не доставало равно и условія, которое давало бы бытію возможность облекаться въ эти формы. Поэтому то полугегельянцы должны были и могли развивать свой принципъ только отрицательно, только какъ ограниченіе того значенія, на которое категоріи имѣютъ пратязаніе въ гегелевой системѣ. Отыскивая дѣятельность, общую бытію и познанію, и стараясь изъ нея объяснить все то, что Кантъ назвалъ формами познавательныхъ процессовъ, Тренделенбургъ первый пытается дать реальную подкладку для мысли объ единствѣ формъ мышленія и бытія.

Какая же это дѣятельность, которая одинаково относится къ мышленію и бытію, и какимъ образомъ объясняетъ она возможность знанія? Эта дѣятельность есть движеніе. Во внѣшнемъ бытіи оно является какъ внѣшнее движеніе, въ духѣ какъ движеніе конструктивное, т. е. то чисто мысленное движеніе, при помощи котораго мы создаемъ разнообразные образы въ идеальномъ пространствѣ своей мысли. По мнѣнію Тренделенбурга, то и другое движеніе тожественны, «конечно не въ томъ родѣ, чтобы пунктъ въ движеніи мысли внѣшне прикрывалъ соотвѣтствующій пунктъ движенія въ природѣ. Однако оно (конструктивное движеніе) должно быть противообразомъ (Gegenbild) того же самого движенія; потому что какъ иначе пос-

лѣднее дошло бы до сознанія?» (1) Выходя изъ мысли о тожествѣ движенія внѣшняго и конструктивнаго, Тренделенбургъ старается доказать съ одной стороны что всѣ дѣятельности какъ во внѣшнемъ бытіи, такъ и въ познаніи предполагаютъ движеніе,—съ другой стороны, что все, что Кантъ отнесъ къ формамъ познавательныхъ процессовъ, есть или неизбѣжный результатъ или необходимая принадлежность движенія. Отсюда и должно слѣдовать, что всякій объектъ познанія неизбѣжно совпадаетъ съ внѣшнимъ предметомъ именно по тѣмъ самымъ свойствамъ, которыя заставляютъ видѣть въ немъ результатъ мыслительной самодѣятельности.

«Во внѣшнемъ мірѣ», говоритъ Тренделенбургъ, «каждая дѣятельность соединена съ движеніемъ: механическія дѣйствія, химическія возбужденія, органическія отправленія нельзя понять безъ движенія и именно пространственнаго движенія. Все, что сдѣлалось, каждая форма, которая существуетъ, будетъ ли то форма кристалла или земнаго сфероида, порождена дѣйствующимъ, господствующимъ надъ матеріей, движеніемъ. Что въ человѣческой жизни существуетъ какъ прочное отношеніе, сдѣлалось такимъ, каково оно есть, чрезъ тихое или безпокойное движеніе... Движеніе—самая распространенная дѣятельность въ бытіи; что, по видимому, покоится,—если изслѣдовать глубже, окажется находящимся въ движеніи. Всякій покой въ природѣ есть только равновѣсіе движеній. Покой можно понять изъ движенія, но не движеніе изъ покоя. Первое дѣйствительно дѣлаютъ, когда объясняютъ покой какъ уничтоженное движеніе; но о послѣднемъ напрасно стараются, объясняя движеніе

(1) Ibid. 1. 142.

какъ уничтоженный покой, потому что каждое уничтоженіе предполагаетъ представленіе движенія и есть видъ движенія... Доселѣ мы не знаемъ въ природѣ никакого первоначальнаго покоя. Астрономія тщетно искала твердаго пункта; тщетно она закрѣпляла полярную звѣзду; тщетно изобрѣтала она названіе неподвижныхъ звѣздъ; тщетно признавала она солнце неподвижнымъ средоточіемъ. Солнце, эта неподвижная звѣзда, съ цѣлой системой движется по направленію къ одной звѣздѣ въ созвѣздіи Геркулеса; и общее средоточіе системы подвигается вмѣстѣ съ нимъ въ эту неизвѣстную страну..... Коротко, всюду, куда достигаетъ природа, туда достигаетъ и движеніе» (1). Движеніе не только существуетъ всюду въ природѣ, но и вездѣ оно составляетъ послѣднее, возможное для насъ, объясненіе факта. «Каждое объясненіе движенія въ природѣ», говоритъ Тренделенбургъ, «предполагаетъ движеніе, и движеніе въ отдѣльномъ случаѣ не находитъ никакого объясненія, въ которомъ втихомолку или открыто не лежало бы опять представленіе движенія. Объясняютъ напр. движеніе взадъ и впередъ качающагося дерева движеніемъ вѣтра, возникновеніе вѣтра-или изъ борьбы холода и теплоты, въ которыхъ выступаетъ въ опредѣленной формѣ сжимающее и расширяющее движеніе, или—изъ теченій воздуха, вызванныхъ вращеніемъ земнаго шара вокругъ своей оси. Холодъ и теплота зависятъ отъ способа движенія земли или отъ свѣта. Вращеніе земли вокругъ солнца объясняется взаимнымъ притяженіемъ; послѣдняго нельзя мыслить безъ движенія даже и тогда, когда говорятъ о силѣ притяженія и въ силу, какъ въ одинъ пунктъ, втискиваютъ представленіе дви-

(1) Ibid. 141. 142.

женія. Причина движенія, выставляемая въ словѣ «сила» есть мертвая формула, если она не оживляется созерцаемымъ въ ней движеніемъ. Если послѣдній источникъ теплоты искать въ свѣтѣ, то сущность свѣта опять ставится въ движеніи, напр. въ волнообразномъ колебаніи эфира». Приводя и другіе примѣры того, что объясненіе движенія въ каждомъ данномъ случаѣ возводится опять къ движенію же, Тренделенбургъ заключаетъ: «Какъ бы далеко въ какой бы то ни было области ни достигало изслѣдованіе явленій, всегда при объясненіи отдѣльнаго случая движенія какъ неразрѣшимый элементъ остается общее представленіе того, что слѣдуетъ объяснить» ([1]).

Такое же широкое значеніе въ области мысли должно имѣть конструктивное движеніе, этотъ противообразъ движенія внѣшняго. «Въ созерцаніи мы выступаемъ изъ себя самихъ и это дѣлается чрезъ движеніе. Кто напр. смотритъ на гору, тотъ долженъ описать ее и породить чрезъ движеніе своего взгляда... Кто, не глядя на гору, хочетъ вообразить ее, тотъ долженъ начертать ее въ пространствѣ мысли и онъ можетъ начертать ее не иначе какъ движеніемъ своего внутренняго взгляда... Внутреннее пространство, въ которомъ представленіе какъ бы рисуетъ, возникаетъ для мысли только чрезъ конструктивное движеніе, и то, что оно въ немъ рисуетъ, дѣлается опять только при помощи вращающихся предъ духовнымъ взглядомъ точекъ, тянущихся и перегибающихся линій» и пр. «Кто напр. мыслитъ кеплеровъ законъ: планета движется по эллипсису, — тотъ долженъ въ себѣ самомъ сдѣлать то, что по смыслу этого закона дѣлаетъ планета». Конструктивное движеніе не огра-

([1]) Ibid. 1. 147—148.

ничивается областію созерцанія (внѣшняго воспріятія) и воображенія: оно имѣетъ существенное значеніе и въ области разсудка. «Различеніе и соединеніе въ области мысли, если ихъ живо представить себѣ, ведутъ къ движенію. Какъ въ соединеніи понятій мыслится движеніе къ общему пункту, такъ въ различеніи мыслится движеніе, направленное отъ общаго пункта. Такимъ образомъ обѣ основныя дѣятельности, которыя обыкновенно прилагаютъ разсудку, понятны только чрезъ сопровождающій образъ пространственнаго движенія и съ нимъ связаны». «Каждое развитіе мысли ставитъ другъ за другомъ моменты, чрезъ которые должно пройти совокупляющее ихъ движеніе» (1).

Будучи мощію, всюду проникающею мышленіе и бытіе, движеніе стоитъ въ неразрывной связи съ тѣмъ, что Кантъ назвалъ формами познавательныхъ процессовъ. Обратимся прежде всего къ пространству и времени. Тренделенбургъ возстаетъ противъ такого пониманія движенія, которое смотритъ на пространство и время, какъ на его условія. «Пространство и время признаются въ такомъ случаѣ существующими *до* движенія и искони готовыми элементами, а движеніе должно какъ бы слагаться изъ нихъ». «Но откуда», спрашиваетъ Тренделенбургъ, «возьмемъ мы пространство и время, какъ готовые элементы? Далѣе, понятіе составленія дѣйствующихъ другъ на друга факторовъ есть ли первоначальное понятіе»? По мнѣнію Тренделенбурга, начинать съ данныхъ, готовыхъ элементовъ, противно всякому взгляду, стремящемуся къ живому развитію. Безъ движенія даже невозможно и представить себѣ дѣйствія другъ на друга двухъ дѣя-

(1) Ibid. I 143—145.

телей. Пространство и время сами свидѣтельствуютъ противъ взгляда на нихъ, какъ на косные, готовые элементы. «Текучее время по общему сознанію носитъ въ себѣ движеніе... Если хотятъ мыслить пространство какъ покоющійся, обнимающій вещи сосудъ, то этотъ сподручный образъ пространства, какъ объемлющаго вещи, очевидно порождается движеніемъ. Наше представленіе пространства хватаетъ лишь на столько, насколько воспроизводитъ его внутренно движеніе» (1). Такимъ образомъ, когда пространство и время предпосылаютъ движенію, запутываются въ неразрѣшимыя трудности. Всѣ эти трудности устраняются сами собою, если признать движеніе за первоначальную дѣятельность бытія и мысли, и пространство назвать внѣшнимъ непосредственнымъ порожденіемъ движенія, а время—внутренней мѣрой движенія. Въ этомъ случаѣ за ними вполнѣ сохраняется ихъ всеобщность и не эмпирическій характеръ ихъ происхожденія, т. е. все то, что составляетъ существенныя черты ихъ, по взгляду Канта. Движеніе есть первоначальный фактъ мысли: безъ него не бываетъ ни созерцанія, ни познанія; а потому пространство и время, какъ непосредственное и необходимое порожденіе движенія, не будутъ чѣмъ либо эмпирическимъ или случайнымъ. «Мысль не можетъ отрѣшиться отъ своей первоначальной дѣятельности и ея первыхъ порожденій, не отрѣшаясь отъ самой себя». Но вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо сохраняется за ними и предметное значеніе. Если вещи возникли изъ движенія, а движеніе необходимо порождаетъ время и пространство, то понятно, что какъ время, такъ и простран-

(1) Ibid. 1. 148—150.

ство должны составлять неизбѣжную принадлежность вещей (1).

Къ движенію должны быть возведены наконецъ и кантовы формы разсудочной дѣятельности, категоріи. Онѣ должны быть заложены въ движеніи и изъ *него* развиваться предъ человѣческимъ сознаніемъ. Здѣсь Тренделенбургъ всего сильнѣе сталкивается съ положеніемъ гегелевой философіи; здѣсь именно его отличіе отъ Гегеля переходитъ въ прямую противоположность. Если необходимыя понятія мысли могутъ быть уяснены предъ сознаніемъ и развиты одно изъ другаго силою чистой мысли безъ всякаго участія конструктивнаго движенія, какъ учила философія Гегеля, то движеніе не будетъ, очевидно, ихъ необходимымъ условіемъ, а поэтому оно потеряетъ право быть той дѣятельностію, которая, по философіи Тренделенбурга, должна проникать всецѣло какъ бытіе, такъ и мысль, и въ которой единственно должно заключаться всякое ручательство предметности знанія. Отсюда упорная борьба Тренделенбурга противъ предположеній гегелевой логики, его безпощадная критика діалектическаго метода. Тренделенбургъ напрягаетъ всѣ силы своего замѣчательнаго критическаго таланта на то, чтобы показать, что какъ опредѣленія категорій въ логикѣ Гегеля, такъ и переходы отъ одной изъ нихъ къ другой всюду предполагаютъ наглядное созерцаніе и совершаются при его помощи, что мнимое царство чистой саморазвивающейся мысли въ существѣ дѣла всюду зиждется на вносимомъ втихомолку созерцаніи съ его единственною могучею силою — конструктивнымъ движеніемъ. «Человѣческая

(1) Ibid. 1. 166—167. 168. 223.

мысль», говоритъ Тренделенбургъ, «не есть чистая мысль, и поэтому не можетъ воспроизвести божественную мысль, на сколько послѣдняя есть мысль чистая. Первое дѣло нашей мысли состоитъ въ томъ, что она одѣвается въ созерцаніе, и только въ немъ и съ нимъ можетъ понять себя мысль» (1). По взгляду самого Тренделенбурга категоріи должны быть первоначальными и все проникающими понятіями, которыя открываются изъ наблюденія первоначальнаго и все проникающаго дѣйствія, т. е. творческаго движенія. Они выражаютъ собою необходимыя формы и отношенія этого движенія. Таково существо творческаго движенія, что всѣ продукты его возводимы къ этимъ понятіямъ, составляютъ, такъ сказать, частные примѣры осуществленія въ конкретномъ общаго типа, который опредѣляется категоріями. Что та или другая вещь подходитъ подъ эти понятія, — это составляетъ какъ бы печать ея происхожденія путемъ движенія. Но такъ какъ движеніе есть и реальная сила мысли и оживляющая сила массы, то «что возникаетъ изъ движенія, имѣетъ значеніе для мысли и бытія. И если изъ созерцанія движенія и его порожденій должны раскрыться категоріи, то онѣ не произвольныя вспомогательныя средства мысли, но ея внутреннѣйшая природа, не призракъ, который отъ субъекта падаетъ на объекты, но ихъ собственнѣйшее дѣло..... Если теперь движеніе условливаетъ все бываніе, то все падаетъ подъ эти понятія и они составляютъ необходимыя точки зрѣнія всякой мысли» (2). Тренделенбургъ сравниваетъ категоріи съ

(1) Ibid. I, 323.
(2) Ibid I, 329—332.

скелетомъ тѣла; онѣ содержатся во всѣхъ представленіяхъ, только всюду сросшись съ новыми и новыми признаками (1). Тренделенбургъ дѣлаетъ и дѣйствительную попытку вывесть категоріи изъ движенія. «Движеніе есть творческое дѣйствіе. Оно непосредственно порождаетъ пространство и время, фигуру и число... Это отношеніе порождающей дѣятельности и порожденной величины даетъ отношеніе дѣйствующей причины (causa efficiens)». Значитъ, категорія причинности есть основное понятіе, заложенное въ самомъ движеніи, а потому значеніе его должно простираться также далеко, какъ далеко простирается движеніе, т. е. на всю область мысли и бытія (2). Такимъ ученіемъ о происхожденіи закона причинности, по мнѣнію Тренделенбурга, устраняются всѣ трудности, которыя обыкновенно встрѣчали при объясненіи этого закона: въ эти трудности, думаетъ Тренделенбургъ, потому именно и запутываются, что не считаютъ первымъ все проникающаго непрерывнаго движенія; за исходный пунктъ берутъ отдѣльное другъ отъ друга существованіе вещей и дѣйствій и ищутъ потомъ закона связи, который долженъ оказаться въ такомъ случаѣ закономъ чуждымъ самимъ вещамъ. Если же движеніе признать всюду дѣйствующею мощію, то «причинность, несомая движеніемъ», чрезъ покровъ явленія проникаетъ въ вещь саму въ себѣ (3). Изъ движенія же должны быть разъяснены и другія категоріи. Продуктъ движенія, какъ замкнутое цѣлое, есть по Тренделенбургу *вещь*. «Мы мыс-

(1) Ibid. I, 379.
(2) Ibid. I, 332—333.
(3) Ibid. I, 336.

лимъ ее», говоритъ онъ, «въ противоположность тому, что ее обнимаетъ, какъ ограниченное цѣлое, а въ противоположность къ движенію, изъ котораго она возникаетъ, какъ нѣчто прочное или устойчивое. Она какъ бы самостоятельно отрѣшилась отъ общаго движенія... Что здѣсь названо вещію, обыкновенно называется *субстанціей*». Движенія, которыя связаны съ представленіемъ вещи, причинность, живущая въ самыхъ субстанціяхъ, есть качественность (1). Подобнымъ образомъ ставятся въ связь съ движеніемъ, выводятся изъ него и другія категоріи.

Движеніе есть фактъ, общій мысли и бытію; именно поэтому все, что возникаетъ изъ движенія, все, что стоитъ къ нему въ какомъ либо существенномъ отношеніи, можетъ быть понято мыслію. Но все-ли въ бытіи исчерпывается движеніемъ? Все-ли можетъ быть возведено къ нему, выведено изъ него? Если даже остаться въ предѣлахъ чисто механическаго созерцанія природы, то и въ этомъ даже случаѣ, сколько бы ни расширяли значеніе движенія въ природѣ, какъ бы ни пытались къ нему возвести всѣ чувственныя качественности (свѣтъ, звукъ, теплоту и пр.), все же остается нѣчто не разложимое на движеніе. Къ движенію, предположимъ, возводятся всѣ дѣятельности въ природѣ; но дѣятельность не возможна безъ того, что находится въ состояніи дѣятельности, движеніе—безъ того, что движется и что не можетъ уже быть возведено къ движенію. Тренделенбургъ сознается въ невозможности изъ движенія сполна понять матерію, сознается, что представленіе не можетъ вовсе отказаться отъ субстрата, хотя вся-

(1) Ibid. I, 340, 343—344.

кая попытка мыслить этотъ субстратъ всегда есть попытка вновь и вновь разрѣшить его въ движеніе. «Мы здѣсь въ заколдованномъ кругу», говоритъ Тренделенбургъ, «мы ищемъ возникновенія субстрата и находимъ движеніе (притяженіе и отталкиваніе). Но чтобы понять движеніе, нѣчто должно двигаться и мы опять ставимъ субстратъ». Тренделенбургъ сводитъ свое изслѣдованіе объ этомъ къ тому результату, что сущность вещества, по крайней мѣрѣ на сколько она доступна духу, доступна ему только чрезъ движеніе. Но затѣмъ все же остается еще нѣчто непонятное, въ чемъ необходимо допустить единство дѣятельности съ бытіемъ (1).

Въ понятіи движенія (и субстрата) дано все, что можетъ служить къ механическому объясненію природы. Но Тренделенбургъ не относится къ числу философовъ, которые считаютъ возможнымъ все объяснить чисто механически. Онъ признаетъ и доказываетъ господство въ природѣ цѣли. Цѣль для Тренделенбурга новый принципъ, изъ котораго должно быть разъяснено все, что не могло быть понято изъ движенія. Характеристическія черты процессовъ, въ которыхъ движеніе служитъ очевидно средствомъ къ воплощенію цѣли, состоятъ, по его мнѣнію, въ томъ, что въ нихъ мысль должна предшествовать бытію какъ основаніе, должна овладѣть сполна матеріаломъ и силою, и, самовоплощаясь, господствовать надъ ними (2). Понятіе цѣли, какъ единственный принципъ, который кромѣ движенія, необходимъ еще для объясненія бытія, должно сполна объяснять, по взгляду

(1) Ibid. I, 261—265.
(2) Ibid. I, 28—32.

Тренделенбурга, не нисшія только, но и высшія формы органическаго царства. Цѣль, какъ опредѣленная мысль, которая воплощается въ явленіи, должна составлять всю сущность предмета даже и тамъ, гдѣ предметъ владѣетъ способностію ощущенія, сознанія и пр. Душа есть та опредѣленная мысль, которая какъ цѣль воплощаетъ самую себя въ организмѣ. Существенное отличіе существа живаго отъ всѣхъ остальныхъ предметовъ состоитъ просто въ томъ, что въ немъ цѣль дѣлается его собственною, а не чужою ему, какъ въ машинѣ; и высшія ступени органическаго отличаются отъ нисшихъ лишь тѣмъ, что тамъ цѣль дѣлается предметомъ желанія, ощущенія, размышленія, становится стремленіемъ воли; «и если мы говоримъ: душа желаетъ, ощущаетъ, или—на высшей ступени—душа (духъ) мыслитъ, хочетъ, то душа здѣсь самовоплощающаяся мысль цѣли». Единство самосознанія должно находить свое основаніе въ единствѣ цѣли ([1]). Высшую ступень самовоплощенія мысли должно представить эѳическое. «Изъ органическаго», говоритъ Тренделенбургъ, «какъ высшая ступень возвышается эѳическое. Какъ безъ мысли въ основаніи вещей, напр. въ жизни какой либо породы животныхъ или въ устройствѣ какого либо члена, напр. глаза, руки, нѣтъ органическаго и нѣтъ органа: такъ безъ направляющей цѣли, безъ внутренняго опредѣленія, безъ мысли, ради которой существуетъ жизнь, нѣтъ эѳики». Въ человѣкѣ впервые органическое возвышается до эѳическаго. «Въ органической природѣ желаніе слѣпо, служитъ выраженіемъ чуждой ему самому внутренней цѣли и много-много выражается въ чувствѣ удоволь-

([1]) Ibid. II. 79—85.

ствія и неудовольствія. Въ человѣкѣ цѣли достигаютъ до сознанія; человѣкъ мыслитъ то, чего онъ желаетъ. Далѣе, въ органической природѣ единство цѣли оберегается само собой; но въ человѣкѣ выступаетъ распаденіе и среди этого распаденія рождается эѳическая задача». Человѣкъ есть и отдѣльное и членъ цѣлаго; здѣсь является возможность борьбы интересовъ личной жизни съ цѣлями цѣлаго. Въ самой внутренней жизни отдѣльнаго лица, какъ отдѣльнаго, оказывается возможность борьбы отдѣльныхъ личныхъ цѣлей противъ цѣлей высшихъ. Задача эѳическаго состоитъ въ томъ, чтобы подчинять желанія мысли. Такимъ образомъ цѣль, какъ самовоплощающаяся мысль, обнимаетъ собою все то, что не можетъ быть объяснено изъ движенія. Тренделенбургъ такъ описываетъ постепенное торжество мысли цѣли въ бытіи: «Мысль, которая лежитъ въ основаніи вещей міра, познается и дѣлается предметомъ хотѣнія; чтобы воплотиться, она порождаетъ новыя мысли, которыя, будучи подчинены первой, съизнова дѣлаются средоточіемъ хотѣнія и дѣйствованія. Цѣль, которая въ образованіяхъ природы является только объективно, дѣлается субъективной въ человѣкѣ, даже какъ бы личной въ волѣ; она приводитъ въ движеніе изобрѣтательное знаніе и побуждаетъ его все къ болѣе и болѣе полному осуществленію ея въ новыхъ дѣяніяхъ; она умножаетъ свои органы и превращаетъ вещи въ свои орудія; она побуждаетъ углублять сознаніе и обогащать знаніе. Органическое испытываетъ затрудненія со стороны природы; но въ области эѳическаго общему познанію удается все болѣе и болѣе освобождать внутреннюю цѣль отъ препятствій. Такъ ра-

стетъ сила и господство разума надъ землею, и эѳическій міръ въ противоположность однородности природы и органическаго имѣетъ развитіе и исторію» (1).

Второй принципъ объясненія бытія—цѣль не порождаетъ какихъ либо своихъ особыхъ категорій, но общія понятія, порождаемыя движеніемъ и необходимо лежащія въ основѣ всѣхъ его продуктовъ, получаютъ новый высшій смыслъ, когда движеніе овладѣвается мыслію цѣли. «Что цѣль начертываетъ какъ форму, чего она требуетъ для воплощенія какъ матерію, что она направляетъ какъ дѣйствующую причину, это мы называемъ ея средствомъ въ обширнѣйшемъ смыслѣ. Но въ болѣе тѣсномъ смыслѣ дѣйствующая причина, служащая цѣли, называется средствомъ». Если законъ образованія субстанціи, какъ замкнутаго цѣлаго, «опредѣляется чрезъ цѣль, то изъ общаго понятія субстанціи раскрывается или понятіе *машины* или *организма*»,—машины въ томъ случаѣ, когда цѣль привходитъ отвнѣ, — организма въ томъ, когда цѣль дѣйствуетъ какъ внутренно присущій вещи принципъ. Качество переходитъ въ органическую дѣятельность и т. д. (2). Тѣже самыя категоріи возвышаются еще на высшую ступень въ эѳическомъ; такъ субстанція здѣсь получаетъ значеніе лица и пр. (3).

Въ цѣли мы имѣемъ второй, высшій принципъ для объясненія бытія. Какимъ образомъ познается онъ въ бытіи? И прежде всего: почему духу можетъ быть доступно познаніе цѣли? Разрѣшеніе этого вопроса не представляетъ трудностей для Тренделенбурга.

(1) Ibid. II. 88—92.
(2) Ibid II. 124—130.
(3) Ibid. II. 140—141.

Было признано, что движеніе потому постигается мыслію, что она сама при всѣхъ своихъ операціяхъ совершаетъ движеніе. Тоже нужно сказать и о цѣли. Такъ какъ духъ самъ начертываетъ цѣли и выполняетъ ихъ, то онъ можетъ и, на оборотъ, понять цѣли, начертанныя и выполненныя во внѣшнемъ бытіи. «Цѣль», говоритъ Тренделенбургъ, «какъ незримая мысль, не можетъ быть наблюдаема подобно внѣшнему явленію; но, не смотря на то, она присуща тому, что можетъ быть наблюдаемо, какъ душа явленію. Будучи сама мыслію, она доступна лишь мысли» (1). Вопросъ о предметномъ значеніи категорій, относящихся къ понятію цѣли (средство, организмъ, личность и проч.), также разрѣшается самъ собою. Достаточно убѣдиться въ томъ, что въ данномъ случаѣ воплощается мысль цѣли, чтобъ признать, что явленіе подходитъ подъ эти категоріи: вѣдь реальною мощію, при помощи которой воплощается цѣль, все же остается движеніе; а категоріи цѣли суть тѣже категоріи движенія, только примѣненныя къ понятію воплощающейся цѣли; потому онѣ должны составлять необходимую принадлежность движенія, надъ которымъ господствуетъ цѣль. Остается послѣдній вопросъ: какимъ именно способомъ убѣждается способный понимать цѣли духъ въ томъ, что цѣли дѣйствительно существуютъ въ природѣ, что онѣ господствуютъ надъ бытіемъ? По философіи Тренделенбурга, для нашей мысли не было бы никакой необходимости предполагать цѣли въ бытіи или въ основной его дѣятельности, въ движеніи, еслибы не побуждалъ къ тому опытъ; убѣжденіе въ разумности бытія вовсе не не-

(1) Ibid. II. 70—74.

минуемо возникаетъ въ мысли, а есть плодъ опытнаго изученія его. Такъ и должна разсуждать эта философія: иначе мы имѣли бы *необходимое* понятіе, но которое въ тоже время было бы независимо отъ движенія, не выводимо изъ него. Цѣль, повидимому, стоитъ высоко въ философіи Тренделенбурга; она составляетъ принципъ объясненія міра, стоящій въ рядъ съ другимъ принципомъ, движеніемъ, и даже возвышающійся надъ нимъ. На самомъ дѣлѣ она дѣлается чрезъ то совершенно случайною (по крайней мѣрѣ по суду нашей мысли) принадлежностію бытія. Въ то время какъ причинность, субстанціальность и проч., развиваемыя изъ самого движенія, признаются необходимыми принадлежностями бытія,—цѣль, такъ какъ убѣжденіе въ господствѣ ея надъ движеніемъ считается плодомъ опытнаго изученія міра, дѣлается по суду нашей мысли внѣшнимъ придаткомъ къ бытію, который правда есть дѣйствительно, но котораго могло и не быть. Совершенно согласно съ такимъ взглядомъ на цѣль Тренделенбургъ доказываетъ существованіе ея въ мірѣ фактами, взятыми изъ опыта (1). Руководящимъ основаніемъ при такихъ доказательствахъ остается мысль, что того или другаго даннаго явленія нельзя объяснить, не предположивъ цѣли. Но отсюда должно слѣдовать, что если бы причина дѣйствующая оказалась достаточной для объясненія извѣстнаго результата, не было бы и нужды предполагать цѣли въ мірѣ. «Необходимость отказаться признавать дѣйствующую причину въ ея слѣпомъ единовластительствѣ, или, лучше сказать, подчинить ее высшему основанію», говоритъ опредѣленно Тренде-

(1) Ibid. II. 1—16

ленбургъ, «лежитъ въ безсиліи дѣйствующей причины самой. Гдѣ она достаточна, мы не нуждаемся ни въ какомъ другомъ основаніи» (1). Не удивительно ли, что въ то время, когда реальная мощь бытія (движеніе) признается *необходимою* принадлежностію мысли, сама мысль по своему собственному суду является *случайной* обладательницей бытія?

Движеніе и мысль цѣли объясняютъ все въ бытіи, но лишь въ бытіи условномъ. А между тѣмъ «на абсолютномъ единственно утверждается релятивное, въ безусловномъ получаетъ опору и значеніе условное, въ Богѣ твореніе получаетъ единство и конецъ» (2). Такимъ образомъ предположеніе объ абсолютномъ бытіи неизбѣжно для мысли. И для философіи, поставившей своей задачей объяснить знаніе, возникаетъ послѣдній и важнѣйшій вопросъ: можетъ ли знаніе достигнуть бытія абсолютнаго. Отвѣтомъ на это служитъ все предшествовавшее. «Категоріи выводились изъ движенія, перваго дѣйствія конечной мысли и конечнаго бытія, а цѣль, которая давала категоріямъ новый рисунокъ, была понята изъ общенія обоихъ. Онѣ могутъ поэтому и имѣть значеніе лишь для конечнаго. Мы не имѣемъ никакого права пространству и времени, количеству и качеству, субстанціи и акциденціи, дѣйствію и взаимодѣйствію, какъ вытекли они для насъ изъ порождающаго движенія, давать значеніе по ту сторону этой конечной области. Мы не имѣемъ никакого права вмѣщать безконечное въ эти только на конечномъ пріобрѣтенныя и извѣданныя категоріи и опредѣлять чрезъ нихъ его совер-

(1) Ibid. II. 70.
(2) Ibid II. 425.

шенно особую сущность» (1). Не поможетъ здѣсь и отрицаніе категорій, такъ какъ то, что мы стали бы созидать на ихъ развалинахъ, было бы все таки только возможно чрезъ категоріи же (2). По этому въ собственномъ смыслѣ «нѣтъ никакого доказательства бытія Божія, если подъ нимъ хотятъ понимать *генетическое* доказательство», нѣтъ и «конструктивнаго познанія Его сущности». «Такъ называемыя доказательства бытія Божія имѣютъ достоинство лишь какъ точки зрѣнія, которыхъ нельзя понять безъ абсолютнаго... Они указываютъ, какая возникла бы разладица, если не предположить бытіе Бога. Въ этой мысли они имѣютъ свою принудительную силу». Богъ есть необходимое предположеніе мысли, бытія и посредствованія между мыслію и бытіемъ, на сколько міръ проникнутъ мыслію. Уяснить первое, по мнѣнію Тренделенбурга, есть задача онтологическаго, — второе—космологическаго,—третье—телеологическаго и нравственнаго доказательствъ бытія Божія. Нравственное доказательство беретъ дѣло частнѣе именно лишь въ сферѣ человѣческаго дѣйствованія (3).

«Логическія изслѣдованія» Тренделенбурга, въ которыхъ изложена его философская система, явились въ первый разъ въ 1840 году. До прошедшаго учебнаго года, въ который послѣдовала смерть ихъ автора, протекло съ того времени болѣе 30 лѣтъ, а между тѣмъ эта философія не успѣла пріобрѣсть себѣ послѣдователей. Тренделенбурга прежде всего высоко цѣнили какъ знатока древней философіи, какимъ без-

(1) Ibid. II. 427.
(2) Ibid. II. 439.
(3) Ibid. II. 427—428.

спорно оказался онъ въ другихъ своихъ сочиненіяхъ. Люди самыхъ разнообразныхъ направленій кромѣ того обращались собственно къ «логическимъ изслѣдованіямъ» за многими мѣткими, разсѣянными въ нихъ, критическими замѣчаніями относительно философіи Гегеля, Гербарта, Шопенгауера. Авторъ «логическихъ изслѣдованій» признавался самымъ сильнымъ, самымъ проницательнымъ критикомъ гегелевой философіи, и былъ дѣйствительно однимъ изъ самыхъ остроумныхъ критиковъ системы Гербарта. Самыя «логическіи изслѣдованія» всѣми признавались вообще однимъ изъ важнѣйшихъ произведеній послѣ гегелевскаго періода литературы. Ссылки на нихъ и попытки разверстаться съ ними встрѣчаемъ у людей всѣхъ направленій и въ наиболѣе важныхъ произведеніяхъ послѣдняго періода нѣмецкой философіи. Тѣмъ не менѣе философское міросозерцаніе Тренделенбурга стоитъ почти уединенно, почти вовсе не пріобрѣло себѣ приверженцевъ, по крайней мѣрѣ не пріобрѣло ихъ изъ людей сколько нибудь извѣстныхъ въ философской литературѣ. Отчего же это? На этотъ вопросъ можетъ отвѣчать только критическій взглядъ на эту философскую систему.

Задача философіи Тренделенбурга состояла, какъ мы видѣли, въ томъ, чтобы, не отрицая существенныхъ результатовъ критической философіи, указать возможность познанія бытія, какъ бытія внѣшняго, противуположнаго мысли. Чтобы разрѣшить эту задачу, Тренделенбургъ долженъ былъ выполнить два требованія: во-первыхъ отрицательное, именно доказать, что выводъ Канта объ исключительной субъективности познанія не оправдывается изслѣдованіями «критики чистаго разума»; во-вторыхъ

положительное, именно уяснить возможность перенесть на вещи то, что Кантъ назвалъ формами знанія. Исполнены-ли эти требованія?

Нельзя не признать, что первое требованіе «логическія изслѣдованія» выполнили успѣшно. Они ясно показали, что знаменитое произведеніе Канта даетъ въ выводѣ болѣе, чѣмъ въ посылкахъ, что, доказывая лишь самодѣятельность способности знанія, оно ошибочно заключаетъ отсюда о невозможности предметнаго знанія. Въ критикѣ чистаго разума дѣйствительно всюду молчаливо подразумѣвается нигдѣ не доказанная мысль, что только то знаніе могло бы быть предметнымъ, которое было бы пассивнымъ отраженіемъ внѣшнихъ предметовъ въ духѣ, какъ въ какомъ то зеркалѣ. И Кантъ невозможность для человѣка познанія вещей, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ, вывелъ собственно изъ того, что по его изслѣдованіямъ душа не оказалась tabula rasa. Тренделенбургъ вѣрно подмѣтилъ недочетъ въ посылкѣ (1).

Совсѣмъ иное нужно сказать объ исполненіи втораго требованія. Здѣсь вся сущность дѣла связана

---

(1) Куно Фишеръ не разъ оспаривалъ эту мысль Тренделенбурга. Но во первыхъ, Куно Фишеръ всегда преимущественно направлялъ свои возраженія противъ особаго оттѣнка, съ какимъ является она у Тренделенбурга, именно, будто бы *Кантъ едва-ли даже предполагалъ возможность*, чтобы субъективныя формы были вмѣстѣ объективными. Во вторыхъ, возраженія Куно Фишера относились почти исключительно къ формамъ воспріятія (т. е. пространству и времени). Наконецъ въ третьихъ, даже въ отношеніи къ этимъ формамъ наиболѣе сильныя возраженія Куно Фишеръ находитъ не въ тѣхъ доказательствахъ, которыя Кантъ непосредственно приводитъ въ пользу мысли объ ихъ субъективности, а въ другихъ положеніяхъ «критики чистаго разума», на которыя самъ Кантъ не ссылался прямо, какъ на доказательства субъективности формъ воспріятія (таково, напримѣръ, ученіе объ антиноміяхъ).

съ понятіемъ движенія. Но даетъ-ли дѣйствительно это понятіе то, что отъ него ожидается?

1) Требовалось, чтобъ тѣ положенія, которыя у Канта имѣли значеніе первоначальныхъ законовъ синтеза, были выведены изъ движенія и, при его посредствѣ, получили господство равно надъ бытіемъ, какъ и надъ мыслію. Достигнуто-ли это? Обратимся къ главнѣйшему положенію, положенію причинности. Что каждое дѣйствіе имѣетъ причину, это положеніе не должно, по взгляду Тренделенбурга, основываться на самомъ существѣ мысли, такъ какъ въ этомъ случаѣ не было бы основаній убѣдиться въ безусловномъ господствѣ его надъ внѣшнимъ бытіемъ. Оно должно быть выведено изъ движенія. Движеніе есть *порождающая* дѣятельность, т. е. дѣятельность *производящая*; а такъ какъ оно проникаетъ всюду, то все необходимо подчинено *причинности*. Согласимся, что движеніе и въ самомъ дѣлѣ есть дѣятельность всюду проникающая. Но откуда извѣстно, что движеніе есть *необходимо* порождающая, производящая дѣятельность? А вѣдь не будь этой необходимости, тогда потеряетъ и положеніе причинности значеніе закона всеобщаго и необходимаго. Думаетъ-ли Тренделенбургъ, что понятіе «порождать» заключено въ понятіи движенія, и сужденіе: «движеніе есть порождающее движеніе» есть сужденіе просто аналитическое по терминологіи Канта? Но это было бы положительной и очевидной ошибкой: понятіе порожденія есть понятіе совершенно отличное и отдѣльное отъ понятія движенія. И по этому, если мысль дѣйствительно чувствуетъ себя вынужденной утверждать необходимую связь между понятіями движенія и порожденія, и если предпола-

гается, что эта связь не основывается здѣсь на простомъ наблюденіи, то ничего не остается, какъ отнести это убѣжденіе на счетъ природы мысли. Что же тогда будетъ для насъ ручательствомъ, что и во внѣшнемъ бытіи также необходимо связаны эти понятія, какъ связаны они въ нашей мысли? Почему же тогда это положеніе должно имѣть болѣе правъ на предметное значеніе, чѣмъ кантово положеніе причинности? Но предположимъ, что мы, какимъ бы то ни было способомъ, убѣдились, что связь между движеніемъ и порожденіемъ всюду необходима не въ мысли только, но и въ бытіи. Однако, если понятіе порожденія не лежитъ аналитически въ понятіи движенія (а оно, очевидно, не лежитъ), то значитъ не въ движеніи лежитъ основаніе, почему категорія причинности неразрывно связана съ нимъ въ бытіи; значитъ, нужно предположить особую господствующую мощь, которая дѣлаетъ категоріи необходимыми принадлежностями движенія, которая принуждаетъ движеніе проявляться въ этихъ опредѣленныхъ отношеніяхъ. И послѣднимъ реальнымъ основаніемъ гармоніи между законами мысли и бытія будетъ, очевидно, не движеніе, а та неизвѣстная могучая сила, которая заставляетъ движеніе не выходить за предѣлы общихъ типовъ, опредѣленныхъ категоріями. Такимъ образомъ, хотя познаніе въ этомъ случаѣ и оказалось бы возможнымъ, но посредствовать между мыслію и бытіемъ, объяснять возможность знанія будетъ не движеніе, а нѣчто, остающееся неизвѣстнымъ; сказать иначе: возможность знанія будетъ предположена, но не объяснена дѣйствительно.

2) Требовалось, чтобы возможность познанія была

объяснена изъ дѣятельности, общей мышленію и бытію, которая бы впрочемъ *не исключала различія, даже противуположности* между ними. Только отдѣляя и отличая бытіе отъ мысли, могла философія Тренделенбурга получить дѣйствительно самостоятельное значеніе въ отношеніи къ фихте-гегелевскому направленію. Осталась-ли она съ этой стороны вѣрна самой себѣ? Субъективность не исчерпывается конструктивнымъ движеніемъ; за нимъ скрывается заправляющая этимъ движеніемъ мысль. И объективность не исчерпывается движеніемъ внѣшнимъ: здѣсь остается субстратъ движенія, который нельзя безъ остатка разрѣшить въ движеніе. Такимъ образомъ, пользуясь одною и тою же дѣятельностію, именно движеніемъ, мысль и бытіе, повидимому, имѣютъ возможность быть по своей природѣ противуположными другъ другу. Но такъ-ли это на самомъ дѣлѣ? Что такое мысль, заправляющая конструктивнымъ движеніемъ? На это даетъ отвѣтъ Тренделенбургъ, когда называетъ категоріи внутреннѣйшею природой мысли, когда въ сознательномъ уясненіи категорій видитъ наблюденіе мыслію самой себя въ движеніи. Но если собственная природа мысли состоитъ въ категоріяхъ, а категоріи, какъ мы знаемъ, столько же принадлежатъ внѣшнему движенію, сколько относятся къ движенію конструктивному, то мысль должна узнать себя во внѣшнемъ бытіи, а не считать себя чѣмъ то отличнымъ отъ него. Какъ мысль относится къ конструктивному движенію? По выраженію Тренделенбурга, въ созерцаніе, которое и есть именно результатъ конструктивнаго движенія, *облекается мысль*. Но если созерцаніе, продуктъ конструктивнаго движенія, составляетъ одѣяніе

мысли,-есть форма, въ которой она проявляется, то почему внѣшній міръ, продуктъ совершенно однороднаго съ конструктивнымъ внѣшняго движенія, не можетъ, или даже не долженъ быть такимъ же одѣяніемъ мысли? Почему составляющія природу мысли категоріи не должны играть одну и ту же роль въ двухъ однородныхъ случаяхъ? И мысль, сознающая себя въ категоріяхъ, не есть-ли та могущественная сила, которая заставляетъ движеніе сообразоваться съ своими законами, въ которой лежитъ все основаніе полносильности категорій? Если Тренделенбургъ называетъ категоріи и «внутреннѣйшею природой мысли» и «собственнѣйшимъ дѣломъ бытія», то не прямо-ли природа мысли поставляется имъ въ самую глубину бытія? Гдѣ же затѣмъ противоположность бытія и мысли? Гдѣ даже ихъ отдѣльность и отличіе? Правда, въ бытіи позади движенія долженъ оставаться еще субстратъ. Но философіи Тренделенбурга не удается понять этотъ субстратъ; въ ней нѣтъ для него мѣста, нѣтъ даже соотвѣтствующаго понятія; онъ ничего не разъясняетъ въ бытіи и самъ остается загадкой. Онъ просто тотъ X, который носитъ движеніе. Но зачѣмъ же предполагать какого либо инаго носителя, кромѣ того, который въ области субъективности объявленъ истинною природой мысли, и который долженъ быть вмѣстѣ и собственнѣйшимъ дѣломъ бытія? Далеко ли потому философіи Тренделенбурга до того, чтобы въ бытіи, которое сначала было объявлено ею за бытіе противуположное мысли, видѣть вмѣстѣ съ гегелевой философіей «оцѣпенѣлую мысль»? И не сводится-ли тогда ея противуположность системѣ Гегеля въ логически метафизическомъ

вопросѣ просто къ тому положенію, что для человѣческой мысли невозможно понять чистую мысль безъ пособія созерцанія и не возможно развить ее путемъ діалектизма?

3) Движеніе единственно должно быть самопонятною дѣятельностію въ мысли и въ бытіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ оно должно быть и принципомъ, изъ котораго объясняется всякая связь мышленія съ бытіемъ, всякое отношеніе между ними. А между тѣмъ, движеніе не можетъ быть признано началомъ, которое бы господствовало надъ бытіемъ и изъ котораго все могло бы и должно бы было быть выведено. Для объясненія бытія, какъ дано оно въ опытѣ, оказывается необходимымъ ввести мысль цѣли, которая не составляетъ простой категоріи движенія, не есть понятіе, необходимо развивающееся изъ понятія о движеніи; наоборотъ, цѣль есть второй принципъ, который оказывается столь же нужнымъ для объясненія бытія, какъ и движеніе, и вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ независимымъ отъ движенія. Будучи двумя принципами, одинаково необходимыми для объясненія бытія, мысль цѣли и движеніе не могутъ существовать равнодушно одинъ подлѣ другаго, вовсе не касаясь другъ друга: по взгляду Тренделенбурга цѣль никогда не могла бы достигнуть осуществленія безъ движенія, а съ другой стороны движеніе, при существованіи цѣли, должно превратиться въ средство для ея осуществленія. Здѣсь и возникаетъ недоумѣніе. Какимъ образомъ движеніе, которое должно было вполнѣ разъясняться изъ себя самого, которое должно быть вполнѣ довлѣющимъ себѣ понятіемъ, могло оказаться тѣмъ, не менѣе такимъ пригоднымъ орудіемъ для самополо-

щенія цѣли? Если ни движеніе не есть понятіе выводное изъ цѣли. ни цѣль не есть категорія движенія, если затѣмъ то и другое не считаются производными отъ нѣкотораго третьяго понятія, ихъ связывающаго и составляющаго истинное посредство между бытіемъ и мыслію, то пригодность движенія для цѣли нужно считать счастливою случайностію, слѣдствіемъ нѣкоторой необъяснимой далѣе, предуставленной гармоніи. Во всякомъ случаѣ понятіе движенія, которое обѣщало служить разгадкой для всѣхъ тайнъ связи между бытіемъ и мыслію, здѣсь очевидно не выполняетъ своего назначенія, такъ какъ само составляетъ одинъ изъ членовъ той противоположности, для которой нужно искать посредствованія. Далѣе, чтобъ осуществлять себя на движеніи, опредѣленная мысль должна вѣдь овладѣть движеніемъ, подчинить его себѣ. Какъ же она успѣетъ достигнуть этого? Если бы дѣло шло о человѣческой мысли, о ея способности дѣйствовать на природу, то можно бы было указать на конструктивное движеніе, какъ на посредствующее звено между мыслію и бытіемъ, и такое объясненіе, какова бы ни была его пригодность, во всякомъ случаѣ безспорно держалось бы въ границахъ, опредѣленныхъ принципомъ системы. Но вѣдь наша мысль есть нѣчто внѣшнее въ отношеніи къ тому движенію бытія, которымъ она пользуется, какъ средствомъ для своихъ цѣлей, и цѣли, преслѣдуемыя нами, остаются для природы чуждыми цѣлями. Цѣли, наблюдаемыя нами въ самой природѣ, наоборотъ, такъ овладѣваютъ внѣшнимъ движеніемъ, что дѣлаются внутренне присущею бытію, имманентною ему мыслію; мысль здѣсь не отвнѣ дѣйствуетъ на внѣшнее дви-

женіе, а становится душою этого самаго внѣшняго движенія; непосредственно заправляющею имъ мощію; значитъ тутъ движеніе, какъ посредствованіе между мыслію и бытіемъ, не пригодно и требуется, наперекоръ основному положенію системы, особый принципъ, который помогъ бы понять неразъяснимую иначе загадку, именно: какъ мысль цѣли дѣлается душою внѣшняго движенія,—разумомъ, который управляетъ движеніемъ безъ посредства движенія. «Логическія изслѣдованія» Тренделенбурга заканчиваютъ правда тѣмъ, что признаютъ божество предположеніемъ мысли, бытія и посредствованія между мыслію и бытіемъ, на сколько міръ проникнутъ мыслію. Но тогда совершенно напрасно движеніе считать принципомъ, разъясняющимъ всякую связь между мыслію и бытіемъ. Напрасно также считать движеніе понятіемъ, вполнѣ объяснимымъ и понятнымъ изъ себя самаго. Вѣдь если божество предназначило движеніе быть средствомъ для воплощенія цѣли, то понятіе о движеніи не должно быть вполнѣ ясно изъ самаго себя, не должно быть довлѣющимъ себѣ понятіемъ: оно должно имѣть на себѣ печать своего предназначенія для служенія цѣли, а слѣдовательно должно быть понятно только изъ цѣли, подъ предположеніемъ цѣли.

б) Философская система Лотце.

Философія Гегеля и философія Тренделенбурга одинаково предполагаютъ, что видѣть въ категоріяхъ дѣйствительную предметную истину нельзя иначе, какъ признавъ значеніе ихъ за предѣлами субъективной мысли, внѣ границъ познающаго субъекта. Но дѣйствительно ли въ этомъ только случаѣ категоріямъ можетъ быть приписа-

но предметное значеніе? Если всѣ субъективные процессы познанія разсматривать исключительно какъ средство для отраженія бытія въ сознаніи; если не видѣть въ нихъ никакого инаго смысла и значенія кромѣ значенія — быть чистымъ зеркаломъ бытія: тогда, конечно, формамъ этихъ процессовъ можно будетъ приписать предметную истину лишь въ томъ случаѣ, когда бы нашли возможность непосредственно перенести ихъ на самое бытіе, признать ихъ или за сущность или за формы этого бытія. Но было ли кѣмъ либо доказано, что въ этомъ и состоитъ единственно весь смыслъ процессовъ субъективной мысли? Почему не могутъ они имѣть какого либо инаго значенія, и почему это значеніе не можетъ быть даже выше, цѣннѣе, нежели усвояемое имъ нами назначеніе служить чистымъ зеркаломъ бытія? Можетъ быть потому именно они и не служатъ чистымъ отраженіемъ внѣшней дѣйствительности, что иначе они не могли бы выполнить своего болѣе высокаго и болѣе цѣннаго назначенія. Мы обыкновенно не задаемся подобными вопросами только потому, что забываемъ, что субъективные процессы мысли представляютъ дѣйствительное, хотя и въ самомъ субъектѣ, а не внѣ его, происходящее бываніе, которое во всякомъ случаѣ, разсматриваемое само по себѣ, должно имѣть такую же истину, какъ и внѣшнее бываніе, и можетъ имѣть даже болѣе цѣнности, чѣмъ послѣднее. Желая, чтобъ субъективные процессы знанія были чистымъ отраженіемъ внѣшней дѣйствительности, мы, конечно, предполагаемъ, что эта неизвѣстная намъ дѣйствительность имѣетъ глубокое и богатое содержаніе, отобразить которое оказывается не подъ силу

нашей немощной субъективности. Но вѣдь на самомъ дѣлѣ можетъ быть и наоборотъ. Можетъ быть все содержаніе внѣшняго бытія и состоитъ исключительно въ его пригодности къ тому, чтобъ возбуждать такъ мало цѣнимые нами процессы нашего знанія; и мы, слѣдовательно, совершенно напрасно рвемся за предѣлы субъективности, ища внѣ ея несуществующаго богатства и предполагая тамъ нѣчто болѣе простаго возбудителя психическихъ процессовъ. Не будетъ ли тогда міръ явленія по самой своей субъективности высшей истиной? И формы явленія, не дѣлаясь ни содержаніемъ, ни формами сущаго, не получатъ ли истинно предметное значеніе?

Для гегелевой философіи категоріи не только составляли сущность и безусловные законы всякаго бытія, но онѣ же (или, точнѣе, сознаніе ихъ въ духѣ) составляли и безусловную цѣль всѣхъ міровыхъ процессовъ. Здѣсь, слѣдовательно, прямо на перекоръ непосредственному чувству самые абстрактные логическіе законы объявлены были и самымъ цѣннымъ, самымъ высокимъ по внутреннему достоинству. У Тренделенбурга наоборотъ цѣль совсѣмъ отдѣлена отъ категорій, какъ законовъ движенія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ необходимая для объясненія дѣйствительнаго міра связь между цѣлію и общими законами бытія оказалась чисто внѣшней, а вслѣдствіе того непонятной и необъяснимой. Если бы можно было оправдать тѣ предположенія о субъективныхъ процессахъ мысли, которыя сейчасъ были разъяснены нами, тогда получилась бы возможность избѣгнуть указанныхъ односторонностей Гегеля и Тренделенбурга. Если субъективные процессы должны получить

особое назначеніе, болѣе высокое, чѣмъ назначеніе служить простымъ отраженіемъ внѣшней дѣйствительности; если въ этомъ назначеніи они должны находить свое объясненіе и свое оправданіе, то, очевидно, и категоріи, какъ формы этихъ процессовъ, не могутъ быть ни безусловною цѣлію, т. е. бытіемъ, имѣющимъ безусловную цѣнность и находящимъ исключительно въ себѣ свое оправданіе,—ни равнодушными къ цѣли законами бываніе; онѣ сами, конечно, должны быть объяснены и выведены изъ того назначенія, которому служитъ міръ субъективный всецѣло, столько же по своему содержанію, сколько и по своимъ формамъ.

Оправдать предметное значеніе категорій, не расширяя господства ихъ за предѣлы міра субъективнаго, и поставить ихъ въ зависимость отъ того назначенія, которое должны выполнять психическіе процессы,—въ этомъ состоитъ задача философской системы Лотце. У Лотце эти положенія являются послѣдовательнымъ выводомъ изъ всей его метафизической системы.

Мы не имѣли бы, думаетъ Лотце, никакой потребности вообще доискиваться чего либо чрезъ изслѣдованіе, мы не могли бы даже при разсмотрѣніи даннаго приходить къ мысли о его недостаточности, о необходимости пополнить его путемъ изслѣдованія, если бы внутри насъ самихъ не жила истина, «въ сличеніи съ которой обнаруживается неудовлетворительность нашихъ воспріятій». Эта истина «содержится въ духѣ не предметно, подобно остальному данному содержанію нашего знанія, а какъ *естественная дѣятельность*, которая приводитъ къ сознанію

только отдѣльное, сообразное съ нею, а не себя самую въ ея собственной опредѣленности» (1). Привести къ сознанію эту истину,—это значитъ раскрыть тѣ предположенія о бытіи, которыя лежатъ въ самыхъ формахъ нашей мыслительной дѣятельности и безъ которыхъ слѣдовательно мы не можемъ обойдтись ни въ какомъ изслѣдованіи. Они принудительны для насъ, такъ какъ обусловливаются самой природой нашей мысли. Очевидно, въ вопросѣ о самомъ происхожденіи метафизическаго знанія Лотце ближе, чѣмъ какой либо другой изъ наиболѣе замѣчательныхъ мыслителей послѣ—кантовскаго періода, стоитъ къ Канту (2).

Что же такое бытіе по необходимымъ предположеніямъ нашей мысли? О сущемъ нельзя мыслить, не предполагая, что оно есть или можетъ быть предметомъ мысли. Первое необходимое предположеніе, которое дѣлается уже при самомъ вопросѣ о бытіи, состоитъ въ томъ, что бытіе можетъ быть предметомъ нашей мысли, что оно можетъ быть поставлено мыслію, какъ такой предметъ (3). Но этотъ признакъ бытія, очевидно, не составляетъ его исключительной принадлежности; «быть предметомъ мысли»—это опредѣленіе столько же относится къ сущему, какъ и къ не-сущему. Поэтому, чтобы отличить первое отъ послѣдняго, нужно опредѣлить, чѣмъ именно отличается въ нашей мысли постановка сущаго отъ постановки не-сущаго. Но, при внимательномъ взглядѣ ока-

(1) Metaph. v. Lotze. 1841 j. 5.

(2) Ошибкой Канта въ вопросѣ о происхожденіи категорій Лотце считаетъ лишь то, что Кантъ старается вывесть ихъ исключительно изъ сужденій, тогда какъ, по мнѣнію Лотце, тѣ или другія предположенія о бытіи должны подразумѣваться и при тѣхъ функціяхъ мысли, которыя называются понятіями и умозаключеніями.

(3) Metaph. v. Lotze. 42—44.

зывается, что между этими понятіями (сущаго и несущаго) нѣтъ безусловнаго различія, что эти противоположности относительны: то, что въ извѣстномъ отношеніи мы называемъ сущимъ (напр какъ представленіе, понятіе), можетъ оказаться не сущимъ въ другомъ отношеніи (напр., какъ предметъ). Называя что либо сущимъ или не-сущимъ, имѣютъ и могутъ имѣть въ виду *лишь опредѣленный видъ бытія*. Отсюда слѣдуетъ, что ничему нельзя приписать *бытіе вообще*, но для всего можно указать только *опредѣленную форму существованія*, т. е. можно указать только тотъ видъ бытія, къ которому разсматриваемое относится (какъ представленіе, существующее между представленіями, мысль—между мыслями, предметъ — между предметами). А поэтому понятіе бытія ничего не можетъ выражать иначе кромѣ извѣстныхъ формъ отношенія предмета между другими предметами (1). Для того, кому этотъ выводъ показался бы слишкомъ діалектичнымъ, Лотце въ своемъ Микрокосмосѣ приводитъ другой болѣе понятный, хотя и не столь строгій. Онъ требуетъ, чтобы по крайней мѣрѣ признали, что въ *дѣйствительности* каждый существующій предметъ всегда стоитъ въ какомъ либо отношеніи къ другимъ. Но отсюда и будетъ слѣдовать, что «къ понятію о сущности всего сущаго принадлежитъ соотносительность», такъ какъ бытіе, ни съ чѣмъ не стоящее ни въ какомъ отношеніи, было бы вѣдь тогда простой абстракціей, нигдѣ не встрѣчающейся въ дѣйствительности. (2)—Такимъ образомъ, существовать значитъ подлежать опредѣленной системѣ отношеній къ другому. И система

(1) Ibid 45—50.

(2) Микрокосмосъ Лотце въ русск. перев. Корша. III. 559.

категорій опредѣляетъ именно тѣ необходимыя отношенія, которыя даютъ право на бытіе.

Въ чемъ же состоятъ, по суду нашей мысли, эти отношенія, дающія право на бытіе? Когда говорится о существующемъ, необходимо предполагается, что кромѣ его существуетъ другое, въ равномъ смыслѣ существующее. Вмѣстѣ съ тѣмъ существующее должно быть опредѣлено качественно и количественно, должно принимать участіе въ общемъ понятіи, но при этомъ необходимо должно быть также бытіемъ отдѣльнымъ. Все это *общія отношенія*, которыхъ необходимо требуетъ наша мысль отъ того, что ставится ею какъ сущее. Отъ нихъ нужно отличать самое то *опредѣленное нѣчто*, къ которому относятся выше указанныя общія опредѣленія и которое именно ставится какъ сущее. Это нѣчто называютъ сущностію. Общія отношенія составляютъ *понятіе* о бытіи; подъ сущностію, наоборотъ, разумѣется то *частное и отдѣльное*, что можетъ быть подведено подъ это понятіе. Здѣсь, по видимому, мы достигли полнаго и удовлетворительнаго понятія о сущемъ. Сущее есть сущность, удовлетворяющая выше указаннымъ общимъ отношеніямъ. Но что такое сущность? Сущность вещи обыкновенно считаютъ реальнымъ основаніемъ разнообразныхъ ея свойствъ, т. е. качественностей, относимыхъ къ ней. Однако въ ней на самомъ дѣлѣ не оказывается никакого инаго содержанія, кромѣ самихъ же этихъ качественностей. Что въ ней есть дѣйствительно излишняго кромѣ этихъ качественностей, такъ это наша же постановка даннаго соединенія качественностей въ формѣ предмета, будто бы воспроизводящаго эти качественности. Сущность вовсе не вос-

производитъ свойствъ, а наоборотъ извѣстныя соединенія качественностей *подъ извѣстнымъ условіемъ* необходимо рождаютъ въ насъ призракъ субстанціальности. Это условіе состоитъ въ томъ, чтобы качественности являлись предъ нами въ связи и порядкѣ, были подчинены опредѣленному закону соединенія. Такимъ образомъ дѣйствительную субстанцію составляютъ общіе законы сущаго, по которымъ качественности связываются одна съ другой и слѣдуютъ опредѣленному порядку. Но и эти законы и эта безусловная истина составляютъ только формальное условіе всего субстанціально-сущаго; они не имѣютъ творческой силы—самодѣятельно не-сущее сдѣлать сущимъ или свести въ одно цѣлое пестрое разнообразіе качественностей; они лишь приводятъ въ порядокъ уже существующія качественности, не будучи въ силахъ вызвать ихъ къ бытію. Такимъ образомъ, кромѣ безусловной истины закона, для порожденія извѣстнаго соединенія качественностей, требуются лежащія внѣ этого соединенія условія (причины), которыя порождаютъ эти качественности сообразно господствующей истинѣ или закону. Сущее всегда есть такимъ образомъ результатъ, съ одной стороны, системы законовъ и основаній, составляющихъ спокойное царство вѣчныхъ опредѣленій, съ другой—опредѣленныхъ существующихъ соединеній качественностей. Но какъ сущность не разъяснила сполна бытія, такъ не разъясняютъ его основанія и причины. При господствѣ однихъ и тѣхъ же законовъ могутъ быть получены разнообразныя соединенія, смотря по неодинаковому распредѣленію причинъ; ни въ законахъ, ни въ причинахъ не лежитъ никакого основанія, почему причины

соединены бы были такъ, чтобы обусловливали тотъ, а не другой результатъ. Поэтому послѣднее основаніе, почему бываніе таково, а не иное, не можетъ лежать ни въ законахъ, ни въ причинахъ; оно лежитъ въ цѣли, которую воплощаетъ бываніе. Здѣсь найдено послѣднее и высшее опредѣленіе сущаго. Истинно сущее есть воплощающаяся цѣль Отношенія, дающія право на бытіе, всѣ служатъ телеологическому процессу, процессу реализаціи цѣли.

Таковы неизбѣжныя предположенія о бытіи, какія дѣлаетъ наша мысль. Но если бы для насъ существовали только эти предположенія, то мы оказались бы совершенно безпомощными, какъ скоро захотѣли бы дѣйствительно понять сущее согласно съ ними. По этимъ предположеніямъ вещи должны стоять въ различныхъ отношеніяхъ одна къ другой и играть не одинаковую роль въ сферѣ этихъ отношеній: такъ напр., если одна будетъ причиной другой, то послѣдняя должна быть въ такомъ случаѣ ея дѣйствіемъ, и тому под. Между тѣмъ изъ однихъ общихъ предположеній о бытіи нельзя вывести ни того, съ какой именно другой вещію нужно поставить извѣстную вещь въ то или другое отношеніе, ни того, какую роль въ сферѣ этого отношенія предоставить каждой изъ нихъ: изъ простаго предположенія, напр., что все подчинено закону причинности, нельзя рѣшить, съ какимъ именно другимъ предметомъ связанъ извѣстный предметъ этимъ закономъ и какой изъ опредѣленныхъ двухъ предметовъ есть причина, какой дѣйствіе. Останься мы съ одними онтологическими предположеніями, всякое примѣненіе ихъ подлежало бы полнѣйшему произволу. А между тѣмъ мы не только вынуж-

дены бытіе мыслить именно сообразно съ этими категоріями, но мы чувствуемъ для себя принудительнымъ—соединять, ставить въ отношеніе съ извѣстнымъ предметомъ лишь извѣстный другой, а не какой угодно, и изъ двухъ предметовъ, соединенныхъ извѣстными отношеніями, каждому давать именно то, а не другое мѣсто. Одно это уже показываетъ, что, кромѣ онтологическихъ предположеній мы имѣемъ нѣкоторыя другія опредѣленія бытія, которыя впервые даютъ намъ возможность изслѣдовать бытіе сообразно съ самими онтологическими предположеніями (1). Съ другой стороны, онтологическія предположенія нашей мысли должны выражать собою *дѣйствительныя* отношенія бытія. Чтобы быть такими для насъ, онѣ должны являться намъ осуществленными (реализированными) на бытіи, должны предстать предъ нами какъ непосредственно присущія бытію его формы. Въ противномъ случаѣ, существующія вещи будутъ какими-то отдѣльными, разрозненными пунктами, которые впервые нашей мыслію притягиваются другъ къ другу и связываются сообразно съ метафизическими предположеніями. Какимъ же образомъ метафизическія предположенія могутъ сдѣлаться *непосредственными формами самаго бытія*? Вещи безконечно разнообразны, имѣютъ «свободную опредѣленность», которая не стоитъ ни въ какой зависимости отъ общихъ онтологическихъ предположеній; послѣднія общи и одинаковы для всего сущаго; поэтому сдѣлайся онѣ непосредственными формами бытія, не нашлось бы никакого мѣста свободному разнообразію сущаго. Значитъ, для того, чтобы онтологическія формы могли «дѣйствительно сдѣлаться актуальными и поставлен-

(1) Metaph. 26—28.

ными», для того, чтобы онѣ могли предъ нашимъ сознаніемъ осуществиться на сущемъ, необходимы еще особыя формы, которыя владѣли бы «вмѣстѣ и имманентною законосообразностію онтологическаго и возможностію безконечнаго свободнаго разнообразія» (1).— И такъ для возможности примѣненія онтологическихъ формъ при познаніи, равно для того, чтобы онѣ могли получить для насъ предметное выраженіе, должны существовать иныя формы. Все значеніе послѣднихъ состоитъ, очевидно, въ томъ, что онѣ даютъ средство онтологическимъ понятіямъ непосредственно обнаружиться въ явленіи или, лучше, служатъ средствомъ для предметнаго (объективнаго) осуществленія этихъ понятій, предъ нашимъ сознаніемъ. Но такъ какъ онтологическія понятія заканчиваются понятіемъ цѣли и представляютъ только условія воплощенія цѣли, то *новыя* формы будутъ въ существѣ дѣла средствомъ, при помощи котораго единственно можетъ реализироваться предъ нашимъ сознаніемъ процессъ осуществленія цѣли. Это-тѣ формы, которыя Кантъ назвалъ формами чувственнаго воспріятія. Лотце называетъ ихъ космологическими формами, даетъ имъ, очевидно, совершенно особое значеніе и далеко удаляется отъ Канта въ своемъ ученіи о нихъ. По взгляду Лотце, было бы ошибкой говорить о первоначальныхъ созерцаніяхъ пространства и времени, какъ созерцаніяхъ; на самомъ дѣлѣ первоначально существуютъ въ насъ только извѣстныя простыя предположенія, примѣненіе которыхъ къ данному воспроизводитъ созерцательность, и которыя поэтому слѣдуетъ назвать принципами созерцательности; первонанально, напр., существуетъ не самое созерцаніе времени, а рядъ лежащихъ

(1) Ibid. 143—144.

въ мысли предположеній, по которымъ извѣстное онтологическое отношеніе мы можемъ объективировать, представлять предметно лишь въ формѣ «теперь», другое отношеніе въ формѣ лишь «прежде», еще иное въ формѣ «послѣ» и т. д. Различныя формы временности будутъ такимъ образомъ простымъ результатомъ примѣненія этихъ предположеній къ данному(1). Лотце различаетъ три рода космологическихъ формъ: 1) чистыя формы, служащія для всей системы онтологическихъ предположеній, общія средства для реализаціи процесса цѣли, 2) формы рефлектированныя, которыя принимаетъ въ космологическомъ явленіи сущность, какъ носитель всѣхъ процессовъ, 3) трансцендентальныя формы, въ которыхъ выражается выполненная цѣль.

Къ чистымъ формамъ явленія относятся: время, пространство, движеніе. Связь вещей, по онтологическимъ понятіямъ, есть собственно процессъ воплощенія *несуществующей* еще цѣли *чрезъ существующія* причины. Свое объективное выраженіе эти понятія получаютъ въ простѣйшихъ опредѣленіяхъ временности. Бытіе и не-бытіе, «эти», по выраженію Лотце, «абстрактнѣйшія подмостки для связи вещей», должны получить предметное выраженіе въ «теперь», «прежде» и «послѣ». Первоначальный элементъ времени есть «теперь». Въ немъ объективируется бытіе, простая постановка сущаго. Сущее, являясь какъ «теперь» сущее, не есть уже произвольно отъ мысли поставленное бытіе; оно получаетъ въ этомъ «теперь» предметную, ему самому принадлежащую постановку. «Настоящее и дѣйствительность нераздѣльны», говоритъ Лотце. Сущее, являясь какъ «теперь сущее», не полу-

(1) Metaph. 145—148.

чаетъ никакого новаго содержанія, «но только къ чистой постановкѣ сущаго привходитъ форма объективности». Причины, которыя уже перешли въ дѣйствіе, и цѣль, которая еще не осуществилась, не существуя дѣйствительно, оказываются все таки мощію, управляющею бытіемъ. Эти моменты объективируются въ «послѣ» и «прежде». Ни «прежде», ни «послѣ» не составляютъ первоначальныхъ опредѣленій времени: таково только «теперь». Лишь сличая настоящее съ представленіемъ выполненной цѣли, мы расширяемъ моментъ «теперь» въ ту и другую сторону и такимъ образомъ собственно онтологическому (которое не существуетъ дѣйствительно въ явленіи) даемъ призракъ явленія. «Есть только одна космологическая форма бытія», говоритъ Лотце, «форма мгновенной дѣйствительности, «теперь»; но отношенія къ поставленному несуществующему (къ перешедшимъ въ дѣйствіе причинамъ и къ цѣли) прикрѣпляютъ къ ней призракъ «прежде» и «послѣ», чрезъ который то, что только онтологично, принимаетъ участіе въ космологическомъ явленіи, не входя никогда само дѣйствительно въ явленіе. Поэтому нѣтъ ни будущаго, ни прошедшаго, но онтологичное получаетъ здѣсь только призракъ явленія, потому что оно, какъ такое, само не можетъ являться» (1). Всѣ формы, которыя обозначаются общимъ именемъ времени, выражаютъ отношенія бытія и небытія въ телеологическомъ процессѣ. Но для телеологическаго процесса необходимо также, чтобы вмѣстѣ, заразъ, существовало многое различное, именно, чтобъ существовали одновременно различныя причины для произведенія одного дѣйствія.

(1) Ibid. 155—159.

Время не даетъ формы для совмѣстнаго существованія многаго въ одинъ и тотъ же моментъ. Это назначеніе выполняетъ пространство, которое поэтому есть *форма отношенія сущаго къ сущему*, подобно тому, какъ время есть *форма отношенія сущаго къ не-сущему*. Пространство служитъ такимъ образомъ необходимымъ космологическимъ условіемъ для одновременной постановки многихъ сущихъ и ихъ отношеній (1).—Но пространство и время суть только формы, въ которыхъ *могъ бы происходить телеологическій процессъ*, но они еще *не представляютъ самаго процесса*. Они, какъ выражается Лотце, только формальныя подмостки, которыя могутъ послужить основой для связнаго, на нихъ опирающагося бываніе, но они еще ждутъ чего то, что́ дало бы возможность воспользоваться ими для осуществленія телеологическаго процесса. Та форма, въ которой непосредственно объективируется телеологическій процессъ, есть движеніе. Отсюда понятно существенное значеніе всюду въ мірѣ движенія. «Никакое отношеніе», говоритъ Лотце о значеніи движенія, «не дѣлается дѣйствительнымъ безъ него (движенія) и каждая мысль, ставя отношеніе, берется за него, чтобы представить въ формѣ дѣйствительности то, что занимаетъ ее» (2) — Что же является дѣйствующимъ въ космологической сферѣ, движущимся въ пространствѣ и времени? Что здѣсь служитъ представителемъ сущности? На этотъ вопросъ отвѣчаетъ ученіе о рефлектированныхъ формахъ, къ которымъ относится матерія съ ея силами. Анализъ понятія сущности, какъ мы видѣли выше, привелъ Лотце къ заключенію, что сущность не изъ себя порождаетъ качественности, ей

(1) Ibid. 172—173 178—179.

(2) Ibid. 206.

приписываемыя, а, на оборотъ, примышляется къ нимъ, когда онѣ даны въ извѣстной связи, по извѣстному закону. Подобная же участь постигаетъ теперь и космологическую представительницу сущности, матерію. Обсуждая вопросъ о происхожденіи понятія матеріи, Лотце приходитъ къ выводу, что «понятіе матеріи не есть ни метафизическое, ни въ опытѣ дѣйствительно данное понятіе. Нигдѣ въ мірѣ не является матерія, но опредѣленныя тѣла наполняютъ свое пространство чрезъ свои свойства и свои отношенія другъ къ другу». Въ опредѣленной комбинаціи свойствъ лежитъ основаніе того, почему въ насъ возникаетъ иллюзія матеріи. Такимъ образомъ, не матерія порождаетъ извѣстныя свойства, которыя мы приписываемъ различнымъ предметамъ, а законосообразность въ сочетаніи этихъ свойствъ производитъ призракъ матеріальности. Законъ космологической связи составляетъ единственную истинную субстанцію бываніе (1).—Въ разъясненныхъ доселѣ космологическихъ формахъ даны всѣ условія для процесса. Остается искать его формы, какъ процесса *телеологическаго*. Лотце останавливается въ этомъ случаѣ на разсмотрѣніи механизма и организма. Механическое міровоззрѣніе Лотце хотѣлъ бы расширить всюду, куда простирается опытъ. Нѣтъ нужды гдѣ либо прерывать механическое объясненіе какимъ нибудь инымъ объясненіемъ, или введеніемъ какихъ либо особыхъ дѣятелей. Но самъ механизмъ, расширенный до предѣловъ опыта, какъ скоро является вопросъ о его послѣднихъ основаніяхъ, требуетъ для своего объясненія понятія цѣли. Органическое и механическое напрасно противо-

(1) Ibid. 219—220. 225. 232.

поставляютъ другъ другу, какъ два противоположныя, другъ подлѣ друга существующія, царства; цѣль и вмѣстѣ съ нею организмъ всюду царятъ надъ механизмомъ, всюду проникаютъ его (1). Такимъ образомъ механизмъ служитъ лишь средствомъ къ осуществленію органическаго. Но въ организмѣ то, что ищетъ себѣ обнаруженія, есть уже не матерія и вообще не относится къ царству космологическаго явленія. Органическія отправленія своею истинною субстанціей имѣютъ «смыслъ явленія», который указываетъ имъ ихъ направленіе, ихъ предѣлы, ихъ соотношеніе, не нуждаясь въ механическихъ средствахъ, для того, чтобъ руководить ими (2).

Возникающія изъ существа мысли опредѣленія бытія заставляютъ видѣть въ немъ процессъ телеологическій. Чтобы этотъ телеологическій процессъ могъ осуществиться, могъ придти къ явленію, оказались необходимыми пространство, время, движеніе, иллюзія матеріи съ ея силами, механизмъ и организмъ. Но всѣмъ этимъ, правда, совершенно необходимымъ для телеологическаго процесса аппаратомъ космологическихъ формъ, еще не разрѣшается сполна задача—обнаруженіе въ явленіи телеологическаго процесса. Цѣль, какъ долженствующее быть, вѣдь необходимо должна отличаться отъ того, что служитъ къ ея воплощенію; а потому бываніе, которое дѣйствительно полно осуществляло бы телеологическій процессъ, должно имѣть въ себѣ элементы, способные выразить собою это различіе; оно должно для этого въ своемъ результатѣ имѣть нѣчто качественно-отличное отъ того, что оно имѣетъ въ своемъ исход-

(1) Ibid. 250—260.

(2) Ibid. 263.

номъ пунктѣ. А между тѣмъ истинное космологическое бываніе, движеніе, представляетъ всюду лишь новые, но никакъ не болѣе цѣнные примѣры тѣхъ же общихъ законовъ, которые лежатъ въ основаніи всѣхъ движеній. Даже въ органическомъ, гдѣ надъ движеніями господствуетъ смыслъ явленія, результатъ не перестаетъ быть все таки простой смѣной движеній. Содержаніе явленія, его истинная сущность, не имѣетъ себѣ представителя въ движеніяхъ. И закономѣрность движенія, ограниченіе его свободной игры строго опредѣленными типами, не дѣлаетъ его представителемъ сущности; оно всетаки остается лишь *средствомъ* для осуществленія внутренняго содержанія міра явленій—*содержанія, которое въ немъ не проявляется непосредственно.* Чтобы телеологическій процессъ дѣйствительно пришелъ къ явленію, для этого нужно, чтобы космологическое бываніе заканчивалось инымъ бываніемъ, качественно отъ него отличнымъ. Чтобы въ явленіи выразилось его истинное содержаніе, нужны *качественности*, для которыхъ космологическія формы служили бы простымъ средствомъ реализаціи, т. е. давали бы имъ возможность вступить въ метафизическія отношенія и получить распредѣленіе согласно съ этими отношеніями. Эта потребность новаго качественно-отличнаго отъ движенія бываніа удовлетворяется въ ощущеніи. Что же такое ощущеніе и какъ оно возможно?

Космологическое бываніе состоитъ въ томъ, что все производитъ механическое дѣйствіе на другое и само терпитъ на себѣ дѣйствіе другаго. Но это одна внѣшняя сторона бываніа. Внутренняя состоитъ въ томъ, что значеніе, понятіе вещи, стоящее позади

явленія, не входящее въ него, равномѣрно терпитъ измѣненіе, какъ скоро черезъ внѣшній толчокъ преобразуются ея механическія основы. Это идеальное бываніе есть цѣль механическаго; оно не есть событіе, равнодушно и случайно вызванное механическими процессами; но въ существѣ дѣла оно есть та предопредѣляющая мощь, которая распредѣляетъ и собираетъ причины, служащія къ ея осуществленію. Гдѣ же эта заправляющая процессомъ цѣль сама находитъ свое явленіе? Когда явленіе возвысилось до организма, когда оно получило такимъ образомъ значеніе средства для осуществленія идеальной сущности, опирающейся на него, какъ на свою механическую основу, тогда оно будетъ отстаивать свое бытіе противъ помѣхъ, которыя отвнѣ готовы оказать на него вліяніе. Механическія основы явленія механически отражаютъ внѣшній толчокъ. Но, на ряду съ этимъ механическимъ воздѣйствіемъ, противъ того же внѣшняго толчка, на сколько онъ, потрясая внѣшнія основы явленія, угрожаетъ тѣмъ самымъ и его идеальной природѣ,—противъ того же толчка явленіе должно оказывать противодѣйствіе и въ качествѣ идеальной сущности, т. е. какъ то долженствующее быть существо, для воплощенія котораго механическія основы служатъ лишь простымъ средствомъ. *Внѣшнюю помѣху* оно ставитъ въ себѣ, какъ идеальную качественность (ощущеніе), и подобно тому, какъ его механическая основа отражаетъ внѣшній толчокъ, такъ здѣсь въ идеальной области оно идеально выбрасываетъ изъ себя поставленную качественность (процессъ воспріятія). Здѣсь въ первый разъ бытіе созерцается, какъ идеальная качест-

(1) Metaph. 266—269.

венность. Этотъ процессъ, по взгляду Лотце, и «есть истинное собственное бываніе и въ немъ впервые открывается сцена для всѣхъ явленій». «Природа», говоритъ Лотце, «воспроизводитъ *ощущеніе*, какъ свою вершину; только въ немъ молчаливый невидимый міръ космологическихъ вещей приходитъ къ истинному явленію». Но совершенно понятно при этомъ, что одно простое существованіе ощущенія и даже множество ихъ, простое скученіе ихъ въ субъектѣ не было бы явленіемъ бытія, не было бы и дѣйствительнымъ воспріятіемъ. Чтобы въ субъектѣ дѣйствительно пришло къ явленію бытіе, субъектъ долженъ самодѣятельно построить міръ воспріятій по тѣмъ законамъ, которые разъяснены были выше, какъ законы сущаго; лишь слѣдуя имъ, онъ можетъ осилить помѣхи своему бытію, привести ихъ въ порядокъ и возвесть какъ явленіе къ объективнымъ сущностямъ, то есть идеально выбросить изъ себя какъ объекты. Такимъ образомъ, космологическое бываніе заканчивается необходимо тѣмъ стройнымъ, законосообразнымъ цѣлымъ, какимъ является природа въ нашемъ воспріятіи и знаніи.

Наука о бытіи совершила кругъ: она изслѣдовала, чѣмъ должно быть бытіе и какъ оно должно осуществлять себя предъ нами по необходимымъ предположеніямъ нашей мысли, и въ заключеніе она нашла, что эти предположенія должны необходимо существовать въ мыслящемъ субъектѣ, просто для того, чтобы онъ могъ осилить вторгающійся въ него міръ призрака. Здѣсь является коренной вопросъ о знаніи: должны ли мы всѣ эти необходимыя предположенія нашей мысли счесть предметными опредѣленіями, прямо перенесть на вещь самую въ себѣ, или признать ихъ

только субъективными, только предположеніями, которыя господствуютъ лишь надъ міромъ представленія? Впрочемъ, если этому сомнѣнію дать тотъ смыслъ, что формы знанія могутъ и не стоять *ни въ какомъ отношеніи* съ вещами, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ, то Лотце не хочетъ придавать ему особой важности, именно на томъ основаніи, что вѣдь и вещь въ себѣ, къ которой сомнѣваются прилагать категоріи, есть сама категорія и уже поэтому стоитъ въ неизбѣжной связи съ ними. «Истинное бытіе, котораго мы сомнѣваемся достигнуть чрезъ наши категоріи», говоритъ Лотце, «есть созданіе ихъ, и для насъ вовсе не можетъ существовать никакой объективности, никакихъ вещей въ себѣ, которыя, какъ такія, не вели бы своего происхожденія впервые отъ этихъ понятій» (1). Но изъ этого, по мнѣнію Лотце, еще никакъ не слѣдуетъ, что категоріи можно, какъ положительные предикаты, прямо переносить на сущности, стоящія внѣ мысли. По самому существу своему въ томъ видѣ, въ какомъ разсматривала ихъ метафизика, онѣ суть *формы отношеній* существъ и уже поэтому ни одна изъ нихъ не можетъ быть приложена къ вещамъ, какъ *качественный предикатъ*, и не можетъ имѣть внѣшней реальности: формы отношеній вѣдь не могутъ быть объектами; напримѣръ «понятіе причины не достигаетъ, не обнимаетъ, не выражаетъ сущности, не потому, чтобы оно было слишкомъ несовершенно для того..., но потому, что оно, какъ формальное опредѣленіе отношенія, не можетъ быть само объектомъ, а только реляціей между объектами» (2).

(1) Ibid. 291—293
(2) Ibid. 295.

Правда, метафизическія категоріи объективируются въ космологическихъ формахъ; но это просто иллюзія. Ни пространства, ни времени, ни движенія не можетъ быть внѣ насъ, опять вовсе не потому, чтобы эти формы относились лишь къ человѣческой природѣ, а просто потому, что «сама метафизика, къ которой онѣ относятся, отказываетъ имъ въ опредѣленіяхъ, чрезъ которыя онѣ могли бы быть сущностями». «Реляціи существъ не прикрѣплены къ нимъ, какъ реляціи, но дѣлаются дѣйствительными лишь тамъ, гдѣ другое созерцающее существо ищетъ, производитъ и удерживаетъ ихъ» (1). Что же слѣдуетъ отсюда по вопросу о знаніи? Содержаніе его,—ощущенія очевидно имѣютъ субъективную природу; всѣ законы теперь оказываются также субъективными, потому что всѣ они выражаютъ отношенія. И такъ, если углубленіе мыслію въ понятіе бытія приводитъ къ заключенію, что бытіе необходимо вызываетъ въ субъектѣ процессъ знанія, міръ явленія, то ближайшее разсмотрѣніе процесса знанія доказываетъ, что это явленіе вовсе не отображаетъ бытія такъ, какъ оно есть въ себѣ. Правда, явленіе, помнѣнію Лотце, никакъ нельзя назвать совершенно чуждымъ бытію. Наоборотъ, онъ думаетъ, что неизвѣстныя намъ качественности сущностей, которыхъ касается истинное бываніе, по природѣ своей, требуютъ того, чтобы въ субъектѣ онѣ получали связь и порядокъ именно согласно съ метафизическими категоріями, а вслѣдствіе того и согласно съ космологическими формами. Безъ

(1) Ibid. 297. 301 — 302. О субъективности пространства см. Микрокосм. III. 581—588. О субъективности времени—тамъ же. III. 718—720.

такого предположенія, по мнѣнію Лотце, было бы невозможно объяснить даже механизмъ знанія. Притомъ «познающее существо», прекрасно замѣчаетъ Лотце, «не распростираетъ на встрѣчу вещамъ свои способности знанія, какъ органы принятія, но оно впервые *дѣлается* познающимъ, когда сквозь его реальную природу пройдетъ бываніе» (1). Познаніе съ самыми его формами есть процессъ, который необходимо опредѣленъ бываніемъ, а потому оно не можетъ не стоять съ нимъ въ извѣстномъ соотвѣтствіи. Но эта связь явленія съ дѣйствительностію все таки не даетъ намъ возможности проникнуть въ бытіе. Категоріи всегда останутся «субъективными опредѣленіями и мы не можемъ изъ нихъ прослѣдить природу реальнаго бывания и изъ послѣдняго обратно происхожденіе знанія такъ, чтобы все это не было субъективнымъ дѣйствованіемъ». А поэтому истинная природа объективности и то дѣйствительное бываніе, которое составляетъ переходъ отъ сущности въ явленіе знанія, должны остаться неизвѣстными (2).

Должно ли поэтому знаніе исчезнуть въ субъективности? Такъ должно быть дѣйствительно, если на процессъ познанія просто смотрѣть единственно, какъ на попытку отраженія внѣшняго объекта. Но за бытіемъ объекта «мы не должны забывать», говоритъ Лотце, «что также и это *расширеніе субъективности* въ существѣ, хотя оно и не дѣйствуетъ возбуждая вовнѣ на другія существа, тѣмъ не менѣе есть *часть того же самаго дѣйствительнаго* бывания. Какъ объ-

(1) Ibid. 308—310.
(2) 313—314.

ектъ, такъ и субъектъ также долженъ имѣть притязаніе на то неизвѣстное бытіе въ связи существъ; и его дѣйствованіе, воспроизведеніе субъективнаго явленія въ немъ самомъ, есть не менѣе реальное бываніе, чѣмъ то существованіе... Существованіе этого субъективнаго призрака, выступленіе субъективности въ противоположность объекту само составляетъ часть того, что происходитъ въ мірѣ сущностей; только содержаніе призрака есть призракъ, а бытіе его есть дѣйствительность; и не только то, что совершается *между* сущностями, но и что совершается *въ* нихъ, есть истинное и дѣйствительное бываніе. Мы знаемъ поэтому во всякомъ случаѣ объ истинномъ бываніи» (1). Познаніе, очевидно, не есть чистый отобразъ объективности, но чрезъ то оно еще не превращается въ обманъ; оно остается истиннымъ знаніемъ явленій въ духѣ; и такъ какъ являющееся есть дѣйствительное бываніе внутри духа, то познаніе есть познаніе дѣйствительнаго, даромъ что его формы ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть предикатомъ объективности. Мы познаемъ такимъ образомъ одну половину (субъективную) истиннаго быванія. Чтобы опредѣлить, *какъ много* познаемъ мы, нужно уяснить значеніе этой половины быванія. А для этого нужно внимательнѣе всмотрѣться въ сущность и цѣль бытія и отсюда понять, почему субъективная половина быванія именно такова, какова она есть.

По ученію объ онтологическихъ категоріяхъ, истинное содержаніе міра есть то, что *должно* быть. Приписать эту аподиктичность спокойному, тожествен-

(1) Ibid. 313—314.

ному бытію,—это вызвало бы неминуемое противорѣчіе нравственнаго духа, «который знаетъ, что такое достоинство не принадлежитъ неподвижному, объективному, непроницаемому бытію въ себѣ». При этомъ было бы невозможно также объяснить возникновеніе процесса познанія и многообразіе его формъ. Сущность міра есть долженствующее быть въ смыслѣ такого бытія, которое еще осуществляется. «Только въ этой формѣ невыполненнаго»,говоритъ Лотце,«которое чрезъ явленіе переходитъ въ выполненіе, субстанція бываніе есть то, что она есть». Но таково именно есть благо. А потому благо есть истинная субстанція міра. Если, по ученію о категоріяхъ, все бываніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и его опредѣленія должны зависѣть отъ абсолютной цѣли, какъ высшей категоріи метафизики: то благо именно не только есть абсолютная цѣль, но вмѣстѣ съ тѣмъ своей реальной формой имѣетъ эту самую форму выполненія цѣли. Благо и его противоположность—зло возможны только *въ переходѣ отъ невыполненнаго къ выполненному* чрезъ фактъ, дѣйствованіе. Если это не безсмысленно, что идутъ рядомъ, одно подлѣ другаго, объективное и внутреннее бываніе и что явленіе имѣетъ законы, служащіе телеологическому процессу; если не безсмысленно, что субъективность реагируетъ на толчокъ со стороны дѣйствительнаго бывания, что субстанціи поддерживаютъ себя противъ помѣхъ ихъ бытію, что являются эти помѣхи, что существуетъ бываніе; если не безсмысленно, наконецъ, что развитіе ведетъ къ познанію, а познаніе познаетъ только телеологическій процессъ; то благо должно быть истинной субстанціей міра, — благо, которое только въ этомъ процессѣ есть то, что оно

есть. Изъ этой истинной субстанціи бытія не трудно понять, почему міръ субъективности таковъ, а не иной. Ближайшая причина этого, конечно, остается въ категоріяхъ, которыя лежатъ у него въ основаніи. Но какъ скоро единственной субстанціей міра признано благо, то категоріи не могутъ уже быть первымъ въ бытіи, какъ хотѣла гегелева философія, не могутъ быть и равнодушными къ цѣли законами бытія, какъ выходитъ по Тренделенбургу. Такъ какъ здѣсь все должно быть возведено къ благу, какъ единственной субстанціи, то благо должно вызывать и категоріи къ бытію; въ благѣ нужно искать основанія, почему онѣ, а вмѣстѣ съ ними и субъективный міръ, таковы, каковы они есть. Лотце такъ и объясняетъ ихъ. Раскрывая ту мысль, что субстанція міра есть благо, Лотце замѣчаетъ: «потому—то всѣ категоріи суть формы перехода и отношенія, движенія и развитія, не покоя, потому—то вообще существуетъ это развитіе, потому что субстанція міра, которая есть благо, только въ движеніи, переходѣ и самораскрытіи есть то, что она есть и чѣмъ должна быть» (1). Такимъ образомъ самый характеръ категорій опредѣляется истинной субстанціей міра. Но для чего она вызываетъ ихъ къ бытію? Какое значеніе имѣютъ онѣ для этой субстанціи? Нравственное содержаніе міра, какъ цѣль, должно вызывать эти категоріи, какъ *основанія*, по которымъ единственно неизвѣстный механизмъ дѣйствительности воспроизводитъ это содержаніе. Теперь дѣлается понятнымъ и то, почему категоріи, а съ ними и процессы знанія, оказываются субъективными. «Субстанція міра», говоритъ Лотце,

(1) Metaph. 323—326.

«только въ движеніи развитія дѣлается тѣмъ, чѣмъ она должна быть; но движеніе, развитіе, предполагаетъ *отношенія*; послѣднія не могутъ какъ положительные предикаты относиться къ неизвѣстному объективному; но они требуютъ созерцающаго сознанія субъекта, который ихъ держитъ и знаетъ. Такимъ образомъ категоріи имѣютъ высшую истину, *потому что онѣ субъективны*, и достоинство субъективности состоитъ въ томъ, что она создаетъ осуществленіе для того бытія въ себѣ». Бываніе въ духѣ, *внутри* сущности, то бываніе, которое собственно и составляютъ познавательные процессы, есть такимъ образомъ не только подлинное бываніе и можетъ занять мѣсто рядомъ съ внѣшнимъ бываніемъ *между* сущностями, но получаетъ первенствующее, даже единственно существенное значеніе: вѣдь именно «въ сознаніи раскрывается самое цѣнное и единственно субстанціальное существо: тамъ бываніе превращается въ явленіе истинно сущаго; что не стоитъ въ этомъ свѣтѣ субъективности, то не имѣетъ притязанія относиться къ субстанціи бытія». Правда, категоріи составляютъ только основанія внутренняго бытія; онѣ не объясняютъ его начала и не даютъ причинъ, которыя его порождаютъ. А потому для объясненія происхожденія внутренняго бытія, мы должны предположить нѣчто внѣ духа, что вызываетъ въ духѣ міръ субъективности; и здѣсь получаетъ, повидимому, значеніе неподвижная объективность. Правда и то, что фантазія возводитъ это нѣчто на степень содержательнаго бытія, смотритъ на него какъ на матерію, на вещь въ себѣ, и готова дѣлить міръ на двѣ субстанціи: одну, лежащую въ основаніи мыслей и—другую, лежащую въ

основаніи вещей. Но явленія не нуждаются въ предположеніи какого либо субстрата, вообще чего либо кромѣ независимыхъ отъ духа позицій; «явленія», говоритъ Лотце, «приходятъ и уходятъ, сдерживаемыя, связываемыя не объективнымъ веществомъ, но связію, которую предписала имъ высшая мощь, не нуждающаяся въ матеріальныхъ силахъ для своихъ дѣяній» (1). Это отрицаніе матеріи, которое въ «метафизикѣ» Лотце вовсе не утверждается съ рѣшительностію, въ другихъ его сочиненіяхъ возводится на степень несомнѣннаго или, по крайней мѣрѣ, очень вѣроятнаго положенія. Въ своей медицинской психологіи Лотце старался показать, что все то, что приписывается матеріи, легко можетъ быть понято изъ отношенія между простыми существами; а между тѣмъ идеальный интересъ не удовлетворится, если большая часть существъ міра будетъ признана существующею лишь для другаго, то есть, безъ всякаго самочувствія. Въ микрокосмосѣ Лотце доказываетъ, что безъ «бытія для себя», т. е. безъ самочувствія, не возможно никакое отдѣльное существованіе, что послѣднее собственно и состоитъ въ бытіи для себя (2). Въ своемъ курсѣ психологіи, который я слушалъ въ послѣднюю половину прошедшаго зимняго семестра, Лотце, имѣя въ виду яснѣе представить несостоятельность понятія о матеріи, какъ о противоположномъ духовному началѣ міра, обращалъ особенное вниманіе на то, что естествознаніе въ позднѣйшее время болѣе и болѣе приходитъ къ мысли о непротяженности атомовъ и объ отсутствіи у нихъ фи-

(1) Ibid. 323. 328—329.
(2) Микрокосмосъ. III. 639.

гуры и что оно склонно представлять ихъ простыми средоточіями силъ; но такое представленіе, очевидно, сближаетъ элементы, изъ которыхъ состоитъ матерія, съ духовными существами. Очевидно, міръ бытія въ конечномъ результатѣ превращается въ способныхъ существовать для себя существъ, въ которыхъ единственно мы познаемъ природу реальнаго. А вмѣстѣ съ тѣмъ все истинное бываніе превращается въ бываніе внутри сущностей и на долю темной объективности остается неизвѣстное возбужденіе этихъ процессовъ путемъ взаимодѣйствія между самими духовными существами. Такъ вмѣстѣ съ значеніемъ міра субъективнаго расширяются и его предѣлы почти до предѣловъ бытія вообще.

Въ основаніи міра духовъ Лотце полагаетъ единую также самосознающую субстанцію. Духи существуютъ лишь силою этой субстанціи, «всеобъемлющей, внутренно ютящей ихъ въ себѣ». Единое основаніе всякаго бытія, по мнѣнію Лотце, необходимо уже потому, что безъ него было бы просто невозможно взаимодѣйствіе. «Взаимодѣйствіе между различными субстанціями», говорилъ Лотце въ одномъ изъ своихъ прошлогднихъ чтеній по психологіи, въ прямое соотвѣтствіе тому, что имъ высказано было уже въ микрокосмосѣ ([1]), «мыслимо только, если они, обладая извѣстной степенью самостоятельности въ отношеніи другъ къ другу, суть въ тоже время модификаціи единой субстанціи».

Какъ относятся высшія онтологическія понятія къ этимъ существамъ, имѣющимъ самочувствіе, къ этимъ носителямъ міра субъективности? Какъ нако-

([1]) Микрокосмосъ. III. 375.

нецъ они относятся къ высшей субстанціи, въ отношеніи къ которой всѣ остальныя существа составляютъ только ея проявленія? Въ бытіи для себя, въ духѣ, состоитъ истина реальности; здѣсь мы имѣемъ ту предметную качественность, которую не могли намъ дать метафизическія понятія отношеній. Метафизическіе законы и понятія, подобно всякимъ законамъ и общимъ понятіямъ, не имѣютъ отдѣльнаго отъ духовъ существованія, они вовсе не существуютъ въ качествѣ нѣкоторыхъ предваряющихъ бытіе духа условій, сообразность или несообразность съ которыми разрѣшало бы вопросъ о самомъ существованіи духовъ. Они выражаютъ собственное созерцаніе духомъ себя самаго и другихъ предметовъ, только въ формѣ отвлеченныхъ понятій. И это—просто иллюзія, если они ему потомъ кажутся условіями его собственнаго бытія. «Всѣ тѣ онтологическія понятія», говоритъ Лотце, «суть только порожденія мысли, а не условія возможности самаго мыслящаго или мыслимаго»; «это лишь проэкція истины (такъ сказать, удѣльный ея вѣсъ) съ точки зрѣнія конечнаго духа, а не настоящій полный ея образъ». «Есть одинъ только духъ живой, и нѣтъ ничего ему противостоящаго или внѣшняго; но онъ существуетъ такъ, что свое собственное бытіе и дѣйствіе, которое онъ есть и которое онъ переживаетъ, дѣлаетъ онъ предметомъ своего мысленнаго самоотраженія, только подводя подъ безконечное многообразіе его подмостки тѣхъ различительныхъ, сочетающихъ и разчленяющихъ отвлеченій, соотношеній и вспомогательныхъ построекъ, которыя кажутся ему послѣ уже не только условіями мышленія его о себѣ самомъ, но

и условіями его собственной дѣйствительности» (1). Что касается высшей субстанціи, то всѣ вообще вѣчныя истины, всѣ истинные законы сущаго, Лотце представляетъ какъ способъ ея дѣйствованія; они не создаются ею, не суть ея продукты, а составляютъ необходимую принадлежность ея дѣйствія. Съ всемогуществомъ, если оно не должно быть понятіемъ, не выражающимъ ничего дѣйствительнаго, по мнѣнію Лотце, необходимо мыслится вѣчная истина, какъ направленіе и способъ его дѣйствія. Съ другой стороны, и «истина дѣйствительна не сама собою, а только какъ природа и вѣчный обычай верховнаго дѣйствія. Для конечнаго ума истина является въ видѣ общихъ представленій, которыя помогаютъ ему понять связь дѣйствительнаго, и потому ему кажется, что это общее есть необходимое предваряющее условіе всякой дѣйствительности,—царящій надъ всякимъ бытіемъ безусловный законъ бытія. Въ существѣ же дѣла, это —неотдѣлимый отъ всемогущей силы способъ ея дѣйствованія» (2).

Мы видѣли выше, что Лотце благо считаетъ субстанціей міра, которая создаетъ для себя въ метафизическихъ категоріяхъ систему основаній, по которымъ она воплощаетъ самую себя. Это благо, какъ понятно уже изъ предшествующаго, не можетъ также «противостоять божественному Существу, какъ полносильная для Него заповѣдь». Перво-дѣйствительное «открываетъ *себя* въ томъ единомъ движеніи, которое» только «*передъ конечнымъ сознаніемъ* разлагается на три боковыя силы: блага, которое есть *цѣль* движе-

(1) Микрокосм. III. 647. 652.
(2) Ibid. III. 702. 704.

нія, образовательнаго побуда, который ее осуществляетъ, и законности, съ которой послѣдній держится ведущаго къ ней направленія» (1).

О вліяніи системы Лотце на нѣмецкую философскую науку едва ли въ настоящее время можно произнесть опредѣленное и рѣшительное сужденіе. Правда, философія Лотце доселѣ не образовала школы и между философскими писателями почти незамѣтно ея

(1) Микрокосм. III. 730. — Прежде обыкновенно относили Лотце къ школѣ Гербарта, на основаніи нѣкоторыхъ частныхъ его мнѣній, которыя дѣйствительно заимствованы имъ отъ Гербарта, а еще болѣе, какъ кажется, на томъ основаніи, что онъ въ иныхъ случаяхъ пользуется терминологіей, употребляемой Гербартомъ и принятой единственно въ его школѣ (самоподдержаніе реальнаго, помѣхи его бытію и пр. под.) Протесты Лотце противъ такого причисленія его къ гербартовой школѣ заставили быть болѣе внимательными къ особенностямъ его системы. Тѣмъ не менѣе и доселѣ по большей части смотрятъ на его систему, какъ на систему, всего ближе стоящую къ системѣ Гербарта, хотя и сдѣлавшую довольно отступленій отъ послѣдней. Но и это мнѣніе можетъ быть слѣдствіемъ только или недостаточнаго знакомства съ системой Лотце, или неумѣнья отдѣлить въ ней существенное отъ менѣе существеннаго. Она по самымъ существеннымъ элементамъ своего міровоззрѣнія безконечно ближе стоитъ къ Гегелю и Тренделенбургу, чѣмъ къ Гербарту. Подобно Гегелю и Тренделенбургу, Лотце хочетъ усвоить категоріямъ непосредственное предметное значеніе и не считаетъ ихъ лишь матеріаломъ для знанія, нуждающимся въ значительной переработкѣ со стороны мысли, какъ Гербартъ. Подобно какъ у Гегеля и Тренделенбурга, самымъ существеннымъ въ бытіи признается у Лотце процессъ, въ прямую противоположность неизмѣннымъ реальнымъ Гербарта. Какъ у Гегеля и даже болѣе, чѣмъ у Тренделенбурга, міросозерцаніе у Лотце монистическое, опять прямо въ противоположность плюрализму системы Гербарта. Какъ у Гегеля и Тренделенбурга, идеальный смыслъ бытія у Лотце преобладаетъ надъ его реальнымъ основаніемъ и цѣль прямо провозглашается за истинно сущее, тогда какъ у Гербарта вся сущность бытія полагается въ его реальной основѣ и цѣль признается лишь въ случайныхъ отрывочныхъ положеніяхъ и даже, очевидно, въ ущербъ послѣдовательности системы. При такихъ основныхъ типическихъ чертахъ родства системы Лотце съ системами Гегеля и Тренделенбурга, какое значеніе могутъ имѣть нѣкоторыя частныя мысли, а тѣмъ болѣе термины, заимствованные дѣйствительно Лотце изъ Гербартовой системы?

послѣдователей. Но тѣмъ не менѣе Лотце всѣми признается однимъ изъ самыхъ замѣчательныхъ (если не самымъ замѣчательнымъ) мыслителей нашего времени въ Германіи; онъ и понынѣ состоитъ профессоромъ гёттингенскаго университета и собираетъ въ своей аудиторіи едвали не столько же слушателей, сколько имѣетъ въ Іенѣ Куно Фишеръ, хотя Лотце и не отличается тѣми особенностями таланта преподаванія, которыя производятъ такой сильный эффектъ при чтеніяхъ Куно Фишера. Такимъ образомъ нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что не собравшая школы доселѣ философія Лотце найдетъ себѣ серьезныхъ представителей между теперешними, или даже будущими его слушателями. Гербартъ и Шопенгауеръ также долго должны были ожидать, когда на нихъ остановлено было серьезное вниманіе.

Существенная заслуга философской системы Лотце состоитъ въ томъ, что она, отрицая вмѣстѣ съ Гегелевой системой ту рѣзкую противоположность бытія и знанія, которой не могла побѣдить критическая философія, старается, также подобно гегелевой философіи, процессу знанія придать предметное значеніе, представить его даже какъ такое высшее бываніе, къ которому необходимо стремится бытіе. Но ея особая, ей исключительно принадлежащая заслуга состоитъ въ томъ, что, придавая субъективности высокое значеніе, она хотѣла ее понять не какъ процессъ исключительно или по преимуществу познавательный, а какъ процессъ, который исключительно или по преимуществу служитъ благу, единственной субстанціи міра. «Истина не prius», характеристично говоритъ Лотце, «но она зависитъ отъ того, что царство *добра* производитъ

ее какъ свое необходимое предположеніе столько же по ея бытію, какъ по ея опредѣленности». (1) Это положеніе должно служить необходимымъ восполненіемъ гегелевой системы, такъ какъ послѣдняя, высоко ставя запросъ мысли о разумности бытія, не съумѣла понять высшаго разума иначе, какъ въ формѣ абстрактныхъ логическихъ законовъ, и весь смыслъ бытія поставила вслѣдствіе того въ воплощеніи и самосознаніи этихъ законовъ. Понятно, что ни природа, ни духъ не захватывались полно этой сухощавой разумностію. Вслѣдствіе того тотъ, кто не могъ отрѣшиться отъ мысли—категоріями измѣрять всю глубину разума, естественно долженъ былъ искать для послѣдняго основанія вещей опредѣленій, которыя были бы цѣннѣе этой тощей разумности. Но ставя въ заслугу философіи Лотце, что она опредѣленно поставила задачей возвысить процессы субъективности и вывесть категоріи изъ блага, мы не можемъ сказать, что она дѣйствительно выполнила эту задачу. Всмотримся въ самомъ дѣлѣ: избѣгаетъ ли она всѣхъ возраженій относительно обоихъ важнѣйшихъ ея выводовъ?

Что міръ субъективности составляетъ дѣйствительное бываніе, что онъ и есть именно истинное явленіе дѣйствительно сущаго, что онъ имѣетъ слѣдовательно самостоятельное и высшее значеніе въ цѣлой области бытія,—всѣ эти существенныя положенія являются у Лотце какъ результатъ цѣлой *метафизики*. Изъ нихъ должно слѣдовать предметное значеніе категорій какъ формъ, принадлежащихъ субъективности, имѣющей столь высокое значеніе.

(1) Metaph. 328.

И однако эти категоріи въ качествѣ необходимыхъ предположеній мысли должны были подразумѣваться при самомъ процессѣ метафизическаго изслѣдованія. Метафизика въ своихъ розысканіяхъ не могла, конечно, ни на одну минуту освободиться отъ необходимыхъ предположеній мысли, не отказываясь быть процессомъ мысли. А потому ея результаты могутъ быть признаны надежными лишь въ той мѣрѣ, въ какой заранѣе было бы признано, что необходимыя формы нашей мысли пригодны къ изслѣдованію бытія, независимаго отъ мысли, существующаго въ самомъ себѣ, и что предположенія о бытіи, лежащія въ этихъ формахъ, не препятствуютъ познать истинное значеніе процессовъ бываніе и пр. Какимъ же образомъ выведеніе категорій, разрѣшеніе вопроса объ ихъ предметномъ значеніи и объ ихъ отношеніи къ внѣшнему бываніе можетъ быть результатомъ метафизическаго изслѣдованія? Изслѣдованіе въ этомъ случаѣ не можетъ выйти изъ очарованнаго круга: оно имѣетъ въ результатѣ разрѣшеніе вопроса о категоріяхъ, — разрѣшеніе, которое въ сущности уже предполагается самымъ изслѣдованіемъ. Понятно, что *не можетъ* существовать никакого *дѣйствительнаго оправданія* и никакого вывода *необходимыхъ предположеній мысли*, такъ какъ всякое разсужденіе о нихъ стоитъ уже *подъ* ними. Это противорѣчіе и сказалось наглядно, какъ мы сейчасъ увидимъ, въ разрѣшеніи системой Лотце ея второй задачи, въ выводѣ ею категорій изъ блага.

Выводя категоріи изъ абсолютнаго блага, Лотце старается этимъ путемъ отнять у нихъ ту роковую необходимость, то непонятное господство надъ всѣмъ,

которое неизбѣжно принадлежало бы имъ, какъ скоро признать ихъ безусловнымъ prius всякаго бытія. Однако достигается ли цѣль? Почему благо для своего осуществленія вызываетъ тѣ, а не другія категоріи? Потому, отвѣчаетъ Лотце, что онѣ выражаютъ отношенія, а отношенія необходимы для процесса, развитія. Но почему отношенія составляютъ необходимую принадлежность процесса, развитія? Почему развитіе необходимо предполагаетъ основаніе, причины, цѣль и другія категоріи? Отвѣтъ на этотъ вопросъ для системы Лотце можетъ быть только одинъ, именно: все это *мысленно необходимо*, развитіе *не мыслимо* безъ этихъ отношеній, безъ этихъ понятій. Но тогда благо могло рѣшить единственно тотъ вопросъ: быть или не быть развитію, осуществляться ему самому или нѣтъ. Но какъ скоро этотъ вопросъ разрѣшенъ, не отъ блага уже зависѣло создать законы своего осуществленія; оно должно было подчиниться царящей надъ нимъ мысленной необходимости, которая связываетъ развитіе съ извѣстными опредѣленными законами. Лотце обращаетъ особое вниманіе на то, что система категорій есть именно система понятій, необходимыхъ для процесса воплощенія цѣли, не есть напр. система опредѣленій коснаго, неподвижнаго бытія. Это возможно только, думаетъ онъ, когда субстанція міра есть благо, нуждается въ процессѣ развитія для своего осуществленія; слѣдовательно благо вызываетъ категоріи къ бытію. Но что собственно слѣдуетъ отсюда? Такъ какъ субстанція міра требуетъ развитія, то во всякомъ бываніи могутъ дѣйствовать лишь законы развитія, процесса. Но почему должны существовать вообще нѣкоторые не-

обходимые законы процесса, развитія? Почему процессъ *мыслимъ* для насъ только такъ, а не иначе? Почему таковы, а не другіе его моменты? Это остается необъяснимымъ изъ блага; это остается достояніемъ той логической необходимости, которая должна такимъ образомъ предписывать законы самому благу. Что всѣ вѣчныя истины составляютъ, по мнѣнію Лотце, только способы дѣятельности высшей субстанціи міра,—это прекрасная мысль; но она не избавляетъ отъ новаго вопроса: почему же эти способы таковы, а не другіе?

III. ГЕРБАРТОВСКОЕ НАПРАВЛЕНІЕ ФИЛОСОФІИ.

а) Философская система Гербарта.

Система Гербарта, подобно системамъ, изложеннымъ нами доселѣ, ищетъ возможности познать внѣшнее бытіе въ томъ, что Кантъ назвалъ формами знанія. Имѣя эту сходную черту съ ними, она существенно отличается отъ нихъ тѣмъ, что истиннымъ или даже единственно дѣйствительнымъ въ бытіи она считаетъ не процессъ, а неизмѣнную, всегда себѣ равную, спокойную сущность бытія. Въ неизбѣжной связи съ этой отличительной чертой гербартовой системы стоитъ другая ея особенность, именно: категоріямъ усвояетъ она не непосредственное предметное значеніе, но видитъ въ нихъ лишь матеріалъ для знанія, который долженъ предварительно получить значительную переработку въ мышленіи, чтобы изъ него могли развиться нѣкоторыя опредѣленія дѣйствительности. Выше мы уже указывали связь такого взгляда на категоріи съ признаніемъ неизмѣн-

ной сущности бытія за единственно истинное въ бытіи. Важнѣйшія изъ категорій существенно относятся къ процессу, необходимо предполагаютъ реальность процесса; понятно, что система, которая не признавала никакого реальнаго значенія за процессомъ, не иначе могла въ категоріяхъ видѣть указаніе на дѣйствительность, какъ послѣ существенной переработки ихъ въ мышленіи. Этими двумя основными особенностями Гербартовой системы опредѣляется и отношеніе ея къ Канту, и основныя черты ея самой.

Гербартъ вполнѣ соглашается съ Кантомъ, что основныя формы познавательныхъ процессовъ, именно пространство и время, а равно также понятія причины и субстанціи, не ощущаются, не воспринимаются чувственно. Онъ даже ставитъ Канту въ особую заслугу разъясненіе этой мысли и возбужденіе чрезъ то многихъ вопросовъ существенной важности (1). Но у Канта эта мысль соединена съ признаніемъ субъективности категорій и ихъ прирожденности или первоначальнаго существованія въ духѣ. Справедливо ли Кантъ усвояетъ категоріямъ эти свойства?

Субъективными можно назвать категоріи, по философіи Канта, въ двоякомъ смыслѣ. Онѣ субъективны, во первыхъ, потому, что вовсе неприложимы непосредственно къ бытію, не могутъ имѣть непосреднаго предметнаго значенія; во вторыхъ—потому, что составляютъ формы *собственно человѣческаго* знанія, *исключительную принадлежность человѣческой природы*. Системы, которыя изложены нами выше,

(1) Allgemeine Metaph. Herbart. 1828 j. Th. I. 89. 379.

направляли свою полемику преимущественно противъ субъективности категорій въ первомъ указанномъ смыслѣ; но съ тѣмъ вмѣстѣ, конечно, онѣ отрицали субъективность категорій и во второмъ смыслѣ потому, что нельзя, очевидно, давать категоріямъ предметнаго значенія, признавая ихъ особенностію человѣческой мысли. Въ иномъ отношеніи къ этому вопросу стоитъ Гербартъ. Съ основнымъ взглядомъ его системы было бы несогласно приписать категоріямъ непосредственное предметное значеніе; но съ другой стороны признать ихъ простою особенностію человѣческой природы,— это значило отказаться видѣть въ нихъ даже и простой матеріалъ для познанія внѣшняго реальнаго; а это, съ точки зрѣнія Гербарта, равнялось положительному отрицанію всякой возможности предметнаго знанія. Поэтому для Гербарта въ вопросѣ о субъективности категорій оставался средній путь; онъ долженъ былъ оспаривать ту мысль Канта, что категоріи составляютъ *исключительную принадлежность человѣческаго знанія*, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ долженъ былъ утверждать съ Кантомъ, что онѣ не могутъ быть признаны опредѣленіями самыхъ вещей. И Гербартъ первый пытался показать, что этотъ средній путь возможенъ (1). Со всею энергіей отрицаетъ онъ мысль объ особыхъ, исключительно человѣческихъ, процессахъ познанія. Самое предположеніе о нѣкоторомъ особомъ устройствѣ человѣческаго ума, также какъ и, на оборотъ, предположеніе о разсудкѣ, устроенномъ не такъ, какъ нашъ, представляется ему какимъ-то, ни на чемъ не основаннымъ, фантазерствомъ;

(1) Подобная мысль у Лотце развилась, конечно, не безъ вліянія гербартовой философіи.

признавать созерцающій разсудокъ, о которомъ говорилъ Кантъ, противополагая его нашему мышленію, для Гербарта такая же безсмыслица, какъ предполагать мыслящую способность воспріятія: первый относится къ послѣдней, какъ желѣзное дерево къ деревянному желѣзу (1) «Границы человѣка», говоритъ Гербартъ, «и безъ того довольно тѣсны. Онѣ лежатъ въ его положеніи на планетѣ, откуда нельзя обозрѣть величайшую связь природы. Онѣ лежатъ въ постепенномъ возникновеніи его знанія среди желаній и потребностей. Кратко, онѣ лежатъ всюду, только не въ особенномъ устройствѣ способности познанія. Человѣкъ и *безъ того* имѣетъ довольно основаній къ скромности» (2). Но тѣмъ не менѣе Кантъ правъ, если онъ запрещаетъ формы знанія переносить на бытіе; не составляя исключительной принадлежности человѣческой природы, онѣ также мало служатъ простымъ отраженіемъ внѣшняго предмета; онѣ *опредѣляются отношеніемъ, въ которомъ необходимо субъектъ стоитъ къ объекту, положеніемъ, какое наблюдатель занимаетъ въ мірѣ* по самому своему качеству наблюдателя. Потому-то онѣ составляютъ простой матеріалъ для познанія внѣшняго бытія; и дѣло науки, особаго спеціальнаго изслѣдованія, разрѣшить вопросъ: каковы должны быть дѣйствительныя опредѣленія бытія, чтобы формы опыта, возникающія изъ отношенія этого бытія къ субъекту, были именно таковы, а не иныя. Ошибка Канта состояла не въ томъ, что онъ данное въ опытѣ счелъ за простое явленіе, а въ томъ, что онъ не понялъ необходимости тотчасъ

(1) Allgem. Metaph. v. Herbart. I. 108—109.
(2) Ibid. I. 205.

«начать изслѣдованіе, *дабы опредѣлить сущее, какъ такое, какимъ оно должно быть, чтобы явленія выходили съ своей стороны такими и никакими иными*» (1). Кантъ сравнивалъ свою реформу въ философіи съ реформой Коперника въ астрономіи и утверждалъ, что прежнія неудачи при объясненіи знанія легко устраняются, какъ скоро вмѣсто того, чтобы предполагать прямую зависимость нашего созерцанія отъ предметовъ,—наоборотъ, предположимъ, что предметъ слѣдуетъ нашей способности созерцанія. Играя въ тоже самое сравненіе, Гербартъ могъ весьма остроумно отвѣчать на эту мысль такъ: «Это мнѣніе подобно тому, какъ еслибы кто ошибку въ восхожденіи и захожденіи солнца, которая, конечно, не можетъ лежать въ солнцѣ, хотѣлъ бы, въ противоположность тому, искать въ устройствѣ человѣческаго глаза. Глаза также мало виновны, какъ и солнце. *Не истинное явленія лежитъ въ положеніи наблюдателя въ отношеніи къ тому, что онъ долженъ наблюдать.* Что является въ этомъ отношеніи, требуетъ оправданія, и это оправданіе совершаетъ наука» (2).

Какъ скоро формы опыта признаны были слѣдствіемъ отношенія познающаго субъекта къ познаваемому объекту, необходимо было отрицать ихъ первоначальность и ихъ умозрительный характеръ. Если эти, такъ называемыя, формы различныхъ способностей познанія опредѣляются отношеніемъ субъекта къ объекту,—«положеніемъ наблюдателя», то онѣ не могутъ быть *готовыми формами, существующими изначала въ духѣ*, а должны имѣть исторію своего возникнове-

(1) Ibid. 1.380.

(2) Herbarts-Sämmtl. Werke, herausgeg. v. Hartenstein. I. B. 217—218.

нія. Онѣ не могутъ вмѣстѣ съ тѣмъ быть воззрѣніями или понятіями, чисто умозрительными, потому что такія чистыя воззрѣнія или понятія должны бы возникать исключительно изъ природы субъекта и не опредѣлялись бы отношеніемъ его къ объекту. Онѣ должны быть, слѣдовательно, созерцаніями или понятіями, *данными въ опытѣ*, хотя *и не чувственно данными*, не воспринятыми въ томъ смыслѣ, какъ воспринимается содержаніе знанія, т.е. ощущенія. Отрицаніе первоначальности и умозрительности категорій стояло, кромѣ того, и въ непосредственной связи съ основными воззрѣніями гербартовой системы. Будь категоріи дѣйствительно формами, лежащими въ духѣ a priori, ихъ нужно бы было или признать субъективными или непосредственно переносить на объектъ: переработка ихъ не имѣла бы смысла, и должна бы была быть признана просто невозможною. — Чтобы доказать существованіе въ духѣ a priori формъ познанія, Кантъ ссылался преимущественно на неминуемую необходимость этихъ формъ при познаніи и на особый характеръ сужденій, изъ нихъ развивающихся. Въ противоположность этому психологія должна была, по предположенію Гербарта, показать, какъ постепенно развивается то, что въ кантовой школѣ считалось за первоначальное, и какъ исторически-естественно возникаютъ въ душѣ тѣ общія положенія, въ которыхъ эта школа искала доказательствъ существованія a priori въ духѣ формъ воззрѣнія и мысли. Но Гербартъ не ограничивался такимъ строго психологическимъ опроверженіемъ мысли Канта о прирожденности формъ опыта. Ссылаясь между прочимъ на то, какъ невѣроятна сама по себѣ эта

мысль, (1) Гербартъ особенно подробно раскрываетъ два доказательства, которыя должны, по его мнѣнію, вполнѣ обнаружить ея несостоятельность. Первое состоитъ въ противорѣчіяхъ, которыя лежатъ въ формахъ опыта. Гербартъ, какъ увидимъ ниже, самъ старался развивать многія изъ этихъ противорѣчій. Но для несогласнаго съ нимъ, онъ ссылался на свидѣтельство о томъ исторіи философіи, наконецъ на самую систему Канта, «на ту темноту, въ которой теряется Кантово представленіе синтетическихъ основоположеній (2). Указывая на эти противорѣчія, Гербартъ даетъ понять, «какимъ плохимъ устройствомъ владѣли бы человѣческая чувственность и разсудокъ съ своими, такъ называемыми, формами созерцанія и мысли, если бы эти формы всюду были чѣмъ либо инымъ, кромѣ еще грубыхъ начатковъ пониманія даннаго, которые черезъ науку должны быть сполна переработаны и приведены въ совершеннѣйшій видъ» (3). Да и прямо невозможно, по его мнѣнію, противорѣчивость понятій согласить съ ихъ первоначальностію, врожденностію. «Если бы разсудокъ давалъ нашему опыту *свою* форму», говоритъ Гербартъ, «то эта форма должна бы, по крайней мѣрѣ, согласоваться сама съ собой. Безмятежно предавшись своимъ собственнымъ понятіямъ, разсудокъ вполнѣ понималъ бы самаго себя; и такъ какъ онъ, по утвержденію Канта, не можетъ найти въ вещахъ ничего инаго, кромѣ того, что онъ самъ вложилъ, то онъ не долженъ бы и при разсмотрѣніи этихъ вещей такъ запутываться и теряться, чтобы,

(1) Herbarts Sämmtl. Werke. 1. B. 259.
(2) Allgem. metaph. 1. Th. 82—83.
(3) Herbarts Sämmtl. Werk. I. B. Vorr. zur. I Ausg. 5.

при надлежащей внимательности, онъ не могъ бы вновь легко найти надежный путь. Его знаніе, конечно, не имѣло бы истины, но тѣмъ болѣе имѣло бы ясности. Оно касалось бы, правда, только явленія, однако иллюзія въ этихъ явленіяхъ должна бы была быть полной и не должна бы уничтожать сама себя (1). Менѣе опиралось на особенности гербартовой системы, а потому было прямѣе и рѣшительнѣе, другое доказательство Гербарта противъ врожденности формъ опыта. При ученіи объ умозрительномъ характерѣ пространства, времени, причинности и проч., необходимо предполагается, что онѣ не даны въ опытѣ. На это предположеніе и направляетъ Гербартъ самое сильное изъ своихъ возраженій. «Это предположеніе», говоритъ онъ, «очевидно ложно. Величина, форма и продолженіе нетолько даны, но даже точно наблюдаются и измѣряются. Ни нашъ произволъ, ни смѣна нашихъ состояній (за рѣдкими исключеніями) не препятствуютъ намъ замѣтить, что послѣ того, какъ мы мыслили себѣ вещи *иначе* чѣмъ доселѣ, наступаетъ потомъ необходимость *принимать* опять ихъ такъ, какъ онѣ *даются*. Какъ мы связаны теперь относительно формы и продолженія, также точно и относительно свойствъ. Правда, это вѣрно, что мы не видимъ, не чувствуемъ, не воспринимаемъ непосредственно истинной субстанціи золота и воды, но только чувственныя свойства этихъ предметовъ. Но то несправедливо, лучше сказать, очевидно—вовсе ложно, будто бы для насъ чрезъ данное не опредѣлено то, *какіе* признаки принадлежатъ золоту *и какіе* водѣ. Во всякомъ случаѣ золото и вода даны такъ, что

(1) Allgem. Metaph. v. Herb. I. Th. 82—83.

еще никто не считалъ воду за непрозрачную жидкость золотаго цвѣта, а золото за тяжелое, правда, но при этомъ прозрачное и свѣтлое, какъ вода, тѣло. Напротивъ того, естественная исторія, которая опредѣляетъ свойства вещей, есть совершенно эмпирическая наука; и опытъ предписываетъ, какіе признаки должны быть собраны *здѣсь*, какіе *тамъ*, для того, чтобы достигнуть знанія о дѣйствительныхъ субстанціяхъ. *Но гдѣ же лежитъ это предписаніе*? Мы уже сказали, что оно лежитъ *въ опытѣ*; не въ насъ, не въ разсудкѣ, не въ категоріяхъ, не въ какой либо метафизикѣ или критикѣ разума. Конечно, оно не лежитъ также въ отдѣльныхъ чувственныхъ ощущеніяхъ отдѣльныхъ признаковъ. *Но эта матерія опыта* вѣдь не есть цѣлый опытъ; опытъ имѣетъ также свои *данныя формы* (1).

И такъ формы опыта, правда, не воспринимаются чувственно; но онѣ и не первоначальны, не прирождены духу; онѣ постепенно развиваются въ духѣ съ необходимостію и должны быть признаны данными въ опытѣ. Для того, чтобы съ такимъ результатомъ приступить къ разрѣшенію существенныхъ вопросовъ о бытіи, необходимо, по мнѣнію Гербарта, предварительно со всею точностію опредѣлить, что разумѣетъ метафизика подъ тѣми понятіями «бытія», «реальности», для познанія которыхъ она должна воспользоваться формами опыта. Такое опредѣленіе Гербартъ считаетъ дѣломъ логическаго анализа, цѣль котораго должна состоять не въ измѣненіи понятія, а въ простомъ его разъясненіи, для предупрежденія всякой

(1) Allgem. Metaph. v. Herbart. I. Th. 381—382. См. о томъ же, Herbarts Sämmtl. Werk. I. B. 185—187. 258—259.

сбивчивости при изслѣдованіи (1). Этимъ совершенно законнымъ, съ перваго взгляда, требованіемъ Гербартъ пользуется, чтобы ввести въ систему тотъ, отличающій ее, взглядъ на бытіе, на который указали мы выше, и который лежитъ въ основѣ всѣхъ частныхъ выводовъ системы. Гербартово опредѣленіе бытія оказывается вовсе не номинальнымъ, или, какъ называетъ его Гербартъ, не аналитическимъ; оно, на оборотъ, составляется изъ такихъ признаковъ, которые, очевидно, синтетичны и потому могли бы быть развѣ результатомъ метафизическаго изслѣдованія, а никакъ не его началомъ.

Что такое бытіе по Гербарту? Краткій отвѣтъ на этотъ вопросъ заключается въ положеніи, что бытіе есть безусловная постановка вещи. Поясняя это положеніе, Гербартъ говоритъ, что такую безусловную постановку мы имѣемъ въ воспріятіяхъ. При недостаточномъ научномъ развитіи мы все, данное сполна, считаемъ за реальное, ставимъ какъ реальное. Впослѣдствіи, когда возбуждаются различныя сомнѣнія относительно предметнаго значенія различныхъ сторонъ даннаго, мы беремъ назадъ то, что *поставили какъ реальное*, но при этомъ не отрицаемъ вполнѣ притязаній даннаго на реальность. Мы только признаемъ, что реальное не можетъ быть мыслимо такъ, какъ оно дано; но все же данность остается безспорнымъ признакомъ реальности. Такимъ образомъ не все поставленное берется назадъ; нѣчто удерживается, считается необходимымъ. Это остающееся есть даже самое точное въ знаніи, точка опоры для знанія. «Не въ нашей силѣ», говоритъ Гербартъ объ

(1) Allgem. Metaph. II. Th. 62.

этой послѣдней основѣ знанія, «усилить авторитетъ опыта. Наука сдѣлалась бы только смѣшною, еслибы она стала пытаться придать точность опыту». Въ чемъ же состоитъ та сторона даннаго, которая не можетъ быть взята назадъ, необходимо удерживается и составляетъ послѣднее основаніе всякаго знанія? Или: что же такое осталось бы, если бы мы заподозрили не только ощущенія, но и формы опыта? Такъ какъ всякая опредѣленная качественность даннаго можетъ быть подвергнута сомнѣнію, то не можетъ остаться ничего, кромѣ *необходимости самой постановки*, то есть остается просто понятіе о чемъ то, чего постановка не можетъ быть взята назадъ, не можетъ быть уничтожена. Въ этомъ понятіи постановки, которая не можетъ быть уничтожена, не можетъ быть взята назадъ, мы и имѣемъ понятіе бытія. «*Если бы насъ спросили*», говоритъ Гербартъ, «*какъ должны мы это сдѣлать—нѣчто поставить какъ сущее, то отвѣтъ состоялъ бы въ томъ: поставьте такъ, какъ вы первоначально поставили ощущаемое. И не вмѣшивайте ничего, что могло бы разрушить этотъ родъ постановки*». Въ такомъ разъясненіи понятія о бытіи—аналитическимъ можно назвать развѣ лишь то общее соображеніе, что бытіе должно имѣть постановку, независимую отъ *произвола* ставящаго субъекта,— такую, которая не можетъ быть по волѣ субъекта даваема предмету и отнимаема у него. Но что такая безусловная постановка дана именно въ воспріятіи, это уже синтетическое опредѣленіе; имъ не разъясняется простой запросъ мысли, когда она останавливается на понятіи о бытіи, а предполагается уже нѣкоторое разрѣшеніе этого вопроса Но Гербартъ не останавливается даже и на этомъ.

Безусловная постановка, какъ разъясняется она на ощущеніи, имѣетъ, какъ мы видѣли, смыслъ постановки независимой отъ произвола субъекта,—такой, которая не можетъ со стороны субъекта быть взята назадъ. Но Гербартомъ она кромѣ того толкуется и въ предметномъ смыслѣ, въ смыслѣ *безусловной независимости вещи отъ чего бы то ни было*, безусловной ея самобытности; *изъ безусловно поставленнаго субъектомъ* реальное превращается въ *поставленное безусловное бытіе*. Затѣмъ отсюда дѣлаются выводы, которые должны также быть причислены къ аналитическимъ опредѣленіямъ реальнаго. По этимъ новымъ опредѣленіямъ, «качественность сущаго должна быть вполнѣ положительна или утвердительна безъ примѣси отрицанія», должна быть также «безусловно проста», «рѣшительно недоступна всѣмъ понятіямъ количества». Лишь число реальныхъ остается неопредѣленнымъ чрезъ понятіе бытія (1). Какъ бы ни смотрѣли на логическую состоятельность всѣхъ этихъ выводовъ, во всякомъ случаѣ должно быть признано безспорнымъ, что составившееся такимъ образомъ опредѣленіе бытія не есть только исходный пунктъ системы, но есть принципъ, которымъ предопредѣляется все дальнѣйшее ея развитіе.

Значеніе такого принципа обнаруживается тотчасъ. Приступая къ изслѣдованію важнѣйшихъ опытныхъ понятій, какъ матеріала для познанія сущаго, Гербартъ ближайшее доказательство ихъ неприложимости къ бытію въ ихъ первоначальномъ видѣ находитъ въ томъ, что они внутренно несостоятельны, противорѣчивы. Но раскрываемыя Гербартомъ про-

(1) Ibid. II. Th. 97. 102.

тиворѣчія, по крайней мѣрѣ, самыхъ основныхъ опытныхъ понятій дѣлаются тѣмъ прямѣе и очевиднѣе; тѣмъ менѣе представляется возможности къ разрѣшенію ихъ, чѣмъ глубже вводится въ изслѣдованіе установленное понятіе о бытіи.—Основныя опытныя понятія, которыя равно приложимы и должны быть необходимо приложимы ко всѣмъ предметамъ опыта, суть: понятіе вещи съ многими признаками и понятіе измѣненія. Почему нужно признать несостоятельнымъ первое понятіе? «Множество свойствъ», говоритъ Гербартъ, «не мирится съ единствомъ предмета. Кто хочетъ отвѣчать на вопросъ: что такое эта вещь, тотъ отвѣчаетъ суммой ея признаковъ по формулѣ: эта вещь есть a и b и c и d и e. Если бы захотѣли этотъ отвѣтъ понять въ буквальномъ смыслѣ, то онъ былъ бы нелѣпъ, потому что рѣчь была объ одномъ, слѣдовательно не о многомъ, что можно только собрать въ сумму, но не сплавить къ единству. Но отвѣтъ нужно понимать такъ, что вещь есть обладательница этихъ свойствъ и познается на нихъ. Но именно потому, что ее необходимо познавать на томъ, что она имѣетъ, а не на томъ, что она есть, неизбѣжно сознаться, что сама вещь, обладательница этихъ признаковъ, остается неизвѣстной». Приписаніе многихъ признаковъ одной вещи не только не даетъ познанія о ней, но есть вмѣстѣ съ тѣмъ прямое противорѣчіе: здѣсь единое (вещь) признается множественнымъ (совокупность признаковъ) ([1]). Понятно, что это послѣднее противорѣчіе дѣлается прямѣе и очевиднѣе, когда заранѣе признано, что качественность сущаго должна быть *безусловно простою*. Множество признаковъ, оче-

([1]) Herbarts Sämmtl. Werk. I. B. 177—178. 186.

видно, несоединимо съ *безусловною простотой качественности*, какъ понимаетъ ее гербартова философія (1). Почему несостоятельно понятіе измѣненія? Если вещь существуетъ то съ однимъ качествомъ, то съ другимъ, она перестаетъ быть тою же самою вещію, и на самомъ дѣлѣ мы имѣемъ здѣсь двѣ различныя вещи. Скажутъ ли, что при смѣнѣ признаковъ остается неизмѣнной субстанція вещи? Но вѣдь субстанція существуетъ для насъ только въ признакахъ: смѣнятся признаки, смѣнится и субстанція. Различать существенные (неизмѣнные) и случайные (измѣнчивые) признаки также невозможно: вѣдь качество сущаго признано безусловно простымъ (2). И въ этой второй основной метафизической проблеммѣ, очевидно, разрѣшается дѣло въ послѣдней инстанціи ссылкой на установленное понятіе о реальномъ, на его *безусловную простоту*. Проблемма вещи съ многими признаками и—измѣненія обнимаютъ весь міръ явленій. Другія проблеммы метафизики, напр. матеріи, «я», обнимаютъ лишь часть бытія и стоятъ въ зависимости отъ указанныхъ главныхъ (3). Что касается кантовыхъ формъ воспріятія, пространства и времени, а также и движенія, то отрицаніе въ реальномъ всякихъ количественныхъ опредѣленій само собою неизбѣжно вело къ отрицанію ихъ предметнаго значенія.

(1) Allgem. Metaph. II. Th. 118—119.

(2) Ibid. II. Th. 149—151.

(3) Въ матеріи мы имѣемъ, по Гербарту, двойное полное противорѣчіе: во первыхъ,—*конечной* величины, которая есть собраніе *безконечно-многихъ* частей; во вторыхъ,—какого то «нѣчто», которое мы представляемъ себѣ какъ реальное, хотя мы существующаго на самомъ дѣлѣ реальнаго (послѣднихъ частей) никогда не достигаемъ, на оборотъ—всегда остаемся привязаны къ случайной въ отношеніи къ реальному, ничтожной формѣ аггрегаціи; даже если мы предположимъ реальныя, то

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія истиннаго понятія о бытіи весь опытъ съ его самыми основными понятіями превращается въ призракъ. Должно ли поэтому отрицать всякую возможность дойти до дѣйствительнаго бытія путемъ размышленія о данномъ въ опытѣ? Мы выше видѣли, что Гербартъ осуждаетъ Канта за то, что онъ, понявъ явленіе какъ явленіе, не дѣлаетъ попытки опредѣлить путемъ разсмотрѣнія его истинное реальное. «Какъ дымъ указываетъ на огонь», прекрасно замѣчаетъ Гербартъ, «такъ призракъ указываетъ на бытіе; онъ не только указываетъ, но и вызываетъ насъ на то, чтобъ прослѣдить по немъ, гдѣ горитъ» (1). Основныя метафизическія понятія развиваются въ насъ необходимо: они, такъ сказать, насильно навязываются намъ отвнѣ; это уже доказываетъ, что они не могутъ быть безусловно отрицаемы, что они указываютъ на нѣчто дѣйствительное. Если ихъ въ ихъ непосредственномъ видѣ нельзя перенесть

все таки изъ нихъ мы никогда не можемъ дойти мысленно до того «нѣчто», которое является (Herbarts—Sammtl. Werk. I. B. 180). Противорѣчіе въ понятіи «я» состоитъ, по Гербарту, въ слѣдующемъ: На сколько «я» признается первоисточникомъ нашихъ въ высшей степени разнообразныхъ представленій, ему должно быть приписано множество опредѣленій: отсюда оно содержитъ въ себѣ тоже противорѣчіе, какъ и вообще вещь съ многими признаками; это противорѣчіе здѣсь еще усиливается, такъ какъ сознаніе требуетъ полнаго единства. Но есть и особое противорѣчіе въ «я». Что такое «я»? «Я» есть собственно то, что представляетъ себя. Но такъ какъ представляемое здѣсь тожественно съ представляющимъ, а сущность представляющаго состоитъ именно въ представленіи себя, то положеніе: «я представляетъ себя» можетъ значить только: «я представляетъ представляющее себя»; но и въ послѣднемъ предложеніи слово «себя» не можетъ значить ничего иного, кромѣ представленія самаго себя, а потому слѣдуетъ сказать, что «я» представляетъ себя, представляющаго себя, представляющимъ и т. д. въ безконечность. Мы имѣемъ здѣсь представленіе безъ представляемаго (Ibid. 192—193).

(1) Allgem. Metaph. 1. Th. 380.

на бытіе и въ тоже время нельзя вполнѣ отрицать, то остается преобразовать ихъ, сдѣлать ихъ не противорѣчивыми, а слѣдовательно и способными указывать на дѣйствительность. Гербартъ дѣйствительно старается переработать основныя понятія опыта при помощи даже особаго, имъ изобрѣтеннаго, метода отношеній. Результатъ этой переработки состоитъ въ томъ, что какъ проблемма вещи съ многими признаками, такъ и проблемма измѣненія, должны вести къ признанію многихъ реальныхъ, которыя существуютъ то вмѣстѣ, то не вмѣстѣ одно съ другимъ.—Нѣтъ никакой необходимости входить въ разъясненіе и разборъ того, какъ полученъ такой результатъ. Совершенно понятно, что, отрицая всякую множественность и измѣненіе *внутри* существъ, Гербартъ для объясненія опыта необходимо долженъ былъ признать, по крайней мѣрѣ, множественность реальныхъ и смѣну въ ихъ соединеніяхъ и раздѣленіяхъ. Несравненно важнѣе разъяснить, что именно слѣдуетъ разумѣть подъ «бытіемъ вмѣстѣ и не вмѣстѣ» реальныхъ. Если припомнимъ, что пространство, по мнѣнію Гербарта, не должно имѣть никакого предметнаго значенія, а потому не можетъ быть и рѣчи о внѣшнемъ сближеніи реальныхъ другъ съ другомъ или внѣшнемъ отдѣленіи ихъ другъ отъ друга; если затѣмъ—примемъ во вниманіе, что безусловно признанная неизмѣнность реальныхъ устраняетъ всякую мысль о внутреннемъ соединеніи между ними, то будетъ совершенно понятно, какъ трудно, на точкѣ зрѣнія Гербарта, объяснить это «бытіе вмѣстѣ или не вмѣстѣ» реальныхъ. А между тѣмъ въ смѣнѣ этого совокупнаго и раздѣленнаго существованія реальныхъ должно состоять по

Гербарту все истинное бываніе; къ ней слѣдовательно, въ существѣ дѣла, сводится все толкованіе призрака и всякое разъясненіе его происхожденія. Гербартъ хорошо понимаетъ, что, сообразно съ его собственнымъ понятіемъ о реальномъ «въ дѣйствительномъ бываніи, сущее не можетъ ни отступить отъ себя (дабы воспроизвесть различное отъ бытія бываніе), ни обнаружить себя (тогда оно было бы поставлено внѣ себя), ни являться (тогда оно приняло бы чуждый видъ). Все это было бы просто отчужденіемъ его самого отъ своего внутренняго; слѣдовательно происхожденіе этого отчужденія было бы внутреннимъ противорѣчіемъ.....Поэтому прочь отъ простыхъ качественностей!», восклицаетъ онъ. «Мы совершенно не можемъ ихъ касаться. Онѣ только посредственно могутъ стоять въ связи съ тѣмъ, что случается» (1). Ключъ къ разъясненію «бытія вмѣстѣ и—не вмѣстѣ» Гербартъ находитъ въ особомъ ученіи о такъ названныхъ имъ случайныхъ воззрѣніяхъ. По этому ученію должно быть признано, что сама по себѣ безусловно простая качественность сущаго можетъ быть въ мысли конструирована путемъ разнообразной комбинаціи различныхъ опредѣленій. Эти опредѣленія ни въ какомъ случаѣ не должны быть разсматриваемы какъ свойства, принадлежащія извѣстному реальному; реальное должно остаться безусловно простымъ по своей качественности. Но въ тоже время конструкція изъ разнообразныхъ опредѣленій должна въ своемъ результатѣ отвѣчать простому реальному, подобно тому, напримѣръ, какъ движенію, въ дѣйствительности остающемуся единымъ, отвѣчаетъ наша конструкція его изъ

(1) Ibid. II. Th. 162—163.

разнообразныхъ направленій по закону параллелограмма силъ, или напр. одной и той же простой линіи могутъ отвѣчать конструкціи ея по разнообразнымъ формуламъ, то какъ линіи треугольника, то какъ ординаты кривой и т. д. (1). Подобныя конструкціи разнообразныхъ опредѣленій, которыя должны отвѣчать простой качественности, называются у Гербарта случайными воззрѣніями. Переводя качественность реальныхъ существъ на случайныя воззрѣнія, мы можемъ предположить, что между опредѣленіями, входящими въ конструкцію двухъ реальныхъ существъ, могутъ встрѣтиться и такія, которыя относятся одно къ другому, какъ противоположныя, взаимно уничтожающія другъ друга. Напримѣръ, случайное воззрѣніе для реальнаго существа А можетъ быть $a+b+c$; а случайное воззрѣніе для существа Б можетъ быть $m+n-c$. Соединеніе такихъ двухъ случайныхъ воззрѣній должно было бы дать сумму опредѣленій, въ которой уже не встрѣчалось бы противоположныхъ, уничтожающихъ другъ друга, опредѣленій. Въ представленномъ примѣрѣ $A+B$ было бы равно $a+b+m+n$. Гербартъ не рѣшается утверждать, что такой результатъ вышелъ бы и изъ «бытія вмѣстѣ» этихъ двухъ реальныхъ. Качественность реальнаго должна быть совершенно проста и не разрушима, а потому здѣсь не можетъ быть и рѣчи объ отдѣленіи, а тѣмъ болѣе объ уничтоженіи въ ней чего либо. Но если реальныя не могутъ уничтожать вполнѣ или частію другъ друга, то отсюда не слѣдуетъ, чтобы ихъ противоположность (какъ выражается она въ случайныхъ воззрѣніяхъ) оставалась безъ всякаго значенія. По

(1) Ibid. II. Th. 110—116.

мнѣнію Гербарта, реальныя «должны въ этомъ случаѣ *отстаивать себя другъ противъ друга*; ихъ состояніе есть *сопротивленіе:* Мы могли бы», говоритъ Гербартъ, «также выразить при помощи чувственнаго сравненія то, что они дѣлаютъ. Они именно *давятъ* другъ друга». Однако онъ предостерегаетъ противъ слишкомъ чувственнаго представленія дѣла. «Здѣсь просто идетъ рѣчь», говоритъ онъ, «объ измѣненіи качественности, которое каждое (реальное) должно потерпѣть отъ другаго, но противъ котораго оно поддерживаетъ себя, оставаясь тѣмъ, что оно есть; самоподдержаніе уничтожаетъ помѣху такъ, что послѣдняя даже не наступаетъ» (1).—Въ бываніи такого рода будетъ существовать, очевидно, смѣна и разнообразіе: реальное должно оказывать сопротивленіе не всегда одному и тому же или однимъ и тѣмъ же реальнымъ, но поперемѣнно различнымъ, и въ отношеніи къ каждому изъ нихъ оно можетъ стоять въ противоположности совершенно особаго рода; соотвѣтственно этому и самоподдержанія его должны смѣняться и быть различны одно отъ другаго. Но смѣна и различіе не должны входить въ глубину сущаго. Поэтому Гербартъ все описанное имъ бываніе, на сколько оно включаетъ въ себѣ смѣну и разнообразіе, старается удалить отъ сущаго. «Для сущаго вовсе нѣтъ смѣны», говоритъ онъ въ своемъ введеніи въ метафизику, «а поэтому истинное бываніе для истинно—сущаго все равно, какъ если бы оно вовсе и не происходило» (2). «Это было бы совершеннѣйшимъ образцомъ ошибочнаго мнѣнія», говоритъ онъ не менѣе опредѣленно въ метафизикѣ,

(1) Ibid. II. Th. 169—171.

(2) Herbarts—Sämmtl. Werk. I. B. 265.

«если бы то, что называемъ мы бываніемъ, имѣло притязаніе на какое либо значеніе въ области сущаго» (1). Вся смѣна и разнообразіе бывания должны существовать лишь въ глазахъ зрителя: только когда «наблюдатель стоитъ на такой точкѣ зрѣнія, что онъ не знаетъ простыхъ качественностей, и самъ запутывается въ различныя реляціи А противъ В, С, Д и такъ далѣе, — ему остаются замѣтны самоподдержанія по ихъ своеобразности и отдѣльности, а не постоянное равенство ихъ происхожденія и ихъ результата» (2). Какъ же согласить признанную необходимость для реальныхъ оказывать сопротивленіе другъ другу съ отстраненіемъ отъ нихъ всякой измѣнчивости и разнообразія бывания? Повидимому, Гербартъ представлялъ себѣ дѣло такъ: сущее всегда должно остаться неизмѣннымъ даже и тогда, когда являются условія, готовыя измѣнить его. Въ послѣднемъ случаѣ, чтобы остаться неизмѣннымъ, оно должно отстаивать свое бытіе извѣстнымъ, опредѣленнымъ образомъ, соотвѣтственно опредѣленному способу помѣхи, ему грозящей. Но это отстаиваніе бытія не должно само быть его измѣненіемъ: прямо наоборотъ, оно есть непрерывное восполненіе того, что должно бы быть въ существѣ нарушено, или—точнѣе—оно есть простое предупрежденіе помѣхи, непрерывное поддержаніе своего тожества при смѣнныхъ условіяхъ, готовыхъ нарушить его. Реальное, въ каждый моментъ, повидимому, измѣняющееся, именно благодаря этому кажущемуся измѣненію, остается вѣчно тожественнымъ съ собою при постоянно гро-

(1) Allgem. Metaph. II. Th. 172.
(2) Ibid. II. Th. 176.

зящихъ ему помѣхою условіяхъ.—Изъ этого общаго ученія объ истинномъ бываніи не можетъ составлять исключенія и психическая жизнь. Между реальными различнаго рода существуютъ и такія, самоподдержанія которыхъ выражаются въ ощущеніяхъ. Такія реальныя суть души. Изъ ощущеній, подъ разнообразными условіями, развиваются другія явленія душевной жизни также въ качествѣ разнообразныхъ самоподдержаній души противъ разнообразныхъ угрожающихъ ей помѣхъ. Такъ постепенно развивается и усложняется душевная жизнь.

Основныя опытныя понятія все таки указываютъ на нѣкоторое истинное бываніе, на смѣну «бытія вмѣстѣ и не вмѣстѣ» реальныхъ, и къ ней возводятся. Совершенно иное разъясненіе должны получить кантовы формы чувственности. Правда, и въ нихъ могутъ быть указаны рѣзкія противорѣчія; но нѣтъ ни малѣйшей потребности такъ переработывать ихъ въ мысли, чтобъ онѣ сдѣлались пригодными опредѣленіями дѣйствительности, такъ какъ онѣ, по мнѣнію Гербарта, «очевидно, ничто,—пустыя формы соединенія (въ воспріятіи субъекта) реальнаго или того, что считается за реальное» (1). Гербартъ относитъ ихъ также, какъ и движеніе, къ области такъ названнаго имъ объективнаго призрака, т. е. къ области такихъ опредѣленій, которыя не имѣютъ никакого предметнаго значенія, не могутъ быть предикатами ни бытія, ни истиннаго бываніе, но также мало происходятъ отъ какихъ либо особыхъ, чисто случайныхъ условій; они просто зависятъ отъ соединенія въ душѣ зрителя образовъ многихъ реальныхъ. Такъ какъ истинное

(1) Ibid. II. Th. 188–189.

бываніе состоитъ въ смѣнѣ «бытія вмѣстѣ и не вмѣстѣ» реальныхъ, то эти формы должны быть разъяснены изъ условій отраженія въ духѣ этой смѣны. Чтобъ объяснить смѣну явленій, мы должны признать смѣну въ «бытіи существъ вмѣстѣ и не вмѣстѣ». «Но здѣсь», говоритъ Гербартъ, «очевидно есть» «ранѣе» и «позднѣе», «правда, не какъ предикаты реальныхъ существъ, но какъ предикаты ихъ общенія, которое то должно существовать, то быть расторгнуто». Такимъ образомъ время непосредственно связано съ отраженіемъ въ душѣ смѣны. Въ ней же, правда, предполагается уже и пространство и движеніе. Но «наши выработанныя представленія о пространствѣ», думаетъ Гербартъ, «такъ крѣпко связаны съ міромъ призрака, что мы должны опасаться перемѣшать призракъ и бытіе, если бы мы захотѣли отважиться прямо утверждать, что то вхожденіе и ухожденіе субстанцій (т. е. смѣна ихъ бытія вмѣстѣ и не вмѣстѣ) есть такое же движеніе, какъ движеніе тѣлъ около насъ» (1). Эмпирическое пространство, т. е. пространство въ томъ видѣ, какъ оно дано намъ въ нашемъ зрѣломъ и развитомъ опытѣ, не есть столь же необходимое условіе для отраженія въ духѣ бываніе, какъ необходимо время. Дѣйствительно необходимые для того пространственные элементы должны быть проще, менѣе сложны. И Гербартъ дѣлаетъ попытку конструировать, независимо отъ опыта, чисто a priori, интеллигибельное, какъ онъ называетъ его, пространство, то есть тѣ пространственныя формы, которыя безусловно необходимы при размышленіи о смѣнѣ «бытія вмѣстѣ и не вмѣстѣ» реальныхъ. Впрочемъ эта кон-

(1) Ibid. II. Th. 160. 198.

струкція пространства нашла въ Тренделенбургѣ такого мѣткаго и основательнаго критика (1), что въ наше время развѣ крайніе приверженцы Гербартовой философіи рѣшились бы утверждать, что эта конструкція дѣйствительно происходитъ чисто умозрительно и что она достигаетъ своей цѣли. А потому здѣсь было бы совершенно излишне описывать ее.

Таковы существенныя черты міровоззрѣнія Гербарта. Намъ остается сказать нѣсколько словъ объ идеальной сторонѣ этого міровоззрѣнія

Вопросъ объ идеальномъ смыслѣ бытія плохо мирится съ гербартовой метафизикой, и именно по двумъ причинамъ. Во первыхъ, она не даетъ надлежащаго значенія процессу, который необходимъ, какъ скоро признается, что сущее должно выполнить идеальную задачу; во вторыхъ, мысль, главный дѣятель въ области идеальнаго, здѣсь получаетъ совершенно второстепенное значеніе; ея явленія признаются лишь въ качествѣ самоподдержаній реальныхъ самихъ въ себѣ. Равно также съ основаніями этой системы нельзя согласить и мысли объ единомъ безусловномъ первооснованіи бытія, отъ котораго зависѣло бы существованіе и связь съ цѣлымъ всякаго отдѣльнаго, частнаго бытія. Какъ скоро эта система безусловную постановку превратила въ постановку безусловнаго, она должна была каждое отдѣльное реальное признавать безусловно независимымъ и самостоятельнымъ. Тѣмъ не менѣе Гербартъ, какъ оказывается изъ частныхъ замѣчаній, разбросанныхъ по его сочиненіямъ, ни какъ не отрицаетъ ни понятія цѣли, ни понятія божества. «Кто конечныя причины», говоритъ онъ, «счи-

(1) Logisch. Unters. v. Trendel. 1. 187—196.

таетъ вытѣсненными чрезъ причины дѣйствующія, тотъ заблуждается столько же, сколько и тотъ, кто хочетъ чрезъ конечныя причины сдѣлать излишнимъ изслѣдованіе дѣйствующихъ причинъ» (1). Понятіе цѣлесообразности, хотя очевидно противорѣчащее системѣ, Гербартъ однако считаетъ, повидимому, такъ прочнымъ, что на немъ даже хочетъ обосновать признаніе божества, которое, конечно, здѣсь вводится не какъ творческое начало, но только какъ разумнѣйшее и преимущественнѣйшее изъ существъ. Гербартъ допускаетъ даже благодѣтельное вліяніе своего божества на другія реальныя, хотя остается вовсе непонятнымъ, какъ онъ могъ бы согласить это съ своимъ взглядомъ на безусловную самостоятельность реальныхъ и на отношенія ихъ другъ къ другу. Справедливость требуетъ впрочемъ замѣтить, что точное познаніе о предметахъ такого рода Гербартъ считалъ лежащимъ за предѣлами доступной для человѣка области знанія. «Есть», говоритъ онъ, въ заключеніе своей метафизики, «еще безконечно высшая сфера нашего незнанія, сфера высшей духовной природы. Она надъ нами; но пропасть пустаго фантазерства открывается возлѣ насъ, какъ скоро мы нарочито не запретимъ себѣ углубляться въ нее своимъ воображеніемъ. Поэтому поле практическихъ идей остается за вѣрой. А метафизика испытываетъ свои силы надъ видимой природой, отъ которой, какъ она давно знаетъ, предстоитъ ей подтвержденіе или опроверженіе» (2).

Изъ этого обзора существенныхъ пунктовъ гербартовой философіи видно, какъ незначительно то зна-

(1) Herbarts—Sämmtl. Werk. I. B. 6.
(2) Allg. Metaph. II. Th. 679.

ніе о реальномъ, которое она считаетъ возможнымъ для человѣка. Ощущеніе научаетъ насъ, что существуетъ независимое отъ нашей мысли бытіе. Чисто аналитически изъ понятія о реальномъ мы можемъ получить нѣкоторыя формальныя свѣдѣнія о бытіи, напр., что его качественность должна быть положительна, безусловно проста и пр. Но на вопросъ: что-же такое эта качественность, это содержаніе сущаго само въ себѣ,—мы, очевидно, ни откуда не можемъ получить отвѣта. Понятно, что для всѣхъ формъ опыта, которыя указываютъ лишь на «бытіе реальныхъ вмѣстѣ и не вмѣстѣ», остается она вполнѣ не доступной. Ея оставалось бы поэтому искать въ матеріалѣ опыта, въ ощущеніяхъ. Но они не могутъ пособить здѣсь уже потому, что, какъ самоподдержанія души, они субъективны по самой своей природѣ и ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть признаваемы за отображенія чего либо внѣшняго (1). Да и кромѣ того, всѣ данныя въ воспріятіи свойства вещей релятивны. «Тѣло имѣетъ краску, но лишь подъ условіемъ свѣта. Чѣмъ же будетъ это свойство въ темнотѣ? Тѣло звучитъ, но лишь подъ условіемъ существованія воздуха; чѣмъ же будетъ это свойство въ безвоздушномъ пространствѣ? Тѣло тяжело, но только на землѣ; на солнцѣ его тяжесть была бы болѣе; въ безконечномъ, пустомъ пространствѣ она вовсе не существовала бы» (2). Вмѣстѣ съ качественностію и истиннымъ содержаніемъ бытія, на точкѣ зрѣнія гербартовой философіи, должно было быть потеряно для знанія и дѣйствительное бываніе, такъ какъ оно, по взгляду

(1) Ibid. II. Th. 407—408.
(2) Herbarts—Sämmtl. Werk. I. B. 177.

этой философіи, тѣмъ именно и отличается отъ призрачнаго, что находитъ свою основу въ разнообразной противоположности качественностей въ отношеніи ихъ другъ къ другу (1). Какъ же оно въ какомъ бы то ни было опредѣленномъ случаѣ могло бы быть вполнѣ понято мыслію, когда остаются совершенно неизвѣстными сами качественности? На долю собственно опытнаго знанія остается прежде всего множественность сущаго, въ которой одинаково завѣряютъ насъ насильно навязываемыя намъ опытомъ понятія— какъ вещисъ многими признаками, такъ и—измѣненія. За тѣмъ существенное дѣло опыта состоитъ въ томъ, чтобъ дать свѣдѣнія объ отношеніяхъ реальныхъ другъ къ другу. Но здѣсь опытъ можетъ указать только, есть или нѣтъ въ томъ или другомъ данномъ случаѣ связь между реальными, существуютъ они вмѣстѣ или раздѣльно, тогда какъ качественная сторона «бытія вмѣстѣ или не вмѣстѣ», зависящая отъ содержанія реальныхъ, какъ мы видѣли, падаетъ по ту сторону знанія. Все существенное, что познаетъ знаніе, состоитъ такимъ образомъ въ реляціяхъ. Но такого знанія, по мнѣнію Гербарта, совершенно достаточно для цѣлей обыкновенной жизни и даже цѣлей опытной науки. «Мы живемъ въ реляціяхъ», говоритъ Гербартъ, «и не нуждаемся ни въ чемъ болѣе. Единственно метафизикъ усматриваетъ, какъ далеко лежитъ собственное реальное и истинное бываніе отъ нашего обыкновеннаго круга мыслей. Но и ему также ничего инаго не дано, кромѣ того, что представляется всѣмъ; только забота о томъ, чтобъ не перемѣшать абсолютной и релятивной по-

(1) Allgem. Metaph. II. Th. 196.

зицій, побуждаетъ его—истинныя существа вмѣстѣ съ истинными причинными отношеніями поставить позади явленій на большемъ отдаленіи, чѣмъ это обычно дѣлается» (1).

Наукѣ свойственно смотрѣть на всякую формацію, даже такую, которая всегда является предъ нашимъ сознаніемъ уже въ готовомъ видѣ, какъ на результатъ, происшедшій изъ взаимодѣйствія болѣе первоначальныхъ элементовъ. Наука должна признавать дѣйствительно первоначальнымъ лишь то, что носитъ на себѣ какіе либо особые очевидные слѣды своей первичности. Поэтому, если гербартова философія отказывается признать первоначальность такъ называемыхъ формъ опыта, если она ставитъ на видъ тѣ черты ихъ, которыя доказываютъ очевидный производный характеръ, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ изъ нихъ; если наконецъ она сама дѣлаетъ (пусть и неудачную) попытку—какъ психологически разъяснить происхожденіе этихъ формъ, такъ метафизически оправдать ихъ производность; то этого нельзя не признать совершенно согласнымъ съ дѣйствительными интересами знанія, а потому нельзя не поставить въ заслугу этой философіи.—Наукѣ свойственно—затѣмъ—стараться понять всѣ общія формы какъ такія формы, которыя стоятъ во внутренней связи съ бытіемъ, существующимъ въ нихъ, а не смотрѣть на нихъ, какъ на случайное прибавленіе къ бытію, отвнѣ навязанное ему и на самомъ дѣлѣ вполнѣ ему чуждое. Наукѣ свойственно поэтому стремиться и формы опыта понять какъ такія формы, которыя опредѣ-

(1) Ibid. II. Th. 411—415.

ляются самымъ понятіемъ опыта, которыя составляютъ разумно—необходимую принадлежность процесса знанія, а не смотрѣть на нихъ какъ на случайное добавленіе къ его содержанію или какъ на особый, необъяснимый далѣе, механизмъ, которымъ природа произвольно и безъ всякой нужды снабдила нашу познавательную дѣятельность. Потому, если философія Гербарта признаетъ формы опыта естественнымъ и необходимымъ слѣдствіемъ отраженія бытія въ познающемъ субъектѣ, если она дѣлаетъ попытку разъяснить ихъ именно въ этомъ смыслѣ; то это опять нужно признать совершенно согласнымъ съ дѣйствительнымъ научнымъ интересомъ, хотя бы и нельзя было счесть самое разъясненіе ея совершенно удавшимся. Въ обоихъ случаяхъ истинная заслуга Гербарта состоитъ въ указаніи на то, что Кантъ слишкомъ поспѣшилъ поставить предѣлъ критическому изслѣдованію, что научная критика элементовъ познанія не только можетъ, но и должна идти далѣе.

Гербартова философія имѣетъ еще и другое, хотя не столь важное, значеніе въ философской наукѣ новаго времени. Она напомнила о тѣхъ противорѣчіяхъ, которыя съ различныхъ сторонъ врываются въ созерцанія и понятія, глубоко коренящіяся въ опытѣ, а потому, повидимому, наиболѣе надежныя. Большая часть этихъ противорѣчій была открыта не Гербартомъ. И Гербартъ самъ хорошо сознавалъ это и охотно уступалъ здѣсь первенство Элеатамъ и Платону, а отчасти и Фихте (старшему) ([1]). Онъ самъ придалъ лишь нѣкоторымъ изъ нихъ особый оттѣнокъ съ точки зрѣ-

([1]) Herbarts—Sämmtl. Werk. I. B. 7. 174.

нія своего понятія о бытіи, которое нельзя признать вѣрнымъ. Но въ заслугу ему мы ставимъ вовсе не это измѣненіе, а просто то, что онъ выдвинулъ вновь въ сознаніи новаго времени эти остающіяся нерѣшеными противорѣчія, указалъ въ нихъ задачу для изслѣдованія, требовалъ, чтобъ міровоззрѣніе, которое хочетъ дѣйствительно уразумѣть бытіе, не забывало о нихъ, но давало на нихъ отчетливые отвѣты. Объ эти противорѣчія всего скорѣе разбиваются ходячія представленія о бытіи; при ихъ помощи живѣе возбуждаются въ сознаніи самыя важнѣйшія проблеммы бытія. И съ этой стороны нужно даже сожалѣть, что важнѣйшія произведенія Гербарта мало читаются въ наше время. Указать въ разрѣшеніи противорѣчій необходимую задачу для философскаго изслѣдованія, живѣе пробудить нетерпимость мысли въ отношеніи къ противорѣчіямъ, это было особенно важно въ то время, когда въ господствующей философіи (гегелевой) противорѣчіе объявлено было закономъ понятія, нераздѣльнымъ отъ его природы, а вмѣстѣ живымъ нервомъ всякаго истиннаго философствованія, а равно и всякаго движенія внутри бытія.

Что сказать о самой сущности Гербартова міровоззрѣнія?—Оно выходитъ, какъ мы видѣли, изъ положенія о безусловной простотѣ реальнаго, которая дѣлаетъ его чуждымъ всякихъ количественныхъ отношеній, не способнымъ ни къ какой внутренней перемѣнѣ. Прямо противорѣчащимъ такому понятію является бытіе по свидѣтельству всего нашего опыта. И потому существенная задача гербартовой философіи должна была состоять въ томъ, чтобъ согласить опытъ съ поставленнымъ во главѣ системы понятіемъ

о бытіи, разъяснить данное въ опытѣ разнообразіе свойствъ предметовъ и измѣненія ихъ, не перенося это разнообразіе и эти измѣненія внутрь самого реальнаго. Намъ предстоитъ теперь разъяснить, разрѣшена ли системой Гербарта эта задача?

«Въ единомъ невозможно никакое множество опредѣленій». На основаніи этого положенія, отрицается въ Гербартовой философіи право приписывать одной вещи многіе признаки. Но какъ объяснить въ такомъ случаѣ существованіе множества представленій въ единомъ «я»? Вопросъ не разрѣшится, если мы примемъ, что, для порожденія извѣстнаго числа представленій, душа должна находиться въ соединеніи съ столь же многими реальными. Множество представленій, хотя бы и возникающихъ вслѣдствіе соединенія души съ многими реальными, не перестаетъ въ то же время быть дѣйствительною принадлежностію одной и той же души,—единаго, безусловно-простаго, чуждаго всякихъ количественныхъ отношеній реальнаго. Сказать ли, что это множество относится только къ явленію, что слѣдовательно здѣсь мы имѣемъ лишь призракъ множества? Но этотъ призракъ все таки *существуетъ для души*, и она можетъ получить представленіе о множествѣ не иначе, какъ *собирая множество представленій къ единству сознанія*; представленіе множества необходимо предполагаетъ множество представленій. Тоже еще яснѣе прилагается къ измѣненію. Въ душѣ происходитъ смѣна представленій. Отнесемъ ли эту смѣну къ явленію? Но явленіе смѣны опять невозможно безъ череды измѣненій, *существующей*, по крайней мѣрѣ, *въ представленіи*, и представленіе смѣны необходимо предполагаетъ смѣ-

ну представленій. О созерцаемой нами смѣнѣ событій во внѣшнемъ мірѣ можно, по крайней мѣрѣ, утверждать, что она не есть смѣна внѣшняя, дѣйствительная, а есть только представленіе смѣны, существующее въ нашей душѣ. Но, какъ событіе внутреннее, она не перестаетъ быть смѣной образовъ, а потому дѣйствительной (хотя и не внѣшней, а только внутри насъ происходящей) смѣной. Отрицая смѣну, мы можемъ сказать лишь, что она существуетъ только для зрителя, но оттого не престаетъ она быть чередой представленій въ самомъ зрителѣ. И такъ, съ точки зрѣнія философіи Гербарта, нельзя объяснить фактически существующую душевную жизнь съ ея множествомъ представленій и съ ея измѣненіями.

Опытъ заставляетъ насъ необходимо мыслить нѣкоторое бываніе и во внѣшней природѣ. Въ чемъ можетъ состоять это бываніе, чтобы оно не разрушало гербартова понятія о сущемъ? Оно есть череда «бытія вмѣстѣ и не вмѣстѣ» существъ. Но что такое это «бытіе вмѣстѣ» для существъ, не подлежащихъ пространству, не имѣющихъ движенія? При такихъ условіяхъ оно можетъ быть только чѣмъ нибудь *внутри* самыхъ существъ, и смѣна «бытія вмѣстѣ и не вмѣстѣ» можетъ быть, слѣдовательно, только смѣной внутреннихъ состояній; но, въ такомъ случаѣ, она будетъ прямо противорѣчить гербартову понятію о бытіи.—По Гербарту «бытіе вмѣстѣ» должно слагаться изъ угрозы помѣхи или разрушенія, съ одной стороны, и изъ самоподдержанія, которое предупреждаетъ предстоящее разрушеніе, съ другой. Но какой смыслъ имѣетъ угроза разрушенія для реальнаго, если ни одно реальное не можетъ испытать дѣйствія другаго? И по-

томъ,—какимъ образомъ угроза можетъ сдѣлаться причиной самоподдержанія *прежде, чѣмъ она произвела какое либо дѣйствіе*, т. е. вовсе не существуя для реальнаго, на которое она направлена? Чтобы за предполагаемой угрозой послѣдовало самоподдержаніе, чтобъ угроза сдѣлалась поводомъ къ самоподдержанію, для этого необходимо, чтобъ такъ или иначе она сдѣлалась ощутительна для реальнаго, противъ котораго она направлена, а потому она не можетъ существовать только сама по себѣ, въ полной изолированности отъ этого реальнаго, но должна *существовать для послѣдняго*,- должна *сдѣлаться*, какимъ либо образомъ, *бытіемъ внутри послѣдняго*. Но это не мыслимо безъ измѣненія въ послѣднемъ. Пойдемъ далѣе. Какъ возможны различныя самоподдержанія безъ измѣненія въ самомъ сущемъ? Различія въ нихъ, отвѣчаетъ Гербартова система, суть только явленія, дѣйствительно же сущее остается неизмѣннымъ; такъ какъ самоподдержаніе есть просто утвержденіе бытія противъ угрозы разрушенія, то оно имѣетъ цѣлію и можетъ давать въ результатѣ только тоже, что существовало до него. Пусть такъ. Допустимъ, кромѣ того, что и угроза не можетъ быть ничѣмъ дѣйствительнымъ, ни въ отношеніи къ угрожающему, ни въ отношеніи къ угрожаемому, такъ какъ иначе она была бы измѣненіемъ въ ихъ бытіи. Но тогда отъ угрозъ и самоподдержаній остается, очевидно, только безпрепятственное, неизмѣнное, вѣчно себѣ равное продолженіе существованія. Какъ же возможно въ такомъ случаѣ объяснить смѣну? Существуя даже лишь для зрителя, она все таки требуетъ, для своего объясненія, нѣкотораго измѣненія во внѣ, какъ скоро она не при-

знается чистымъ порожденіемъ самого духа. Для того, чтобъ она имѣла свое основаніе въ бытіи, недостаточно признать, что качественности существъ могутъ быть противоположны одна другой въ извѣстныхъ отношеніяхъ; неизмѣнныя качественности сущаго остаются *всегда одинаково* противоположны другъ другу, и потому *смѣну въ явленіи*—изъ нихъ однихъ объяснить нельзя. Необходимо присоединить нѣкоторое обстоятельство, *также существующее внѣ зрителя*, которое заставляетъ его—то имѣть, то не имѣть въ сознаніи результаты извѣстной противоположности, и результаты одной противоположности смѣнять результатами другой. Этого то обстоятельства, которому должно отвѣчать гербартово «вмѣстѣ и не вмѣстѣ» существъ и не можетъ опредѣлить ясно гербартова система, потому что оно необходимо влечетъ къ признанію *измѣненій въ самомъ реальномъ*, что противорѣчитъ ея принципу.

По взгляду Гербарта, «бытіе вмѣстѣ» существъ случайно для нихъ, не опредѣляется ихъ понятіемъ, и только опытъ заставляетъ насъ признать, что реальныя существуютъ вмѣстѣ. Тѣмъ не менѣе такое «бытіе вмѣстѣ» составляетъ неоспоримую истину. Отсюда вопросъ: почему же существуетъ оно? Что служитъ побудомъ для реальныхъ быть вмѣстѣ? Вынуждаемые опытомъ, мы должны признать за фактъ «бытіе вмѣстѣ» реальныхъ, но отсюда не дѣлается для насъ понятнѣе его причина. Если ни въ понятіи реальнаго, ни въ неизвѣстныхъ качественностяхъ существъ не можетъ быть основанія для ихъ совокупнаго существованія; если, съ другой стороны, безусловная независимость каждаго реальнаго не до-

пускаетъ предположенія объ иной силѣ, господствующей надъ реальными и заставляющей ихъ быть вмѣстѣ; то дѣлается не только непонятнымъ, но прямо невозможнымъ ихъ соединеніе одного съ другимъ. Во всякомъ случаѣ, «бытіе вмѣстѣ» предполагаетъ нѣкотораго рода связь между ними; но какъ возможна, какая бы то ни была, связь между реальными при безусловной независимости ихъ другъ отъ друга, при безусловной замкнутости каждаго изъ нихъ въ самомъ себѣ? Такимъ образомъ, всякое бываніе, съ гербартовой точки зрѣнія, просто невозможно.

Очевидно, гербартова философія не могла объяснить явленія, не измѣнивъ своему понятію о реальномъ, слѣдовательно не могла разрѣшить своей существенной задачи.

б. Школа Гербарта. Дробишъ.

Гербартова философія долго не находила себѣ послѣдователей. Только въ тридцатыхъ годахъ, когда начался и сталъ усиливаться расколъ въ гегелевой школѣ, философія Гербарта начала обращать на себя все болѣе и болѣе вниманія. «Лавры его (гербартовой) школы, писалъ Ердманъ, начали зеленѣть впервые на могилѣ Гегеля» (1). Съ того времени до шестидесятыхъ годовъ почти непрерывно продолжался періодъ ея процвѣтанія. Въ 1856 году Тренделенбургъ трактовалъ о ней, какъ о философіи, обсужденіе которой важно по тому вліянію, которое она имѣла въ то время (2). Около того же времени (1855 г.)

(1) Zeitschr. für Philos. u. s. w. v. Fichte. B. XXI. S. 224

(2) Bericht der Königlich. Preuss. Academie d. Wissensch. 1856 j. Febr. 88.

Штрумпель, одинъ изъ ревностныхъ послѣдователей Гербарта, могъ утѣшаться, что уже «мѣсто гербартовой философіи начало измѣняться; внимательность къ ней возрастала; изъявленія уваженія къ ней умножались; число ея друзей и открытыхъ защитниковъ въ сочиненіяхъ, по университетамъ и школамъ, увеличивалось, и, воспитанное въ тиши, вліяніе нашихъ (гербартовыхъ) понятій и воззрѣній сдѣлалось такъ замѣтнымъ въ различныхъ областяхъ, что никто болѣе не отвергнетъ, что гербартовы воззрѣнія теперь производятъ не малое вліяніе теоретическаго и практическаго рода». (1) Въ наше время, какъ кажется, система Гербарта не пріобрѣтаетъ себѣ новыхъ послѣдователей; можно встрѣчать случаи даже того, что ученые, принадлежавшіе къ философской школѣ Гербарта, оставляютъ ее или по крайней мѣрѣ отказываются отъ того или другаго изъ предположеній гербартовой системы.

Школа Гербарта ни въ какомъ случаѣ не показала той жизни, какая досталась въ удѣлъ школѣ Гегеля. Правда, и послѣдователи Гербарта допускаютъ нѣкоторыя и даже не незначительныя измѣненія въ принятой ими системѣ. Но поводомъ къ этимъ измѣненіямъ здѣсь всегда были не возникавшія въ средѣ самой школы стремленія къ болѣе послѣдовательному и болѣе строгому развитію ея принциповъ, а нападенія на нее ея противниковъ. Противники гербартовой системы часто успѣвали съ такою очевидностію представлять несостоятельность различныхъ мнѣній этой системы, что необходимо вызывали ея защитниковъ на тѣ или другія уступки относительно наи-

(1) Zeitschr. v. Fichte. XXVII. B, 2.

болѣе характеристическихъ ея положеній. Исходя изъ такихъ чисто отрицательныхъ мотивовъ, измѣненія, вносимыя въ Гербартову систему, естественно не были послѣдовательнымъ развитіемъ принятаго принципа, даже часто не опредѣлялись какой либо одной точкой зрѣнія; по большей части они касались частностей, и у различныхъ лицъ были различны: каждый уступалъ то, что считалъ себя вынужденнымъ уступить и что, какъ онъ думалъ, можетъ быть уступлено безъ противорѣчія основнымъ принципамъ системы. Очевидно, такія измѣненія не могли имѣть никакого существеннаго значенія въ развитіи гербартовой системы, немогли также имѣть какого либо существеннаго значенія и вообще въ наукѣ. Тѣмъ не менѣе ознакомленіе съ ними не вовсе лишено всякаго интереса. Оно можетъ разъяснить, къ какимъ уступкамъ чувствуетъ себя вынужденной гербартова философія въ позднѣйшее время. Съ этою именно цѣлію мы хотимъ указать на важнѣйшія измѣненія, какія допускаетъ въ гербартовой системѣ безспорно лучшій и замѣчательнѣйшій изъ ея представителей Дробишъ. Они могутъ вмѣстѣ съ тѣмъ служить и образцомъ другихъ подобныхъ отступленій.

Самое важное отступленіе отъ системы Гербарта, какое дѣлаетъ Дробишъ, состоитъ въ томъ, что онъ придаетъ болѣе существенное, а вмѣстѣ съ тѣмъ и предметное значеніе самой связи, какая существуетъ между реальными.

Дробишъ выходитъ изъ того положенія, что «связь реальныхъ столь же необходимая мысль, какъ и мысль объ ихъ самостоятельномъ бытіи въ себѣ. Чтобы быть понятымъ, данное *одинаково сильно* тре-

буетъ *того и другаго*» (1) А между тѣмъ, по взгляду Гербарта, міръ сущаго распадается на множество изолированныхъ другъ отъ друга существъ, связь которыхъ, правда, предполагается (въ формѣ смѣны бытія вмѣстѣ и не вмѣстѣ реальныхъ) для объясненія даннаго, но сама остается неразъясненною. Она даже и не можетъ быть понята, какъ скоро реальныя по самой природѣ своей признаются замкнутыми другъ для друга. Такимъ образомъ совершенно необходимая мысль о связи между реальными не получаетъ въ системѣ Гербарта надлежащаго разъясненія. Устраняя эту трудность, Дробишъ хочетъ связь существъ сдѣлать такою же неизмѣнною принадлежностію реальныхъ, какъ и ихъ самостоятельность въ отношеніи другъ къ другу. «*Всѣ существа,*» говоритъ онъ, «*стоятъ въ первоначальной связи, всѣ стоятъ другъ съ другомъ въ непосредственныхъ или посредственныхъ, хотя бы еще отдаленныхъ, дѣйствительныхъ отношеніяхъ, и все измѣненіе въ мірѣ означаетъ только превращеніе болѣе отдаленныхъ отношеній на ближайшія, посредственныхъ на непосредственныя, а равно и, наоборотъ—послѣднихъ на первыя*» (2).—Дѣлаясь такою существенною принадлежностію реальныхъ, связь между ними естественно должна получить предметное значеніе. Дробишъ хочетъ только, чтобъ съ такой связью ни въ какомъ случаѣ не уничтожалась самостоятельность реальныхъ. Реальныя, по его взгляду, не должны исчезать въ одной субстанціи, какъ несамостоятельныя ея modi; они должны удерживать всю свою самостоятельность; они,—

(1) Zeitschrift v. Fichte. B. XXI. 25.

(2) Ibid. B. XIII. 96.

выражаясь образнымъ языкомъ Дробиша,—«остаются столбами; только къ тѣмъ столбамъ относятся еще связывающія дуги; столбы и дуги только вмѣстѣ образуютъ цѣлые своды» (1).

Связь, которой Дробишъ хочетъ придать болѣе существенное и предметное значеніе, нежели какое имѣетъ она у Гербарта, для своего дѣйствительнаго существованія нуждалась въ дѣйствительномъ существованіи тѣхъ формъ, которыя для Гербарта были просто формами опыта, зависящими отъ положенія субъекта въ отношеніи къ объекту. Поэтому Дробишъ «подлѣ внутренней дѣйствительности бываніе» признаетъ соотвѣтственную ей «внѣшнюю дѣйствительность», которая «равно также условливаетъ внутреннюю дѣйствительность, какъ условливается ею, и слѣдовательно стоитъ съ ней во взаимномъ отношеніи». Внутренняя и внѣшняя дѣйствительность — обѣ вмѣстѣ — «представляютъ формы связи, которыхъ матерію образуютъ сами простыя существа». Отыскивая формы, которыя могли бы быть отнесены къ внѣшней дѣйствительности, Дробишъ находитъ прежде всего, что психологическое разъясненіе пространственныхъ и временныхъ формъ у Гербарта не превращаетъ ихъ въ чистый призракъ: происхожденіе ихъ въ субъектѣ все-таки обусловливается тѣмъ способомъ и порядкомъ, въ какомъ даны ощущенія. Здѣсь слѣдовательно необходимо подразумѣвается предметное существованіе этихъ формъ, какъ prius и условіе образованія ихъ въ самомъ духѣ. Тоже, по мнѣнію Дробиша, имѣетъ значеніе и въ отношеніи ко всѣмъ другимъ формамъ по-

(1) Ibid. B. XXI. 25.

знанія. «Онѣ», говоритъ Дробишъ, «ближайшимъ образомъ суть законы нашей душевной дѣятельности; но должно быть объяснено, какъ душа приходитъ къ нимъ, а это можетъ быть объяснено лишь подъ предположеніемъ, что онѣ имѣютъ вмѣстѣ значеніе для вещей, и душа, которая въ качествѣ простаго существа стоитъ въ отношеніи къ другимъ сама подъ ними, не владѣетъ ими, какъ первоформами, и не порождаетъ ихъ первоначально, но только подражательно образуетъ ихъ въ себѣ». Впрочемъ, эти формы и законы не слѣдуетъ представлять способными существовать отдѣльно отъ реальныхъ, въ видѣ пустыхъ формъ. Такое представленіе, по мнѣнію Дробиша, также мало отвѣчало бы дѣйствительности, какъ и мысль о существованіи вполнѣ изолированныхъ другъ отъ друга реальныхъ. Для Дробиша «столько же простыя существа безъ законовъ ихъ связи, какъ послѣдніе безъ первыхъ, относятся къ царству абстракціи; тѣ и другіе должны быть предположены, если должно состояться удовлетворительное объясненіе явленій» (1).

Признаніе за связію вещей предметнаго значенія необходимо должно было вести къ отрицанію совершенной непроницаемости существъ другъ для друга, ихъ полнаго равнодушія другъ къ другу. А въ такомъ случаѣ реальныя еще очевиднѣе дѣлаются доступны даже измѣненію,—если не измѣненію ихъ простой качественности, то измѣненію ихъ дѣйствительнаго состоянія, ихъ дѣйствительно существующаго отношенія къ другимъ. «Возбужденная отвнѣ душа», говоритъ Дробишъ о сознающемъ себя реальномъ, «вступаетъ въ дѣйствительныя отношенія съ возбу-

(1) Ibid. B. XIII, 63—64.

ждающимъ элементомъ,—отношенія, которыя прежде, за недостаткомъ „бытія вмѣстѣ", еще не существовали; и это—не простое измѣненіе внѣшняго положенія, но измѣненіе въ способѣ отстаиванія душею своего существованія.... Въ самоподдержаніи обнаруживается собственная природа души, которая не принимаетъ въ себя ничего чуждаго, но, если употребить сравненіе, можетъ быть вынуждена оборонять себя, отстаивать свою неизмѣнность противъ измѣненія своей качественности по очень различнымъ направленіямъ. Но это сопротивленіе, это самоподдержаніе есть ея *внутреннее* состояніе, въ которое она переставляется, *если* сходится съ ней элементъ противоположнаго свойства. Только когда наступаетъ это послѣднее условіе, качественности перестаютъ быть взаимно чуждыми и равнодушными одна къ другой, а равно также, съ другой стороны, безъ этой противоположности встрѣча ихъ остается безъ послѣдствій». (1) Само собой понятно, что подобныя выраженія о «бытіи вмѣстѣ» существъ не употребилъ бы самъ Гербартъ.

Измѣненія въ системѣ Гербарта, допускаемыя Дробишемъ, очевидно, клонятся къ тому, чтобы иначе понять самое бытіе, нежели какъ понималъ его Гербартъ. Безусловная непроницаемость реальныхъ другъ для друга, ихъ безусловная замкнутость, а вмѣстѣ съ тѣмъ и полнѣйшая неизмѣняемость ихъ, здѣсь или вовсе отрицаются, или получаютъ иной смыслъ, который ослабляетъ ихъ прежнее значеніе. На такія измѣненія системы нельзя смотрѣть иначе, какъ на сознаніе ея защитникомъ неисполнимости задачи, ею на себя принятой; они могли произойти лишь вслѣд-

(1) Ibid. XXXIV, 8. 9.

ствіе его убѣжденія, что невозможно объяснить данное, если за реальнымъ оставить тѣ свойства, какія приписываетъ ему Гербартъ. У Дробиша исчезаетъ также и та характеристическая черта гербартовой системы, по которой категоріямъ не могло быть дано непосредственнаго предметнаго значенія. «Внѣшняя дѣйствительность» Дробиша есть, очевидно, важный шагъ, сближающій его съ противоположнымъ направленіемъ философіи. Такимъ образомъ измѣненія, допускаемыя въ системѣ Гербарта ея лучшимъ представителемъ, служатъ новымъ полновѣснымъ свидѣтельствомъ ея внутренней несостоятельности.

Гербартова школа обращаетъ на себя особое вниманіе своими трудами по разработкѣ двухъ философскихъ наукъ: логики и въ особенности психологіи.

Въ совершенную противоположность гегелевой философіи, создавшей реальную или объективную логику, гербартова школа всегда преслѣдовала мысль о логикѣ формальной, и въ этомъ отношеніи она была истинной преемницей кантовой философіи, которая именно хотѣла изученіе законовъ и формъ мысли вполнѣ отдѣлить отъ всякой связи съ метафизикой.—По общему смыслу гербартовой философіи, о какомъ либо тожествѣ или прямомъ соотвѣтствіи между формами бытія и формами мысли, очевидно, не могло быть и рѣчи, а потому сближеніе логики съ метафизикой здѣсь не имѣло бы ни основанія, ни цѣли. Кромѣ того, дѣйствительное бытіе, по своей истинной сущности, равно какъ и истинное бываніе были прямо признаны непознаваемыми въ гербартовой философіи; это обстоятельство само по себѣ уже препятствовало признать познаніе законовъ и формъ мысли

зависимымъ отъ познанія законовъ и формъ бытія: иначе слѣдовало бы счесть невозможнымъ и то знаніе, котораго ищетъ логика. Поэтому совершенно естественно, что школа Гербарта сдѣлалась представительницей того взгляда на логику, который хочетъ вполнѣ отдѣлить ее отъ метафизики. Неудивительно вслѣдствіе того, и то, что изъ этой школы мы имѣемъ лучшія сочиненія по формальной логикѣ, каковъ, напримѣръ, учебникъ Дробиша. Работы гербартовой школы до тѣхъ поръ не потеряютъ значенія въ этомъ отношеніи, пока не потеряютъ научнаго признанія самыя тѣ задачи, какія ставитъ себѣ формальная логика.

Особую дѣятельность школа Гербарта оказала въ области психологіи. Труды по психологіи Дробиша Фолькмана, Вайтца, Лазаруса, конечно, должны занять самое почтенное мѣсто въ нѣмецкой психологической литературѣ послѣдняго періода. На сколько же эти труды дѣйствительно вызывались метафизикой школы? На сколько они опредѣлялись ею по своимъ существеннымъ научнымъ выводамъ? Съ точки зрѣнія гербартовой метафизики, простыя ощущенія были самоподдержаніями души; подобно реальнымъ этой философіи, они были простыми качественностями, которыя дѣлались силами только въ своихъ отношеніяхъ другъ къ другу и именно—въ случаѣ противоположности ихъ другъ другу и по мѣрѣ этой противоположности. Въ гнетѣ и давленіи, производимомъ представленіями другъ на друга, въ происходящемъ отсюда смѣщеніи и компликаціи ихъ, въ постоянномъ движеніи ихъ, то въ сознаніе, то изъ сознанія, должна была, по ученію этой философіи, состоять

психическая жизнь. Теченіе этой жизни должно совершаться по общимъ законамъ статики и механики и можетъ быть разсчитано при посредствѣ математическихъ методовъ, которые Гербартъ хотѣлъ ввести въ психологію. Въ этомъ состоятъ характеристическія положенія Гербартовой психологіи, имѣющія извѣстную связь съ метафизикой системы. Смотрѣть на нихъ какъ на очень важное научное пріобрѣтеніе въ области психологіи едва ли кто рѣшится въ наше время. Но не обусловливали-ли они, по крайней мѣрѣ, безспорные успѣхи въ психологіи послѣдователей гербартовой философіи? Не были ли эти успѣхи дѣйствительно послѣдствіемъ примѣненія здѣсь къ изслѣдованію математическихъ методовъ, послѣдствіемъ взгляда на представленія, какъ на силы, дѣйствіе которыхъ прежде всего опредѣляется степенью ихъ взаимной противоположности и можетъ быть подвергнуто математическому разсчету? Въ настоящее время примѣненію къ психологіи математики не вѣрятъ даже и тѣ, которые въ другихъ случаяхъ еще слѣдуютъ началамъ гербартовой философіи. Однимъ изъ первыхъ отступленій, напр. Вайтца, отъ предположеній гербартовой школы было отстраненіе математическаго метода отъ психологическихъ изслѣдованій. Смотря на тѣ уклоненія отъ многихъ предположеній гербартовой системы, какія дѣлаютъ Вайтцъ и Лазарусъ, которые тѣмъ не менѣе изъ представителей этой школы должны быть причислены къ наиболѣе серьезнымъ дѣятелямъ въ разнообразныхъ отрасляхъ психологической науки, нельзя не убѣдиться, что едва ли можетъ быть указано какое либо опредѣленное метафизическое положеніе гербар-

товой философіи, стоящее въ непосредственной связи съ ученіемъ о душѣ, которое бы могло быть названо особенно благопріятствующимъ развитію этого ученія и могло объяснить успѣхи его въ гербартовой школѣ. Если же нельзя счесть совершенно случайнымъ того обстоятельства, что многіе лучшіе нѣмецкіе психологическіе изслѣдователи примыкаютъ къ этой школѣ, то причину его нужно искать не въ частныхъ, опредѣленныхъ, метафизическихъ положеніяхъ гербартовой системы, а въ томъ духѣ анализа, въ томъ стремленіи къ разложенію всего, что носитъ на себѣ печать сложности, въ томъ требованіи—объяснять все изъ самого элементарнаго и первоначальнаго, съ которымъ Гербартъ выступилъ въ противоположность Канту съ его готовыми, искони существующими въ душѣ и не подлежащими разложенію, формами знанія. Въ то время, когда гегелева философія хотѣла принятыя Кантомъ формы знанія оправдать діалектически, представить какъ цѣльную саму въ себѣ, изъ себя возникающую и развивающуюся, вѣчно себѣ довлѣющую систему чистаго ума,—въ то время, какъ она старалась дать этимъ формамъ идеальное оправданіе,—гербартова система требовала для нихъ оправданія чисто психологическаго, хотѣла понять эту систему созерцаній и понятій, какъ естественно-психологически развивающуюся группу формъ знанія. Понятно, какой сильный толчокъ къ развитію должна была найти здѣсь психологія, которая до того времени едва не занималась исключительно точнымъ описаніемъ и классификаціей душевныхъ явленій. Психологіи именно не доставало духа анализа, стремленія понять постепенное возникновеніе сложныхъ формацій душевной

жизни; и безъ такого стремленія она не могла изъ системы, старающейся привести въ порядокъ эмпирическія свѣдѣнія о душѣ, превратиться въ науку, имѣющую опредѣленныя, строго научныя задачи. Понятно, какъ гербартова школа могла возбуждать психологическія изслѣдованія и какъ, на оборотъ, подъ ея знамена собирались тѣ, кто глубже понималъ психологическія задачи. Въ этомъ случаѣ гербартова философія сослужила службу нѣмецкой психологіи, хотя, очевидно, было бы совершенно ошибочно судьбу ея въ будущемъ ставить въ неразрывную связь съ судьбой психологіи. Яснѣе и уяснѣе сознаваемыя задачи этой послѣдней и прочно утвержденіе ея на почвѣ опыта не только дадутъ ей возможность стать въ совершенно независимое положеніе отъ какой бы то ни было метафизики, но должны даже возбудить въ изслѣдователяхъ сознаніе той истины, что гербартова система, указывая психологіи истинныя и глубокія задачи, ставитъ ее тѣмъ не менѣе въ ложное положеніе, заставляя опираться на метафизику и математику. Такое сознаніе уже и обнаруживается дѣйствительно въ такихъ безпристрастныхъ изслѣдователяхъ, какъ Вайтцъ и Лазарусъ.

IV. ПОЛУКАНТІАНИЗМЪ.

Формы знанія по результатамъ «Критики чистаго разума», какъ мы видѣли выше, не могли быть примѣнены всѣ сполна къ содержанію знанія. Въ высшемъ законѣ умозаключеній и въ возникающихъ изъ него идеяхъ чистый умъ владѣлъ такими опредѣленіями, которыя, очевидно, не могли быть приложены ни къ какому предмету опыта, перехватывали выше всего опытнаго знанія. Поэтому, еслибы и необходимо было

согласиться, что при помощи знанія, то есть при помощи синтеза даннаго разнообразнаго матеріала соотвѣтственно законамъ познанія нельзя достигнуть вещи, какъ она существуетъ сама въ себѣ, то отсюда еще не слѣдовало бы, чтобы и вообще было невозможно для мысли приближеніе къ ней. Оставался бы еще вопросъ: нельзя ли искать указаній на истинное бытіе въ той части или въ той сторонѣ формъ знанія, которыя оказываются неприложимыми непосредственно къ данному въ опытѣ содержанію, которыя очевидно идутъ далѣе всякаго опытнаго содержанія? Правда, форма, остающаяся безъ содержанія, конечно, не можетъ давать опредѣленнаго знанія о предметѣ. Но, не давая положительнаго знанія, она можетъ всетаки указывать на предметъ отрицательно, можетъ дать понять, какія опредѣленія вовсе не приложимы къ нему. Не сообщая опредѣленнаго понятія о предметѣ, она тѣмъ не менѣе можетъ точно уяснить по крайней мѣрѣ общія условія, изъ которыхъ не должно выходить наше размышленіе о немъ. Видѣть въ высшемъ законѣ разума съ его идеями указаніе на истинное бытіе, очевидно, могла бы даже философія, которая оставалась бы вѣрна всѣмъ другимъ выводамъ и положеніямъ критики чистаго разума. Ей предстояло бы собственно оспаривать лишь ту мысль Канта, что законъ ума съ его идеями имѣетъ исключительно регулятивное значеніе въ процессѣ знанія.

Такое положеніе въ отношеніи къ критической философіи занимаетъ философія Фриза. Допускаемыя ею отступленія отъ Канта вообще такъ незначительны, что ее совершенно справедливо называли полукантіанизмомъ. Эта философія въ свое время имѣла доволь-

но послѣдователей, хотя никогда не пріобрѣтала особеннаго значенія въ философской наукѣ. Лучшимъ представителемъ ея послѣ Фриза былъ Апельтъ, давшій ей совершенную законченность (онъ умеръ уже въ 1859 г.). Въ настоящее время эта философія не имѣетъ видныхъ представителей. А судя по успѣхамъ, которыми пользуются въ нѣмецкой публикѣ—съ одной стороны—матеріалистическія воззрѣнія нѣкоторыхъ физіологовъ, съ другой—такія философскія системы, какъ Шопенгауера и въ самое послѣднее время Гартмана, можно съ увѣренностію сказать, что настоящее культурное состояніе Германіи не благопріятствуетъ широкому распространенію и въ публикѣ такихъ воззрѣній, представителями которыхъ были Фризъ и Апельтъ. Тѣмъ не менѣе эта философія, дѣлая совершенно своеобразную попытку закончанія критической системы Канта, не была вовсе чужда вліянія на философскую и даже на учено-богословскую литературу. Вслѣдствіе этого она заслуживаетъ нѣкотораго вниманія при обзорѣ важнѣйшихъ явленій періода. Мы укажемъ на важнѣйшія метафизическія положенія ея по Фризу и Апельту.

Кантъ признаетъ существованіе основнаго закона разума, который для всего условнаго требуетъ полноты условій, полнаго завершенія, безусловнаго. Но этотъ законъ, по мнѣнію Канта, не можетъ служить основаніемъ для того, чтобъ признать дѣйствительное существованіе требуемой имъ полноты условій или безусловнаго. Въ процессѣ знанія это высшее правило ума должно имѣть значеніе лишь регулятивнаго принципа, побуждающаго мышленіе никогда не заканчивать рядъ условій, ни на что, данное въ опытѣ,

не смотрѣть какъ на послѣднее звено въ непрерывной цѣпи условій. Таково мнѣніе Канта. Однако не противорѣчіе ли это: признавать извѣстное положеніе безусловнымъ требованіемъ разума и въ тоже время отрицать его истинность, его предметное значеніе? Какимъ образомъ Кантъ могъ придти къ такой мысли? Для Канта вообще недостаточно признать извѣстное положеніе закономъ разума, безусловнымъ его требованіемъ, для того, чтобъ убѣдиться въ его дѣйствующей силѣ; для этого требуются, по его мнѣнію, еще особыя доказательства, къ которымъ онъ и дѣйствительно прибѣгаетъ, когда напримѣръ хочетъ показать безусловное господство категорій въ опытѣ. Отсюда необходимо выходило, что законы ума, для которыхъ или вовсе не находилось такого доказательства, или оно ограничивалось областію явленія, должны были потерять значеніе дѣйствительной истины. Такимъ образомъ Кантъ могъ отрицать предметное значеніе основоположеній разума только потому, что предполагалъ, будто законы ума могутъ и должны быть доказываемы. Но справедливо ли такое предположеніе? Оно можетъ явиться лишь у того, кто заранѣе до изслѣдованія непосредственно точнымъ считаетъ единственно данное въ воспріятіи. Кантъ «призналъ», говоритъ Фризъ, «наше созерцательное знаніе единственно надежнымъ само по себѣ и разсматривалъ все остальное исключительно съ точки зрѣнія рефлексіи; здѣсь требовалъ онъ такимъ образомъ отъ всякаго изъ простаго ума возникающаго познанія оправданія для того, чтобы оно могло имѣть значеніе рядомъ съ тѣмъ созерцаніемъ» (1). Разъясняя далѣе

(1) Neue Kritik. d. Vernunft. v. Fries 1807 j. II. B. 158 — 159, а также I. B. Einleit. XXVI—XXVII.

мысль Фриза, Апельтъ замѣчаетъ, что видѣть въ чувственномъ знаніи единственно непосредственно достовѣрное знаніе можно только подъ условіемъ того, нигдѣ у Канта не доказаннаго предположенія, «что истина основывается на причинномъ отношеніи предмета къ представленію и что познаніе лишь на столько имѣетъ объективное значеніе, на сколько предметъ есть основаніе представленія о немъ» (1). Такимъ образомъ мысль Канта о возможности и необходимости доказывать основоположенія ума, по мнѣнію Фриза и Апельта, могла возникнуть только подъ условіемъ нѣкоторыхъ, очевидно, предзанятыхъ предположеній о достовѣрности различныхъ элементовъ знанія и о критеріи истины. Но полукантіанцы считаютъ возможнымъ и прямо доказать, что она ошибочна. Первоначальное убѣжденіе ума, основанное на его довѣріи къ себѣ самому, по мнѣнію Апельта, «выше всякаго чувственнаго обученія. Потому что, если бы разумъ не могъ довѣрять себѣ самому, кому онъ въ такомъ случаѣ могъ бы вѣрить и какъ могли бы чувства довести его до истины? Для человѣка первая истина въ томъ, *въ чемъ духъ увѣренъ непосредственно*, что ему понятно само собою; только по силѣ этого онъ можетъ слѣдовать и чувственному обученію». Да и требованіе доказательствъ для всякой необходимой истины должно быть само по себѣ признано несостоятельнымъ. Противъ него, по мнѣнію Апельта, имѣетъ всю силу замѣчаніе Якоби, что всякое доказательство есть только посредникъ, оно выводитъ сужденіе изъ другаго сужденія. Основныя истины не могутъ быть доказываемы (2).

(1) Metaphisik v. Apelt, 1857 j., 439—440.

(2) Ibid. 479—481. Утверждая ту мысль, что основоположенія ума

Если основоположенія ума вообще должны быть признаны истинными на основаніи простаго довѣрія ума къ самому себѣ, то это нужно прежде всего и болѣе всего утверждать о *высшемъ* требованіи ума, о требованіи безусловнаго. «Убѣжденіе въ истинности и объективной значимости этой идеи», говоритъ Апельтъ объ идеѣ безусловнаго, «связано тѣснѣйшимъ образомъ съ правдивостію нашего ума.

не могутъ и не должны быть доказываемы, представители этого направленія философіи не думаютъ однако, что для убѣжденія въ ихъ предметномъ значеніи достаточно простой ссылки на ихъ непосредственную очевидность. Въ основаніи *всѣхъ недоказуемыхъ истинъ* лежитъ, по мнѣнію Фриза, *непосредственное знаніе ума*. Въ возведеніи къ этому непосредственному знанію и состоитъ ихъ обоснованіе или ихъ выводъ. Но такое непосредственное знаніе бываетъ двухъ родовъ: или оно можетъ быть *непосредственно сознаваемо*, или оно *нуждается въ сужденіи и рефлексіи* для того, чтобы быть сознаннымъ. «Въ первомъ случаѣ само непосредственное знаніе *дано намъ*, *оно* есть *созерцаніе*». Здѣсь послѣднимъ основаніемъ сужденія очевидно будетъ созерцаніе, которое и составляетъ дѣйствительно послѣднюю посылку опытныхъ наукъ и математики. Послѣдній случай прилагается къ философскимъ основоположеніямъ. Въ основаніи ихъ также лежитъ принадлежащее разуму непосредственное знаніе, но мы не можемъ сознать его въ формѣ непосредственнаго созерцанія, а лишь въ формѣ сужденія. Поэтому обосновать такое сужденіе мы можемъ не иначе, какъ показавъ, «какое первоначальное познаніе ума лежитъ у него въ основаніи, не будучи при этомъ въ состояніи поставить это познаніе непосредственно подлѣ сужденія и такимъ образомъ защитить послѣднее чрезъ первое» (Neue Kritik d. Vern. v. Fries, I. B. 283). Этимъ путемъ, очевидно, можетъ быть разъяснено не то, *почему* считается извѣстное сужденіе истиннымъ, а лишь то, что умъ *вѣритъ* этому сужденію, что выраженная въ немъ истина относится *къ непосредственному знанію ума*. «Каждый необходимо вѣритъ въ вѣчную реальность идей», говоритъ Фризъ,..... «причемъ онъ можетъ подпасть ошибкѣ самонаблюденія и думать..., что онъ не вѣритъ всему этому, хотя эта вѣра непосредственно лежитъ въ немъ, какъ въ каждомъ другомъ. По силѣ этой дедукціи (формы обоснованія идей) мы должны взять на себя—прямо показать каждому, отрицающему реальность идей, не то лишь напримѣръ, что онѣ тѣмъ не менѣе дѣйствительно имѣютъ реальность, а то, что онъ самъ, что бы онъ ни говорилъ, все таки также вѣритъ ихъ реальности и, утверждая противное, обманываетъ лишь самого себя» (Ibid. II B. 190—191).

Мы должны признать обманщикомъ нашъ собственный умъ, слѣдовательно самое внутреннее, самое живое зерно нашего существа и познанія, если идею абсолютнаго признать ничѣмъ инымъ, какъ пустымъ образомъ» (1).

При признаніи предметнаго значенія идеи абсолютнаго задача познанія о реальномъ сводится къ изслѣдованію того предмета, о которомъ говоритъ идея. Но здѣсь тотчасъ являются недоумѣнія. Фризъ и Апельтъ соглашаются съ Кантомъ, что въ опытѣ не дано и не можетъ быть дано предмета, отвѣчающаго идеѣ безусловнаго. Міръ, построенный изъ данныхъ чувственнаго воспріятія, не можетъ быть законченнымъ цѣлымъ: такова природа математическихъ формъ (т. е. пространства и времени), въ которыхъ необходимо должно совершаться воспріятіе, что онѣ требуютъ никогда невыполнимой безконечности (2). Поэтому чувственный міръ никогда не будетъ въ состояніи удовлетворить уму, который требуетъ отъ бытія, чтобъ оно было единымъ законченнымъ въ себѣ цѣлымъ. Такимъ образомъ, признавая предметное значеніе идеи абсолютнаго, философія Фриза принуждена допустить, по видимому, познаніе о нѣкоторомъ предметѣ, который не только не данъ, но и не можетъ быть данъ намъ ни въ какомъ опытѣ. Но въ такомъ случаѣ не будетъ ли нарушенъ установленный «Критикой чистаго разума» законъ объ *имманенціи человѣческаго знанія*, объ ограниченіи его предѣлами опыта? Не будетъ ли идея безусловнаго, въ прямое противорѣчіе этому закону, указывать на нѣкоторый предметъ знанія, совершенно

(1) Metaph. v. Apelt. 300—301.
(2) Neue Kritik d. Vernunft, II. B. 180—184.

отдѣльный отъ всего, даннаго въ воспріятіи? Философія Фриза, которая не отрицала, что все содержаніе знанія можетъ получаться только путемъ чувствъ внѣшняго и внутренняго, конечно, ни въ какомъ случаѣ не могла отрицать и такъ называемаго закона объ имманенціи человѣческаго знанія. Поэтому Фризу оставалось искать средствъ — мысль о предметности идеи безусловнаго, такъ или иначе, согласить съ этимъ закономъ. Съ этою цѣлію онъ основаніемъ *вообще для признанія реальности* ставитъ *исключительно данное*, которое должно служить такимъ образомъ *исходнымъ пунктомъ* и при размышленіи объ истинно сущемъ. «Чувственное созерцаніе», говоритъ Фризъ, «остается неминуемо источникомъ всякой реальности въ нашемъ познаніи.... Условная реальность нашего естественнаго воззрѣнія должна быть источникомъ всякой истины въ нашемъ умѣ. Чтобы быть въ состояніи говорить о вѣчномъ, о бытіи вещей въ себѣ, мы должны достигнуть того чрезъ реальность опытнаго знанія» ([1]). И не только исходный пунктъ знанія и основаніе убѣжденія въ бытіи остается, по Фризу, въ опытѣ; къ опыту же, къ данному должно тѣсно примкнуть и все идеальное воззрѣніе: оно должно имѣть въ виду не иное какое либо бытіе, а самое же данное; оно должно быть лишь, такъ сказать, разсмотрѣніемъ съ иной точки зрѣнія, но того же самаго бытія, которое дано намъ. «Міръ», говоритъ Фризъ, «который есть предметъ нашего опыта, есть единственный, о которомъ только мы можемъ имѣть и идеи..... И если мысленныя формы идей возвышаются надъ данными отдѣльныхъ созер-

([1]) Neue Kritik. d. Vern. II. B. 188—189.

цаній, то это происходитъ лишь за тѣмъ, чтобъ мыслить цѣлое ихъ, не отрѣшаясь сполна отъ нихъ, или не признавая, напримѣръ, сверхчувственнаго за иной міръ; на оборотъ, самое высшее всегда состоитъ только въ томъ, что мы мыслимъ *другой* порядокъ *того же самаго міра*. Въ идеѣ души мы мыслимъ только самостоятельность того духовнаго бытія, которое дано какъ предметъ внутренняго опыта; міръ будетъ цѣлымъ, обнимающимъ всѣ предметы опыта, а въ божествѣ мы мыслимъ существо, которое даетъ законъ этому міру» (1). Идеальное міровоззрѣніе такимъ образомъ тѣсно примыкаетъ къ опытному. Но этимъ недоумѣніе разрѣшается не вполнѣ. Такъ какъ идеальное міровоззрѣніе всетаки не отожествляется съ опытнымъ, такъ какъ бытіе должно будетъ получить *другія* опредѣленія, не опытныя, то возникаетъ новый вопросъ: гдѣ же мы возмемъ это опредѣленіе? Гдѣ вообще мы найдемъ содержаніе для идеальнаго міровоззрѣнія, если съ одной стороны несомнѣнно, что все содержаніе знанія ограничивается чувственно даннымъ, и если съ другой стороны признается, что все чувственно данное не можетъ быть приложено къ безусловному? Здѣсь, очевидно, можетъ быть одинъ исходъ: должно быть признано, что всякое размышленіе наше объ идеѣ безусловнаго можетъ вращаться лишь въ средѣ отрицательныхъ опредѣленій, можетъ лишь отрицать математическій схематизмъ, которымъ связано все наше опытное знаніе. А такъ какъ самый этотъ схематизмъ признается въ этомъ направленіи философіи границею знанія, имѣетъ слѣдовательно отрицательный харак-

(1) Ibid. II. 166—167.

теръ, то отрицаніе его дѣлается, говоря словами Апельта, «отрицаніемъ отрицанія», «двойнымъ отрицаніемъ». Естественно, что такимъ путемъ можно указать только границу опытнаго знанія, не давая никакихъ положительныхъ свѣдѣній о томъ, что лежитъ за этой границей. Поэтому совершенно согласно съ этой точкой зрѣнія Апельтъ называетъ идеи абсолютнаго «представленіями объ отрицаніи границъ опыта» и утверждаетъ, что онѣ не могутъ идти далѣе чисто отрицательныхъ опредѣленій. «Въ нашемъ человѣческомъ знаніи простота, напримѣръ», говоритъ онъ, желая объяснить свое воззрѣніе на примѣрѣ, «какъ идея не есть положительное представленіе объ абсолютномъ единствѣ части, но только отрицаніе дѣлимости существа—мысль, въ которой мы нуждаемся для того, чтобы упразднить въ мышленіи ту ограниченность, которая лежитъ въ представленіи безконечной дѣлимости» (1). Очевидно въ системѣ идей мы не можемъ имѣть особую науку,—въ ней мы имѣемъ только систему пограничныхъ понятій нашего знанія, которая можетъ лишь разъяснить, чѣмъ именно не должно быть истинно сущее.

Въ чемъ же состоятъ эти пограничныя понятія нашего знанія? Какимъ образомъ развиваются они изъ идеи безконечнаго (1)? Первый шагъ въ этомъ случаѣ составляетъ, какъ мы знаемъ, сознаніе, что міръ, данный въ опытѣ, не можетъ быть законченъ и, слѣдовательно, не можетъ удовлетворять необходимому требованію нашего ума. Отсюда мы заключаемъ, что истинно сущее должно быть не таково, какимъ яв-

(1) Metaph. v. Apelt. 378—379.

(1) Систему метафизическихъ идей мы раскрываемъ по Апельту, у котораго она имѣетъ болѣе систематическій характеръ.

ляется оно въ нашемъ опытѣ. Точки зрѣнія, съ которыхъ единственно можно разсматривать несоотвѣтствіе міра идеѣ, а слѣдовательно и развивать опредѣленія самой идеи, суть категоріи. Если, опредѣляя категоріи идеей абсолютнаго, мы будемъ имѣть въ виду математическій схематизмъ категорій, то въ результатѣ получится міръ, который не можетъ быть законченнымъ цѣлымъ, какъ требуетъ того разумъ: здѣсь безконечность пространства, времени, дѣлимости на части и пр. полагала бы непобѣдимую преграду стремленію мыслить *законченное цѣлое*. Если же, на оборотъ, опредѣляя категоріи идеей абсолютнаго, мы попытаемся отрѣшиться отъ математическаго схематизма, или, сказать точнѣе, будемъ отрицать его, то получатся опредѣленія, которыя, правда, не найдутъ подтвержденія въ данномъ и не будутъ имѣть положительнаго содержанія, но за то будутъ отвѣчать требованію ума. Этимъ путемъ и получается система метафизическихъ идей, какъ опредѣленій истинно реальнаго. Такъ, по Апельту, изъ категоріи количества чрезъ опредѣленіе ея идеей абсолютнаго получается идея абсолютной цѣлости или единства всего, — изъ категоріи качества — идея абсолютной реальности или идея простаго,—изъ категоріи реляціи—три идеи: идея души, свободы, безсмертія,—изъ категоріи модальности — идея вѣчности (1). Категоріи реляціи Апельтъ по преимуществу называетъ метафизическими категоріями, такъ какъ чрезъ нихъ мы приходимъ къ собственно метафизическому содержанію идеи абсолютнаго. Первая изъ этихъ идей есть идея души. Матерія съ ея дѣлимостію или должна превратиться

(1) Metaph. v. Apelt. 303—305.

въ ничто, если продолжать дѣлимость до безконечности, или должна сдѣлаться чѣмъ-то не матеріальнымъ, если признать простоту послѣднихъ частей ея. Потому, еслибы мы захотѣли мыслить абсолютную реальность матеріи, то намъ остается лишь совершенно отрицательная мысль о реальности совершенно несходной съ той, какой является намъ въ опытѣ матерія. Другое отношеніе къ идеѣ имѣетъ наше самопознаніе. Правда, «и оно омрачено чувствомъ и поэтому связано съ пространствомъ и временемъ». Но «если мы упразднимъ эти границы въ своей мысли, пропадаетъ не весь образъ, остается часть рисунка, которую мы удерживаемъ въ представленіи личности, одаренной умомъ и волей, не имѣя возможности однако положительно отдѣлить эту долю идеи отъ субъективныхъ границъ». Индивидуальность и простота души есть ея противоположность множеству и безконечной дѣлимости; вѣчность души не есть время безъ конца, но нѣчто, просто противоположное времени и его теченію (1). Идея свободы есть идея независимости отъ законовъ природы, обусловливаемыхъ временемъ, и имѣетъ лишь этотъ отрицательный характеръ (2).— Міръ долженъ быть признанъ не самостоятельнымъ по своему бытію. Это, по мнѣнію Апельта, очевидно изъ того, что въ немъ существа отдѣльны отъ законовъ, ими управляющихъ. Вслѣдствіе этой отдѣльности, законы, взятые сами по себѣ, оказываются чуждыми сущности; они условливаются бытіемъ существъ, и безъ этого бытія, которое не отъ нихъ зависитъ, они ничто. Съ другой стороны, существа, будучи независи-

(1) Ibid. 318. 320—324.

(2) Ibid. 329—330.

мыми отъ законовъ по своему бытію, зависятъ отъ нихъ по своей связи. Въ этой взаимной зависимости существъ и законовъ Апельтъ видитъ доказательство того, что міръ произведенъ. Если же міръ произведенъ, то должна надъ нимъ существовать его причина. Міръ есть бытіе условное и зависимое. Послѣднее безусловное основаніе его бытія должно быть *необходимымъ* существомъ, котораго необходимость есть вмѣстѣ дѣйствительность. Это необходимое надміровое существо, произведшее міръ, есть божество. Впрочемъ, изъ того, что мы имѣемъ такимъ образомъ возможность дойти до мысли о бытіи Бога, никакъ не слѣдуетъ заключать, что мы способны познавать Его. «Мы можемъ опредѣлить только, что̀ есть божество по отношенію къ міру (именно причина его), а не что̀ оно есть само въ себѣ по своему существу». Даже самыя отношенія Бога къ міру не могутъ быть опредѣлены in concreto. «Я могу сказать, что Богъ есть причина міра, но я не могу сказать, какими свойствами отличается эта причинность». При всѣхъ представленіяхъ о Богѣ качественное содержаніе мы заимствуемъ изъ нашего внутренняго чувства; но при этомъ мы должны помнить, что это только человѣческая аналогія (1).

Обозрѣвая основныя положенія этого направленія философіи, легко видѣть, что оно вноситъ раздвоеніе въ глубину природы познающаго человѣческаго духа. Данный міръ остается единственно возможнымъ предметомъ человѣческаго знанія, а между тѣмъ умъ требуетъ безусловнаго, признаетъ данный міръ не отвѣчающимъ своему высшему закону. Существуетъ мысль

(1) Ibid. 342—345. 350—351. 355—358.

объ истинной реальности, и въ тоже время сознается немощное безсиліе придать ей какія либо опредѣленія, кромѣ опредѣленій чисто отрицательныхъ. Откуда такое раздвоеніе въ человѣческомъ умѣ? Этотъ вопросъ напрашивается самъ собою, и Апельтъ не оставляетъ его безъ отвѣта. Разгадка должна заключаться въ томъ, что человѣческій умъ не есть безусловно самодѣятельный умъ, который въ себѣ самомъ находилъ бы не только форму, но и содержаніе всякаго доступнаго ему знанія; онъ, на оборотъ, въ отношеніи къ содержанію, зависитъ отъ чувственныхъ раздраженій. Если бы онъ былъ чистою самодѣятельностію, то, «какъ бы ни было мало или велико его знаніе, онъ довольствовался бы самимъ собою, былъ бы независимымъ ни отъ чего другаго и не могъ бы имѣть въ себѣ чувства недостатка. Его познаніе составляло бы замкнутое въ себѣ полное цѣлое». На оборотъ, въ умѣ, возбуждаемомъ чувственно, познаніе «никогда *не можетъ сдѣлаться замкнутымъ цѣлымъ*. Вѣдь условія возбужденія лежатъ не въ немъ самомъ; для него, слѣдовательно, всегда остается неопредѣленнымъ, не можетъ ли существовать еще болѣе возбужденій. Какъ бы ни былъ великъ кругъ его опытовъ, всегда рядомъ съ ними будетъ жить ожиданіе еще новыхъ возможныхъ опытовъ, такъ что цѣлое его знаніе никогда не можетъ достигнуть завершенія» (1). Поэтому-то и формы его воспріемлемости, пространство и время, имѣютъ на себѣ характеръ безконечности, т. е. не наполнимости, вслѣдствіе котораго онѣ сами не могутъ удовлетворить основному требованію ума и туже незаконченность сообщаютъ всему, воспринятому подъ

(1) Metaph. v. Apelt. 292.

ними (1). Такимъ образомъ указанное раздвоеніе человѣческаго знанія здѣсь признается не слѣдствіемъ случайныхъ свойствъ человѣческаго ума, какимъ оно должно бы было быть съ точки зрѣнія критической философіи, а относится къ существеннымъ чертамъ доступной человѣку формы знанія (2).

---

(1) Ibid. 287—289.

(2) Кромѣ взгляда на познаніе истинно сущаго, это направленіе философіи отступаетъ отъ «Критики чистаго разума» и по нѣкоторымъ другимъ пунктамъ. Важнѣйшимъ изъ такихъ отступленій нужно признать такъ называемую теорію рефлексіи, со всѣми измѣненіями, которыя необходимо вноситъ она въ теорію знанія. Совершающіеся въ сознаніи логическіе процессы, все что мы приписываемъ разсудку, по Фризу и Апельту, есть только *возсознаніе* того знанія, которое темно лежитъ въ глубинѣ самаго духа. „Разсудокъ“ (мыслительная способность), говоритъ Апельтъ, „есть только способность рефлексіи, т. е. только способность повторенія или высшаго сознанія непосредственныхъ познаній“ (Metaph. v. Apelt. 94.). Поэтому разсудочное знаніе играетъ совершенно ту же роль, какую играетъ такъ называемое внутреннее чувство; первое отличается отъ послѣдняго только предметами, которые подлежатъ возсознанію. „Существованіе внутреннихъ дѣятельностей въ душѣ“, говоритъ Фризъ, „еще недостаточно для того, чтобъ привесть ихъ намъ къ сознанію; мы имѣемъ еще особую способность внутренняго самонаблюденія, которая состоитъ изъ внутренняго чувства и рефлексіи. То, что обыкновенно называютъ въ познаніи чувственнымъ, созерцаніе мы воспринимаемъ чрезъ внутреннее чувство, а то, что обыкновенно приписываютъ разсудку, мы открываемъ въ себѣ только чрезъ рефлексію. Внутреннее чувство обнаруживаетъ предъ нами наши познанія только по поводу отдѣльныхъ чувственныхъ возбужденій, рефлексія чрезъ абстракцію отдѣляетъ отъ этого отдѣльнаго, общую форму, относящуюся къ самодѣятельности ума“ (Neue Kritik. d. Vernunft. v. Fries. I. B. 273—274). Другую отличительную черту рефлексіи, которая впрочемъ стоитъ въ связи съ указанной, Фризъ видитъ въ произвольности рефлексіи; внутреннее чувство воспринимаетъ *необходимо*, не стоитъ въ зависимости отъ нашего произвола; рефлексія произвольна, а поэтому она можетъ воспринимать напримѣръ часть представленія вмѣсто цѣлаго конкретнаго представленія. Этимъ, очевидно, обусловливается и ея существенный характеръ (Ibib. I. B. 210). Какъ скоро теперь то, что по Канту было чистою самодѣятельностію души, превратилось въ простой процессъ возсознанія существующаго уже

Умъ не можетъ не довѣрять тому, что признаетъ своимъ собственнымъ закономъ, безусловнымъ требованіемъ, лежащимъ въ глубинѣ его собственной природы. Таково основное положеніе изложеннаго нами сейчасъ направленія философіи. Именно это положеніе существенно отличаетъ его отъ кантовой философіи; съ нимъ связано и все ученіе философіи Фриза о сверхчувственномъ. Попытаемся же внимательнѣе всмотрѣться въ это положеніе.

Если извѣстное сужденіе дѣйствительно выражаетъ собою законъ ума, то какъ возможно, чтобы умъ не вѣрилъ его истинности? Какъ возможно, чтобы онъ усумнился въ немъ? И гдѣ нашелъ бы онъ опору для самаго своего сомнѣнія? Чтобъ сомнѣніе не было дѣломъ произвольнымъ, безсмысленнымъ отрицаніемъ, мысль должна имѣть право сослаться на то, что при

знанія, вся сознанная жизнь представленія, очевидно, должна была сдѣлаться болѣе или менѣе яснымъ, полнымъ, отчетливымъ отображеніемъ содержанія, существующаго позади сознанія. Это содержаніе сдѣлалось подъ именемъ трансцендентальной апперцепціи безсознаннымъ фондомъ всякаго сознаннаго знанія. Категоріи остались формами чистаго синтетическаго единства, но лишь въ томъ знаніи, какимъ владѣетъ духъ *за* предѣлами сознанія. Какъ формы синтеза, который не можетъ быть созерцаемъ (въ противоположность напр. пространственнымъ формамъ), онѣ могутъ приходить къ сознанію только чрезъ логическія формы сужденія. И отъ этого зависитъ ихъ особая связь съ сужденіями. Логическія формы сужденія служатъ по этой теоріи *орудіемъ* (инструментомъ) *сознанія категорій*. Въ основѣ категорій должно, по мнѣнію Апельта, лежать единое представленіе, которое называетъ онъ *первоначальнымъ, непосредственнымъ, основнымъ представленіемъ чистаго ума*. «Какъ именно пространство», говоритъ онъ, «стоитъ позади геометрическихъ основныхъ понятій и аксіомъ какъ источникъ ихъ, такъ должно и позади тѣхъ необходимыхъ понятій чистаго ума или категорій стоять какъ основаніе ихъ *первоначальное, непосредственное, основное представленіе* чистаго ума... Какъ мы чрезъ геометрическія основныя понятія (протяженіе, мѣсто, направленіе, положеніе, сторону) мыслимъ простѣйшія основныя отношенія пространства, такъ чрезъ категоріи мы мыслимъ простѣйшія основныя отношенія спеку-

своемъ сомнѣніи она дѣйствуетъ совершенно правильно, основательно, законно. А вѣдь дѣйствовать правильно, законно, основательно—что можетъ значить для мысли иначе, какъ дѣйствовать такъ, какъ требуютъ законы мысли? Научное сомнѣніе, какъ результатъ процесса, совершающагося по законамъ мысли, необходимо предполагаетъ увѣренность въ истинности этихъ законовъ. Всякое разсужденіе объ истинности законовъ мысли необходимо было бы подчинено имъ самимъ и потому мы не могли бы признать его правильнымъ, не предположивъ истинности законовъ, которымъ оно необходимо должно было подчиняться. Такимъ образомъ самая «критика разума» была бы невозможна, невозможно было бы и ея результаты признать истинными, если бы мы заподозрили вѣрность законовъ мысли, которымъ необходимо должно

лятивной основной формы нашего познанія» (Metaph. v. Apelt. 133—136). Если всѣ сознанные процессы познанія суть только возсознаніе существующаго въ глубинѣ человѣка знанія, если, съ другой стороны, то знаніе оказывается знаніемъ одного міра и всѣ части его оказываются частями одного цѣлаго: то необходимо признать, что знаніе, лежащее въ глубинѣ человѣка и сознаваемое по частямъ при помощи внутренняго чувства и рефлексіи, имѣетъ въ себѣ самомъ внутреннее единство, и, слѣдовательно, разнообразныя формы синтетическаго единства, соединяющія (какъ пространство и время) и связующія (какъ категоріи) все многообразіе даннаго, сами возникаютъ изъ одного общаго корня. Это приводитъ Апельта къ мысли о «непосредственномъ, первоначальномъ, основномъ представленіи, въ которомъ всѣ отдѣльныя познанія совпадаютъ какъ части цѣлаго». И у всѣхъ особенныхъ формъ соединенія (пространства, времени, категорій) должна лежать въ основаніи объективная основная форма; онѣ суть только неполные отобразы предъ сознаніемъ этой объективной основной формы (Metaph. v. Apelt. 194—195). Этотъ общій корень всякой необходимости въ нашей мысли Фризъ и Апельтъ называютъ первоначальною, формальною апперцепціею, которая служитъ непосредственной формой въ трансцендентальной апперцепціи, то есть въ лежащемъ позади сознанія общемъ фондѣ знанія.

было подчиняться критическое изслѣдованіе въ качествѣ научнаго изслѣдованія. Поэтому, если Фризъ и его послѣдователи утверждаютъ, что законы мысли должны быть безусловною истиною для мысли, то въ этомъ нельзя не согласиться съ ними: это очевидная и безспорная истина.

Но дѣло имѣетъ и обратную сторону. Послѣдователи этого направленія философіи требуютъ признанія истинности основоположеній ума во имя *довѣрія ума къ самому себѣ*. Для чего это довѣріе? Истинное сужденіе развѣ не должно въ себѣ самомъ носить признака своей истинности? У послѣдователей Канта, дѣйствительно, оно не должно имѣть такихъ признаковъ. Вопросъ идетъ объ основоположеніяхъ ума, которыя, по кантовой философіи, должны быть синтетическими сужденіями. Это значитъ, ихъ истинность не можетъ быть оправдана изъ самаго содержанія представленій, входящихъ въ нихъ; убѣжденіе въ нихъ не можетъ быть объяснено какъ необходимый и совершенно понятный результатъ разсмотрѣнія элементовъ, входящихъ въ нихъ. Если же они признаются основоположеніями ума, то это лишь на томъ основаніи, что умъ (какъ предполагается) *невольно* вѣритъ имъ, соглашается съ ними, не понимая ихъ разумной необходимости. Кратко сказать: здѣсь дѣло можетъ идти только о нѣкоторой роковой необходимости для мысли подчиняться при своихъ отправленіяхъ извѣстнымъ положеніямъ. Понятно, поэтому, что ихъ истинность можетъ основываться лишь на довѣріи ума къ самому себѣ, т. е. на простой ссылкѣ на невольную вѣру ума въ эти положенія. Но если они *не имѣютъ внутреннихъ признаковъ истинности*, если послѣднимъ осно-

ваніемъ ихъ достовѣрности служитъ невольная вѣра въ нихъ ума, то не имѣетъ ли законное основаніе *сомнѣніе въ господствѣ ихъ надъ дѣйствительнымъ бытіемъ*? Невольная вѣра ума не можетъ ли быть объяснена границами мысли? Не должна ли даже она быть такъ объяснена, когда она простирается на положенія, которыя не имѣютъ внутреннихъ признаковъ истинности? И гдѣ та принудительная сила, которая заставила бы бытіе подчиниться закону, который не владѣетъ внутреннею необходимостію въ самомъ своемъ содержаніи? А потому не слѣдуетъ ли признать вѣрнымъ мнѣніе Канта, который думалъ, что возвести извѣстное положеніе на степень безусловнаго требованія ума еще недостаточно для того, чтобъ усвоить ему предметное значеніе?

Здѣсь мы вращаемся въ противорѣчіи. Съ одной стороны мы видѣли необходимость для нашей мысли признавать истинность безусловныхъ требованій ума; съ другой стороны мы должны были признать совершенную законность сомнѣнія въ господствѣ такихъ требованій надъ дѣйствительностію. Это неразрѣшимая дилемма между Кантомъ и Фризомъ. Напрасно стали бы пытаться примирить это противорѣчіе. Оно есть простой результатъ основной ошибки «Критики чистаго разума», которую мы постараемся разъяснить въ заключеніи нашего очерка.

V. ШОПЕНГАУЕРОВСКОЕ НАПРАВЛЕНІЕ ФИЛОСОФІИ.

а) Философская система Шопенгауера.

Для того, чтобы проникнуть въ сокровенныя глубины вещей, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ, не

было даже необходимости отрицать исключительной субъективности кантовыхъ формъ чувственности, разсудка или ума, какъ дѣлали философскія направленія, разсмотрѣнныя нами доселѣ. Знаніе, по философіи Канта, должно было состоять изъ двухъ факторовъ: формъ и содержанія. И если бы была признана совершенная субъективность формъ знанія, осталась бы возможность искать указаній на бытіе въ его содержаніи. Почему въ самомъ дѣлѣ содержаніе знанія не могло бы носить на себѣ слѣдовъ чего либо болѣе простаго явленія? Правда, содержаніе знанія проходитъ чрезъ его формы и видоизмѣняется въ нихъ. Но такъ ли измѣняется оно, чтобъ въ немъ не оставалось никакого намека на бытіе, существующее внѣ этихъ формъ? Да и все ли оно измѣняется въ одинаковой степени? Ставя эти вопросы, мы указываемъ ту точку зрѣнія, съ которой смотрѣлъ Шопенгауеръ на кантову философію, давая ей особое направленіе въ своей оригинальной системѣ.

Шопенгауеръ признаетъ пространство и время субъективными формами воспріятія въ строгомъ смыслѣ кантовой философіи. Вмѣсто кантовой таблицы категорій, какъ основныхъ понятій разсудка, онъ полагаетъ одинъ прирожденный мысли законъ основанія (1). Но этотъ

(1) Этотъ законъ достаточнаго основанія, по ученію Шопенгауера, выражается въ четырехъ формахъ, смотря по различію тѣхъ предметовъ мысли, къ которымъ онъ примѣняется. Первую его форму составляетъ законъ причинности или, какъ называетъ его Шопенгауеръ, положеніе достаточнаго основанія бывація (principium rationis sufficientis fiendi). Эта форма закона находитъ примѣненіе въ созерцательныхъ, конкретныхъ, эмпирическихъ представленіяхъ, т. е. въ эмпирической реальности, какъ дана она во внѣшнемъ воспріятіи (Ueber die vierfache Wurzel des Satzes von zureichend. Grund. v. Arthur Schopenhauer. 3 Aufl. 1864. 28. 34). Вторая форма закона есть положеніе объ основаніи по-

законъ, по мнѣнію Шопенгауера, долженъ совершенно также, какъ кантовы категоріи, имѣть значеніе исключительно для міра представленія. Вполнѣ послѣдовательно Шопенгауеръ выводитъ отсюда, что путемъ заключенія на основаніи закона причинности нельзя переходить отъ міра явленій къ вещи самой въ себѣ. Онъ обличаетъ даже Канта въ непослѣдовательности за то, что Кантъ признаетъ вещь въ себѣ причиной ощущеній (1). Но, отрицая всякое предметное значеніе формъ знанія, Шопенгауеръ тѣмъ не менѣе не видитъ необходимости ни отказаться вовсе отъ познанія вещи въ себѣ, ни отрицать самое бытіе ея, какъ сдѣлалъ Фихте старшій. Кромѣ условій знанія, лежащихъ въ самой познавательной способности, должно существовать содержаніе знанія: оно и должно заключать въ себѣ надежный путь къ знанію. Содержаніе знанія получается двоякимъ путемъ, отчасти при помощи внѣшняго, отчасти при помощи внутренняго чувства. Міръ внѣшняго воспріятія предстоитъ предъ нами заключенный въ формы пространства и времени, подчиненный повсюду закону причинности. Даже, какъ міръ *внѣшній*, онъ можетъ быть воспринятъ нами лишь въ силу этого закона: только на основаніи закона причинности мы относимъ

знанія (principium rationis sufficientis cognoscendi); она составляетъ форму примѣненія его въ сферѣ понятій, или, точнѣе, къ сужденіямъ (Ibid. 105). Третью форму составляетъ положеніе достаточнаго основанія бытія (principium rationis sufficientis essendi); она назначается для данныхъ a priori формъ пространства и времени (Ibid. 130—131). Наконецъ четвертая форма закона есть положеніе достаточнаго основанія дѣйствованія или законъ мотивацiи (principium rationis sufficientis agendi), приложимый лишь къ воспріятіямъ внутренняго чувства (Ibid. 140. 144—145).

(1) Die Welt als Wille und Vorstellung v. Arthur Schopenhauer. 3 Aufl. 1859 j. 1. B. 516.

наши внутреннія аффекціи (ощущенія) къ причинамъ *внѣ* насъ и ставимъ ихъ въ своемъ воспріятіи какъ самостоятельные объекты. Слѣдовательно внѣшній міръ есть сполна «представленіе; онъ существуетъ лишь для разсудка, чрезъ разсудокъ и въ разсудкѣ» (1). Путемъ разсмотрѣнія его мы не можемъ дойти до вещи самой въ себѣ. Другое дѣло міръ чувства внутренняго. Здѣсь бытіе дѣлается доступнымъ *непосредственному сознанію*; здѣсь оно не совнѣ представляется, а извнутри обнимается сознаніемъ. Міръ внутренняго чувства не имѣетъ формъ пространства и причинности и подчиненъ единственно формѣ времени. Такимъ образомъ, при непосредственной близости его къ вещи самой въ себѣ по его содержанію, онъ испытываетъ несравненно менѣе измѣненія и по своей формѣ (2). Отрѣшаясь отъ тѣхъ особенностей міра внутренняго чувства, которыя стоятъ въ неразрывной связи съ формой времени, останавливая вниманіе исключительно на специфической качественности его содержанія, мы, очевидно, приближаемся къ вещи, какъ она существуетъ сама въ себѣ.

Чѣмъ же должна быть эта вещь сама въ себѣ по свидѣтельству нашего непосредственнаго сознанія? По обычному воззрѣнію мы непосредственно сознаемъ себя существами познающими, чувствующими и желающими. По мнѣнію Шопенгауера, субъектъ познающей дѣятельности познаетъ объекты, а самъ недоступенъ познанію въ качествѣ *познающаго* субъекта. Субъектъ не можетъ сдѣлаться объектомъ, а потому не можетъ быть предметомъ непосредственнаго созна-

(1) Ibid. 1. B. 13.
(2) Ibid. 1. B. 118—121.

нія. Правда, обыкновенно мы думаемъ, что непосредственно сознаемъ самую познающую дѣятельность;—и откуда бы мы знали, разсуждаемъ мы, о различныхъ видахъ познавательной дѣятельности (напр. воспріятіи, разсудкѣ и проч.), если бы не сознавали непосредственно процессовъ этой дѣятельности? Но всѣ такія соображенія, по мнѣнію Шопенгауера, совершенно ошибочны. На самомъ дѣлѣ мы вовсе не сознаемъ непосредственно самыхъ дѣятельностей или отправленій знанія, а замѣчаемъ только отличія другъ отъ друга объектовъ познанія, и отсюда уже заключаемъ о различныхъ видахъ познающей дѣятельности; мы отличаемъ, напримѣръ, непосредственные, конкретные объекты отъ понятій, и отсюда заключаемъ о воспріемлющей дѣятельности, какъ дѣятельности отличной отъ разсудочнаго знанія. Такимъ образомъ, познающее существо, именно въ качествѣ познающаго не доступно непосредственному сознанію. Что касается чувствованій, то ихъ Шопенгауеръ относитъ къ области воли, видитъ въ нихъ проявленія воли (1). Поэтому, способность желаній или воля дѣлается единственнымъ предметомъ непосредственнаго сознанія. Отсюда фундаментальное положеніе шопенгауеровой философіи, что вещь сама въ себѣ есть не что иное, какъ воля. Зерномъ и главнымъ пунктомъ своего ученія Шопенгауеръ самъ называетъ ту, по его выраженію, «парадоксальную основную истину, что то, что Кантъ противопоставилъ простому *явленію*, въ качествѣ вещи въ себѣ, и считалъ безусловно неизвѣстнымъ, этотъ субстратъ всѣхъ явленій и, слѣдовательно, цѣлой природы, есть не что иное, какъ то

(1) Ueb. d. vierfach. Wurzel d. Satzes v. zureich. Grund. 140—142.

намъ непосредственно извѣстное и очень близкое, что мы находимъ внутри нашего собственнаго «самъ», какъ *волю*...., что эта воля, какъ всеединая вещь въ себѣ, есть единственно истинно реальное, единственно первоначальное и метафизическое въ мірѣ, гдѣ все остальное есть только явленіе, т. е. простое представленіе» ([1]).

Непосредственное сознаніе каждаго человѣка обнимаетъ только его собственный внутренній міръ. И, строго оставаясь на точкѣ зрѣнія исключительно внутренняго чувства, философъ, очевидно, подвергается опасности отрицать или, по крайней мѣрѣ, подвергнуть сомнѣнію реальность всего, не обнимаемаго его собственнымъ сознаніемъ. Избѣгая такого вывода, Шопенгауеръ ищетъ основанія для перехода отъ міра внутренняго къ міру внѣшняго чувства въ тѣсной связи, которая соединяетъ внутреннюю и внѣшнюю стороны каждаго человѣка. Онъ указываетъ на то, что устройство цѣлаго тѣла и его различныхъ частей отвѣчаетъ сознаваемымъ, при помощи внутренняго чувства, основнымъ потребностямъ природы, что дѣйствія тѣла отвѣчаютъ внутренно сознаваемымъ актамъ воли, и отсюда приходитъ къ заключенію, что созерцаемое нами, при помощи внѣшнихъ чувствъ, тѣло не есть нѣчто отдѣльное отъ воли, открывающейся въ нашемъ непосредственномъ сознаніи; тѣло есть сама воля, только не внутренно сознающая себя, но созерцающая себя въ качествѣ внѣшняго объекта; каждая часть тѣла есть внѣшній, созерцаемый образъ опредѣленной функціи воли, каждое движеніе тѣла есть во внѣ созерцаемый образъ сознаваемыхъ нами

([1]) Ueb. den Willen in der Natur, 3 Aufl. 1867, 2.

внутреннихъ состояній воли (1). Собственное тѣло человѣка есть для него, такимъ образомъ, изъ всѣхъ внѣшнихъ объектовъ такой объектъ, который безспорно не есть пустой образъ, а скрываетъ позади себя волю, служитъ внѣшнимъ представленіемъ для воли. Это даетъ, по мнѣнію Шопенгауера, каждому отдѣльному субъекту основаніе для заключенія и о другихъ подобныхъ тѣлахъ, что и они также не суть только объекты его представленія, но что, подобно его тѣлу, они скрываютъ позади себя внутренній міръ, аналогичный съ его собственнымъ, а слѣдовательно въ основаніи ихъ также лежитъ воля. Заключеніе можетъ идти далѣе, простираясь на царство животныхъ, растеній и даже на царство неорганическое. Не только мое собственное тѣло, не только общество сходныхъ со мною существъ, но и весь міръ не есть одно пустое мое представленіе, но подъ нимъ лежитъ таже самая сущность, которая составляетъ основаніе и меня самого (2). Такъ расширяется господство воли надъ всѣмъ міромъ внѣшняго чувства. Но признавая, что въ основаніи всего множества и разнообразія измѣнчивыхъ предметовъ міра лежитъ сущность, тожественная съ нашей, мы не должны, по философіи Шопенгауера, самое множество и измѣненіе переносить на эту сущность. Не причастная формамъ пространства и времени, воля должна остаться чуждой всякому измѣненію и неподвижной. Пространство и время, по мнѣнію Шопенгауера, составляютъ principium individuationis, впервые дѣлаютъ возможнымъ самую множественность вещей, ихъ обособленное

(1) Die Welt als Wille u. s. w. I. B. 118—121.

(2) Шопенгауеръ впрочемъ хорошо понимаетъ, что при помощи

существованіе другъ подлѣ друга. А поэтому воля, очевидно, не знаетъ никакого множества, есть едина, и едина «не какъ индивидуумъ и не какъ понятіе, а какъ нѣчто, чему чуждо самое условіе возможности множества, principium individuationis». Даже степени «болѣе или менѣе» не приложимы къ волѣ: объ ней нельзя сказать, напримѣръ, что въ животномъ ея болѣе, чѣмъ въ камнѣ. Поэтому, еслибы «вымѣрили безпредѣльный міръ, пролетѣли безконечное пространство», ее не лучше поняли бы, чѣмъ если бы полно вызнали какую либо частность (1). Всякое разнообразіе, множество, измѣнчивость принадлежатъ, такимъ образомъ, только представленію. И хотя въ мірѣ нѣтъ ничего что было бы только представленіемъ, хотя, поэтому, совершенно справедливо въ основѣ каждаго представляемаго объекта предполагать истинную реальность, однако было бы ошибочно въ основаніи каждаго *особаго* объекта призна-

---

одной аналогіи, безъ закона причинности нельзя строго доказать, что міръ представленія есть нѣчто болѣе простыхъ образовъ. Но онъ думаетъ, что это не необходимо. Отрицать за всѣми предметами внѣшняго чувства всякое иное бытіе кромѣ существованія ихъ въ представленіи, это, по его мнѣнію, свойственно лишь теоретическому эгоизму, и въ качествѣ серьезнаго убѣжденія подобное мнѣніе можетъ встрѣтиться лишь въ домѣ умалишенныхъ и поэтому имѣетъ нужду не въ доказательствахъ, а въ леченіи (Die Welt als Wille u. s. w. I. B. 123—125) Нельзя согласиться съ такимъ соображеніемъ. Правда, та мысль совершенно справедлива, что у людей существуетъ глубокая вѣра въ реальность міра, но то несправедливо, что этою вѣрою исключается всякая нужда въ философскомъ обсужденіи этого вопроса; задача философіи въ этомъ случаѣ въ томъ и состоитъ, чтобъ умѣть объяснить эту увѣренность; и оцѣнка философской системы между прочимъ всегда должна стоять въ зависимости отъ разрѣшенія вопроса, даетъ ли эта система возможность объяснить и оправдать эту несокрушимую увѣренность.

(1) Die Welt als Wille u. s. w. B. I. 152—153. 182.

вать *особую* реальность и въ основѣ *созерцаемаго измѣненія* признавать *измѣненіе* въ реальномъ: *одна и таже неизмѣнная сущность лежитъ въ основаніи всего представляемаго бытія.*

Изъ такого взгляда на вещь самую въ себѣ слѣдуетъ, что дѣйствительность, какъ она обыкновенно понимается, т. е. какъ совокупность пространственно временнаго бытія, какъ смѣна явленій, управляемая закономъ причинности,—такая дѣйствительность относится къ царству чистаго представленія. Въ отношеніи къ истинной реальности, къ волѣ, весь этотъ міръ имѣетъ значеніе лишь объекта, подъ которымъ воля созерцаетъ себя самую. Онъ служитъ объективаціей воли, какъ выражается Шопенгауеръ. Но и это назначеніе созерцаемый нами міръ единичныхъ предметовъ исполняетъ самымъ несовершеннымъ образомъ: здѣсь мы имѣемъ объективацію воли на самой нисшей ступени, такъ какъ міръ единичныхъ предметовъ вполнѣ погруженъ въ формы пространства, времени и причинности. Въ единичныхъ объектахъ воля объективируется лишь для созерцанія индивидуальнаго, т. е. для такого, которое само вполнѣ погружено въ формы представленія. Тотъ же міръ будетъ болѣе совершеннымъ образомъ служить объективаціи воли, если мы могли бы отрѣшиться въ своей мысли отъ отдѣльнаго существованія и особенностей созерцаемыхъ въ немъ предметовъ и сосредоточить вниманіе на общихъ формахъ цѣлыхъ большихъ отдѣловъ бытія, на идеальныхъ типахъ разнообразныхъ классовъ существъ, другими словами—на томъ, что Платонъ разумѣлъ подъ своими идеями. Самыя идеи вещей не подлежатъ ни пространству,

ни времени, ни причинности; этими формами обусловливаются лишь ихъ проявленія. Не подчиняясь пространству, времени и причинности, идеи объективируютъ волю *для представленія вообще*, а не *для индивидуальнаго представленія*. Поэтому Шопенгауеръ называетъ ихъ адекватными, отвѣчающими существу дѣла, формами объективаціи воли. Если идеи не могутъ быть отожествлены съ вещію, какъ она существуетъ сама въ себѣ, то это только потому, что онѣ всетаки суть нѣчто познанное, объектъ, представленіе, и имѣютъ поэтому общую форму объекта, т. е. форму бытія, существующаго лишь для субъекта (1). Идеи,—начиная отъ идей низшихъ силъ природы до идеи человѣка, составляютъ рядъ ступеней, въ которыхъ все болѣе и болѣе совершенно объективируется воля (2).

Способность представленія, а съ нею вмѣстѣ и все знаніе связаны съ высшей ступенью этой объективаціи и въ человѣкѣ достигаютъ своего высшаго совершенства. Разумность является въ системѣ Шопенгауера въ качествѣ простаго служебнаго орудія воли. Въ этомъ состоитъ характеристическая особенность философіи Шопенгауера. Онъ увѣренъ, что всѣ бывшіе до него философы ошибались, «полагая собственное существо или зерно человѣка въ познающемъ сознаніи» (3). На высшихъ ступеняхъ объективаціи воли, въ царствѣ существъ, которыя должны сами отыскивать и выбирать для себя пищу,

---

(1) Ibid. I. B. 205—207. 213—216.
(2) Ibid. II. B. 175. 315.
(3) Ibid. II. B. 222—223.

дѣлается необходимымъ движеніе по мотивамъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и знаніе, «которое слѣдовательно возникаетъ какъ вспомогательное средство для поддержанія индивидуума и продолженія рода, требующееся на этой ступени объективаціи воли». Воля вызываетъ знаніе исключительно для этой цѣли (1). Вызванное волей для поддержанія индивидуума и рода, знаніе необходимо погружено въ формы пространства и времени и закона причинности, нераздѣльныя съ индивидуальностію. Но оно, по мнѣнію Шопенгауера, можетъ и освободиться отъ этихъ ограниченій. Для этого оно должно освободиться отъ служенія волѣ и ея цѣлямъ, и чрезъ то возвыситься надъ индивидуальностію. Если это достигнуто, познающій субъектъ превращается въ чистый субъектъ знанія, а потому и объектомъ для него служатъ не подчиненные субъективнымъ формамъ предметы, а чистые объекты знанія, т. е. идеи. Такая высота знанія достигается въ искусствѣ, въ художественномъ наслажденіи (2). Способность возвышаться надъ индивидуальностію, отрѣшаться отъ служенія воли отличаетъ геніевъ, но и всѣ люди должны обладать ею въ извѣстной степени, иначе для нихъ было бы невозможно наслажденіе твореніями искусства.

Основныя понятія метафизики Шопенгауера всего сильнѣе отразились на его ученіи о свободѣ воли, объ основаніяхъ нравственной жизни, о нравственномъ идеалѣ и нравственномъ возмездіи. Стоя на

(1) Ibid. I. B. 179—181; II. 316.
(2) Ibid. I. B. 205—213. 230—233; II. B. 422.

почвѣ кантовой философіи, Шопенгауеръ имѣетъ много общихъ съ Кантомъ посылокъ для сходнаго ученія о свободѣ воли. Какъ по взгляду Канта, такъ и по взгляду Шопенгауера, о свободѣ въ мірѣ явленій, гдѣ все сплошь подчинено закону причинности, не можетъ быть и рѣчи. Эмпирическій характеръ человѣка неизмѣненъ и врожденъ ему (1). Но при этомъ каждый сознаетъ на себѣ нравственную отвѣтственность за свои поступки, каждый признаетъ самого себя виновникомъ своихъ дѣйствій. Все это какъ Канта, такъ и Шопенгауера заставляетъ признать свободу. Отрицая ее въ явленіи, оба они принуждены искать ее по ту сторону представленія, въ вещи самой въ себѣ. Но для Канта эта вещь въ себѣ осталась необъяснимой загадкой. Шопенгауеръ думалъ, что разгадалъ эту загадку, а потому эту свободу вещи самой въ себѣ онъ разъясняетъ точнѣе. Соотвѣтственно его взгляду на сущность бытія, свобода воли есть у него свобода существовать или не существовать,—касается самаго бытія и всего существа человѣка по ту сторону міра явленій (2). Истинная сущность всякаго бытія есть воля, какъ бытіе чуждое всякаго принужденія, всякой законосообразности, но вмѣстѣ и всякой разумности, такъ какъ разумъ есть второстепенное и посредственное обнаруженіе воли, относится не къ ея существу, а лишь къ ея объективаціи. Поэтому свобода, отъ которой зависитъ бытіе и все существо человѣка, ни въ какомъ случаѣ не руководится ра-

(1) Die beide Grundprobleme der Ethik. v. Arthur Schopenhauer. 2. Aufl. 1860 j. 45—46. 50—54.

(2) Ibid. 93—98. 175. 177—178.

зумными основаніями или даже просто какими либо мотивами; здѣсь предполагается рѣшеніе, не руководимое никакимъ представленіемъ, вполнѣ безосновное, чуждое и даже совершенно противоположное всякой разумности. Очевидно, развитое въ такой послѣдовательности ученіе Шопенгауера о свободѣ воли дѣлается прямо противоположно истинному взгляду Канта, хотя оно имѣетъ общій съ нимъ исходный пунктъ и признается Шопенгауеромъ за дальнѣйшее его развитіе.—Что служитъ основаніемъ нравственной жизни человѣка? Какъ индивидуумъ, человѣкъ, по взгляду Шопенгауера, необходимо эгоистъ. Съ точки зрѣнія представленія, для человѣка все, не относящееся къ его личности, есть простой объектъ, зависитъ отъ его представленія; вмѣстѣ съ тѣмъ и въ области практической все должно разсматриваться какъ простое средство для его воли. Нравственность можетъ торжествовать надъ эгоизмомъ лишь потому, что позади міра представленія лежитъ въ основаніи всего одна и таже реальность. И какъ отдѣльность предметовъ, данная въ представленіи, находитъ свое выраженіе въ эгоизмѣ, такъ это единство метафизической сущности бытія выражается въ чувствѣ состраданія, которое и состоитъ именно въ отожествленіи себя съ другими, въ признаніи чужаго горя своимъ горемъ. Состраданіе возможно только, когда индивидуальность существуетъ лишь для представленія, и оно составляетъ истинное основаніе нравственности (1). Но состраданіе служитъ основаніемъ только общей нравственности, ея обычныхъ проявленій. Высота нравственности, по Шопенгауеру, стоитъ въ

(1) Ibid. 207—208. 260—271.

зависимости отъ познанія. Чтобы понять это, нужно обратить вниманіе на общій взглядъ Шопенгауера на достоинство жизни. Шопенгауеръ пессимистъ. Воля, разсуждаетъ онъ, по самому существу своему есть стремленіе. Но каждое стремленіе возникаетъ изъ чувства недостатка, изъ неудовлетворенности своимъ состояніемъ, а слѣдовательно пока оно неудовлетворено, оно есть страданіе. Удовлетвореніе порождаетъ лишь непродолжительное удовольствіе, за которымъ слѣдуетъ вновь стремленіе, неудовлетворенность, страданіе. Возвышеніе сознанія есть вмѣстѣ и возвышеніе скорби: сознаніе дѣлаетъ скорбь ощутительнѣе. Пессимизмъ совершенно согласенъ и съ основнымъ положеніемъ этой философіи, считающей *неразумную волю* истинною сущностію бытія; его можно назвать даже выводомъ изъ этого положенія. Совершенно естественно поэтому, что Шопенгауеръ не жалѣетъ красокъ для того, чтобы изобразить всѣ скорби жизни и показать ничтожность ея радостей, и такимъ образомъ наглядно доказать неразуміе воли ([1]). Предположимъ теперь, что человѣкъ глубоко прозрѣлъ все ничтожество индивидуальности, что онъ, съ другой стороны, понялъ, что жизнь есть соединеніе скорбей, безконечно превышающихъ ничтожныя радости бытія. Тогда сознаніе своего тожества съ другими заставитъ безконечныя страданія всего живущаго чувствовать какъ свои собственныя, усвоить себѣ скорбь цѣлаго міра. Результатомъ этого должно явиться полнѣйшее отрицаніе воли къ жизни, радикальное измѣненіе существа человѣческаго. Истиннымъ выраженіемъ та-

([1]) Die Welt als Wille u s. w. I. B. 363 -381.

кого отрицанія воли къ жизни служитъ аскетизмъ, равнодушное перенесеніе личныхъ скорбей, самоистязаніе, радость при наступленіи скорбей и пр. Въ аскетизмѣ и состоитъ высота нравственности. До такого нравственнаго идеала можно дойти, по мнѣнію Шопенгауера, и путемъ величайшихъ личныхъ несчастій (1). Въ своемъ увлеченіи этимъ идеаломъ высшей нравственности, Шопенгауеръ, даже въ прямое противорѣчіе съ основаніями своей системы, называетъ его единственнымъ актомъ свободы воли, выступающимъ въ явленіе. Онъ, по видимому, думаетъ, что для мысли противорѣчіе сдѣлается слабѣе, если признать его *единственнымъ* случаемъ противорѣчія. Впрочемъ справедливость требуетъ замѣтить, что Шопенгауеръ пытается ослабить это противорѣчіе, указывая также и на то, что измѣненіе характера въ этомъ случаѣ происходитъ не отъ воли, а отъ способа знанія, что оно есть собственно не измѣненіе, а полное уничтоженіе прежняго характера, и возникаетъ изъ внутреннѣйшаго отношенія познанія къ волѣ въ человѣкѣ (2).—Единство сущности во всемъ бытіи даетъ наконецъ, по мнѣнію Шопенгауера, возможность понять возмездіе за зло безъ всякой нужды прибѣгать къ какой либо теоріи внѣшняго возмездія. Вѣдь дѣлаетъ несправедливость и терпитъ эту несправедливость одна и таже воля, только подъ маской двухъ различныхъ индивидуумовъ, поэтому всякое зло получаетъ естественную и необходимую кару. При такомъ находчивомъ объясненіи возмездія за зло, философъ, впрочемъ, за-

(1) Ibid I. B. 446—452. 464—471.
(2) Ibid. I. B. 476—478.

бываетъ, что непосредственное сознаніе не можетъ переступить границы индивидуальности, а между тѣмъ психическое бытіе, напр. горе, скорбь, существуетъ лишь для того лица, которымъ сознаются. Философъ можетъ быть убѣжденъ, что одна и таже воля и дѣлаетъ несправедливость и терпитъ отъ нея горе, но тѣмъ не менѣе поступающій несправедливо не сознаетъ страданій обиженнаго; и если не существуетъ какого либо особаго сознанія, въ которомъ неправда и ея слѣдствія непосредственно ощущались бы какъ состоянія одного и того же лица, то горе будетъ падать, очевидно, не туда, откуда произошла неправда.

Воля есть истинная сущность вещей. На высшемъ моментѣ нравственной жизни дѣло идетъ объ ея отрицаніи. Нужно ли отсюда сдѣлать выводъ, что дѣло идетъ о превращеніи бытія въ ничто? И если такъ, то какъ это возможно? Шопенгауеръ соглашается, что отрицаніе воли къ жизни должно имѣть въ своемъ результатѣ превращеніе въ ничто. Но это ничто, по его мнѣнію, есть ничто относительное; оно есть ничто только съ точки зрѣнія той воли къ жизни, которая составляетъ сущность всѣхъ насъ; но для того, кто достигъ отрицанія воли къ жизни, сама эта воля къ жизни и весь міръ объектовъ есть ничто ([1]). Однако такое устраненіе возникающаго недоумѣнія ведетъ къ новому вопросу. Если воля не есть только относительная реальность въ родѣ тѣхъ кажущихся реальностей, которыя служатъ ея объективаціи, если она есть вещь сама въ себѣ, то какимъ образомъ ея отрицаніе можетъ быть относительнымъ ничто, а не

([1]) Ibid. I. B. 483—487.

безусловнымъ? Необходимо признать одно изъ двухъ: или что воля не есть еще вещь сама въ себѣ, или отрицаніе ея должно уравниваться чистому «ничто». Вѣроятно эта дилемма, а также и другія не менѣе важныя недоумѣнія относительно воли какъ истинной сущности бытія заставили Шопенгауера ослабить смыслъ своего основнаго положенія о волѣ какъ вещи самой въ себѣ. Въ волѣ *всего ближе*, *всего непосредственнѣе* человѣкъ сознаетъ неизвѣстную ему вещь самую въ себѣ, но все таки сознаетъ ее *не вполнѣ непосредственно*. Для познанія вещь сама въ себѣ всего совершеннѣе является какъ воля, но познаніе необходимо подпадаетъ раздѣленію на субъектъ и объектъ и потому уже не можетъ вполнѣ приравняться къ предмету. Вопросъ: чѣмъ была бы эта вещь внѣ познанія, какъ вещь сама въ себѣ,—долженъ остаться безъ отвѣта, потому что это прямое противорѣчіе познать вещь какъ она есть въ себѣ и для себя, т. е. какъ она есть *внѣ познанія*. Такимъ образомъ отрицаніе воли, ея рѣшительное уничтоженіе равняется лишь выходу истинной реальности изъ міра явленій. Съ нашей человѣческой точки зрѣнія это равносильно переходу въ ничто, хотя это ничто релятивно, такъ какъ не касается существа вещи самой въ себѣ (1). Здѣсь, очевидно, не только проявленіе воли во времени, и даже не только необходимое обнаруженіе ея предъ сознаніемъ въ качествѣ представленія, но и самая специфическая качественность воли, какъ воли, низводится на степень явленія и отличается отъ вещи, какъ она существуетъ сама въ себѣ.

(1) Ibid. II. B. 216—222.

Система Шопенгауера представляетъ рядъ такихъ колоссальныхъ противорѣчій и такихъ очевидныхъ заблужденій, что просто нужно удивляться, какимъ образомъ философъ, которому нельзя отказать ни въ смѣлости и оригинальности концепціи, ни въ способности къ глубокому анализу, могъ не замѣтить такъ очевидно несостоятельныхъ и противорѣчивыхъ положеній.

Система Шопенгауера имѣетъ два основныхъ положенія. Первое состоитъ въ томъ, что истинная сущность всего есть воля; вторымъ положеніемъ отрицается право прилагать къ истинному бытію пространство, время, причинность, а вмѣстѣ съ ними отрицается въ бытіи не только всякое измѣненіе, но и всякая множественность.

Первое положеніе философія Шопенгауера развиваетъ въ очевидной противоположности къ тѣмъ системамъ, которыя въ основу бытія полагаютъ разумъ. Поэтому воля Шопенгауера есть воля, дѣйствующая не по представленію, воля слѣпая, неразумная, безосновная, а представленіе или разумъ есть простое средство, созданное волей для ея цѣлей. Остается ли шопенгауерова система вѣрна этому положенію? Воля слѣпа и безосновна; и однако эта слѣпая и безосновная воля умѣетъ объективировать себя въ идеяхъ Платона, создаетъ стройный міръ, даже производитъ знаніе, самую разумность! Воля слѣпа до того, что не умѣетъ понять, что жизнь есть страданіе; и однако она оказывается такъ дальнозоркой и предусмотрительной, что умѣетъ создать себѣ на службу такое познаніе, которое скрываетъ отъ нея бѣдствія бытія! Разумъ есть второстепенное и посредственное

порожденіе воли; онъ возникаетъ съ исключительною цѣлію поддерживать животный организмъ и поэтому необходимо опутанъ индивидуализмомъ и законами явленія; и однако онъ имѣетъ способность созерцать идеи,—способность, которая не стоитъ ни въ какой связи съ поддержаніемъ животнаго организма, и даже предполагаетъ отрицаніе формъ знанія и индивидуализма! Разумъ волей вызванъ къ бытію, получилъ назначеніе служить цѣлямъ воли, не можетъ найдти никакого другаго основанія, никакой другой поддержки кромѣ воли, существуетъ лишь въ качествѣ простаго феномена воли, и однако его знаніе тѣмъ не менѣе должно вести къ отрицанію воли! Все кромѣ воли есть простая объективація воли, представленіе ею самой себя въ качествѣ объекта; и однако на высотѣ нравственности предполагается борьба индивидуума съ волей, побѣда его надъ ней, т. е. побѣда явленія надъ сущностію, объекта, служащаго слабымъ отраженіемъ вещи, какъ она есть въ себѣ самой, надъ этой вещію самой въ себѣ!

Дѣйствительно существуетъ только воля; все кромѣ воли должно существовать лишь въ представленіи; а между тѣмъ само представленіе поставляется въ неразрывную связь съ высшими формами объективаціи воли, признается вызваннымъ волей лишь для служенія органической жизни и такимъ образомъ ставится въ прямую зависимость отъ высшихъ формъ объективаціи воли. (1). Такимъ образомъ представленіе оказывается обусловленнымъ тѣмъ, что существуетъ и можетъ существовать лишь въ представленіи и для

(1) Die Welt als Wille u. s. w. I. B. 220. Тоже Ueb. d. Willen in der Natur, 2 Aufl. 1854 j. 2—4.

представленія. Причинная связь, по философіи Шопенгауера, можетъ существовать лишь въ представленіи и не имѣетъ никакого значенія для воли; но въ какой формѣ мы должны мыслить тогда отношеніе самой воли къ представленію и знанію, въ которомъ она объективируется? Волѣ чужды всякая множественность и всякое измѣненіе; но въ такомъ случаѣ какъ же объяснить множественность и измѣненіе въ самомъ представленіи, множественность въ самыхъ идеяхъ, этихъ адекватныхъ формахъ объективаціи воли? Признать ли все это за чистое порожденіе представленія? Но почему въ такомъ случаѣ знаніе чувствуетъ себя вынужденнымъ представлять именно это опредѣленное множество, именно это опредѣленное измѣненіе? Вынуждается ли оно къ тому волей? Но тогда какое бы то ни было измѣненіе и множественность (актовъ, стремленій или чего либо подобнаго) нужно поставить въ самой волѣ. Волѣ чужда всякая множественность; и однако основа каждаго индивидуальнаго характера должна лежать по ту сторону явленія! Волѣ чуждо всякое измѣненіе; и однако этотъ характеръ, который перехватываетъ за явленіе, по мнѣнію Шопенгауера, можетъ быть вполнѣ перерожденъ даже съ совершеннымъ уничтоженіемъ прежняго его типа!

Впрочемъ, не смотря на всѣ эти противорѣчія, философіи Шопенгауера нельзя отказать въ одной существенной услугѣ дѣлу философскаго знанія. Она справедливо указала на важное значеніе внутренняго опыта для того, чтобы проникнуть за покровъ явленія. Вмѣстѣ съ тѣмъ она вѣрно указала и на огромное значеніе аналогіи при познаніи нами всего, не относящагося непосредственно къ сферѣ нашей вну-

тренней жизни, хотя, отрицая всякое предметное значеніе закона основанія, она сама не могла правильно и съ успѣхомъ воспользоваться этой вѣрной истиной. Кантъ построилъ теорію внутренняго чувства по образцу теоріи внѣшняго. По этой теоріи душа, для того, чтобъ сознать свои собственныя внутреннія состоянія, должна аффицировать себя самую, подобно тому какъ представленіе о внѣшнихъ предметахъ должно возбуждаться въ ней чрезъ аффицированіе ея внѣшними предметами. Для полнаго уравненія чувствъ внѣшняго и внутренняго, самыя формы воспріятія, пространство и время, были подѣлены Кантомъ между чувствами внѣшнимъ и внутреннимъ. Результатомъ такой искусственной теоріи внутренняго чувства было то, что значеніе его въ дѣлѣ знанія было вполнѣ уравнено съ значеніемъ чувства внѣшняго: свѣдѣнія, доставляемыя обоими чувствами, одинаково и на одинаковыхъ основаніяхъ отнесены были къ области явленій. Философскія системы, выродившіяся изъ системы Канта, сосредоточивали, какъ мы видѣли, свое вниманіе на кантовыхъ формахъ знанія, въ нихъ искали возможности достигнуть до познанія дѣйствительности. Содержаніе знанія отходило при этомъ на задній планъ, и мнѣніе Канта о совершенно одинаковой достовѣрности свидѣтельствъ внѣшняго и внутренняго чувствъ не останавливало на себѣ ихъ серьезнаго вниманія. А между тѣмъ то простое соображеніе, что содержаніе воспріятія, когда оно передаетъ состоянія самаго лица воспріемлющаго, должно быть несравненно ближе къ предмету, нежели когда оно передаетъ дѣйствія, совершающіяся внѣ лица вос-

пріемлющаго,—это простое соображеніе прямо говоритъ противъ кантова взгляда на внутреннее чувство. Да и самая теорія Канта, проведенная болѣе послѣдовательно, наперекоръ мнѣнію самого Канта, заставляетъ всетаки отдать внутреннему чувству нѣкоторое преимущество предъ внѣшнимъ, такъ какъ свѣдѣнія, доставляемыя послѣднимъ, должны отдѣляться отъ предмета двойной преградой: собственной формой этого чувства и формой чувства внутренняго, чрезъ которое они должны пройти, чтобы быть сознанными. Разъяснить ошибку кантова воззрѣнія на внутреннее чувство, и показать, какого богатаго источника для познанія истинной дѣйствительности лишилась кантова философія, благодаря своей искусственной теоріи внутренняго чувства, это и составляетъ ту безспорную заслугу шопенгауеровой философіи, которая, по моему мнѣнію, единственно даетъ ей значеніе въ наукѣ, и которая, къ сожалѣнію, по большей части остается непризнанною.

Шопенгауерову философію съ ея крайнимъ пессимизмомъ, съ ея возведеніемъ неразумной воли на степень истиннаго бытія, могли привѣтствовать лишь въ эпоху полнаго разочарованія въ силѣ мысли, когда мысль или, сдѣлавшись немощной, скептически относилась бы ко всякому усилію разгадать разумный смыслъ бытія и даже сдѣлалась бы равнодушна къ его пониманію, или, пришедши въ раздвоенность съ природой и исторіей, не могла бы опознаться въ бытіи и смотрѣла бы на него, какъ на нѣчто чуждое, даже враждебное себѣ. Важнѣйшія сочиненія Шопенгауера въ первый разъ явились во второмъ

десятилѣтіи настоящаго столѣтія. Въ то время канто-фихтевскій идеализмъ, прошедши съ лихорадочной поспѣшностью богатый талантами и фантазіей періодъ натур-философіи, только что перешелъ въ гегелевское обожаніе отвлеченной логической мысли, въ признаніе самыхъ абстрактныхъ опредѣленій мысли сущностію всего бытія. Въ политической жизни Германіи, возбужденное народной войной и еще непотерпѣвшее разочарованія, народное самосознаніе жило полнотой жизни въ настоящемъ и вѣрило въ исполненіе высокихъ задачъ въ будущемъ. Это ли было время, когда могла бы надѣяться на успѣхъ шопенгауерова философія? Гегель, говорятъ, пожималъ плечами, говоря о Шопенгауерѣ. И философская Германія, скоро совсѣмъ отдавшаяся гегелевой философіи, также свысока, съ такимъ же пренебреженіемъ смотрѣла на систему Шопенгауера. Въ отвѣтъ на это пренебреженіе Шопенгауеру оставалось изливать ту желчную, безцеремонную брань, которой онъ въ позднѣйшихъ изданіяхъ своихъ сочиненій преслѣдуетъ Гегеля и «профессоровъ философіи». И даже въ тридцатыхъ и сороковыхъ годахъ, когда видимо совершался расколъ въ школѣ Гегеля и она болѣе и болѣе начала терять кредитъ, время Шопенгауера всетаки еще не пришло. Вниманіе публики стала привлекать тогда система Гербарта, въ которой думали найти ту трезвость міросозерцанія, въ которой именно нуждались послѣ абсолютнаго идеализма гегелевой системы. И только тогда, когда нашли, что и эта система не удовлетворяетъ запросамъ мысли, настало то время философскаго разочарованія, которое могло дать тор-

жество шопенгауеровой философіи. Тогда-то и началось именно увлеченіе ею, преимущественно въ средѣ учащагося юношества. Въ 1852 году Ердманъ находилъ, что «внимательность начала направляться на такихъ философовъ, которые, когда они выступили какъ писатели, и впродолженіи цвѣта ихъ продуктивной силы оставались незамѣченными» (1). Въ числѣ этихъ философовъ первое мѣсто принадлежало Шопенгауеру. Въ тоже время болѣе и болѣе вниманія стали обращать на Шопенгауерову систему и ученые по профессіи. Начали являться и философскіе писатели (хотя и не значительные), которые объявляли себя приверженцами шопенгауеровой философіи. Скоро Шопенгауеръ становится въ числѣ самыхъ авторитетныхъ писателей послѣдняго времени. Разборчивый какъ въ выборѣ своихъ противниковъ, такъ и въ своихъ ссылкахъ на чужія мнѣнія, Тренделенбургъ называетъ Шопенгауера болѣе послѣдовательнымъ кантиніянцемъ, чѣмъ самъ Кантъ (2), посвящаетъ въ своемъ главномъ сочиненіи особый отдѣлъ критикѣ основнаго воззрѣнія Шопенгауера, ссылается на его мнѣнія и на его доказательства въ своемъ послѣднемъ извѣстномъ спорѣ съ Куно Фишеромъ и т. д. Куно Фишеръ посвящаетъ также оцѣнкѣ его философіи особый отдѣлъ въ своей логикѣ, хотя изъ системъ послѣдняго періода онъ кромѣ гегелевой упоминаетъ лишь о системахъ Гербарта и Тренделенбурга. Такимъ образомъ, очевидно, система Шопенгауера успѣла наконецъ завоевать

(1) Zeitschrift. v. Fichte B. XXI S. 209.
(2) Logisch. Unters. Vorwort zur zweiten Aufl. S. IX.

себѣ не ничтожное мѣсто среди пестрой толпы системъ послѣдняго періода. И до самаго послѣдняго времени она не отодвинулась на задній планъ. Особенно сильное вліяніе она и доселѣ производитъ на молодое поколѣніе. Такъ жестоко преслѣдуемые Шопенгауеромъ «профессоры философіи» и теперь еще не перестаютъ сѣтовать на то, что сочиненія Шопенгауера, отличающіяся такимъ живымъ слогомъ, такимъ мастерскимъ изложеніемъ, увлекающія увѣренностію тона, желчностію полемики, поражающія воображеніе мрачнымъ пессимизмомъ и дерзкою смѣлостію отрицанія мысли въ самой сущности бытія, часто отличающіяся прекраснымъ и яснымъ анализомъ, находятъ для себя много читателей даже въ наше, очень равнодушное къ философскимъ интересамъ время.

Судя по прошедшей судьбѣ шопенгауеровой философіи и по ея внутреннему характеру, можно было предполагать, что если какія либо изъ ея частныхъ положеній и могутъ быть приняты тѣмъ или другимъ изъ послѣдующихъ мыслителей, то по крайней мѣрѣ она, какъ цѣлое міросозерцаніе, съ своими характеристическими особенностями, не найдетъ послѣдователей между сколько нибудь замѣчательными философскими писателями и не окажется способной къ дальнѣйшему развитію. Наше время доказало ошибочность такого предположенія. «Философія несознаннаго» Гартмана, явившаяся въ 1869 году, должна быть названа прямой наслѣдницей системы Шопенгауера; она пытается освободить ее отъ противорѣчій, преобразовать и развить далѣе. Книга Гартмана заслуживаетъ вниманія уже потому, что въ непро-

должительное время своего существованія она выжила уже четыре изданія, находитъ себѣ множество читателей и вызвала безчисленные отзывы о себѣ въ разнообразныхъ ученыхъ и литературныхъ изданіяхъ въ Германіи.

б) Философская система Гартмана.

Важнѣйшія отступленія философіи Гартмана отъ системы Шопенгауера вполнѣ объясняются отчасти изъ стремленія Гартмана избѣгнуть тѣхъ противорѣчій и очевидно несостоятельныхъ мнѣній, въ которыя, какъ мы видѣли, невольно впадаетъ шопенгауерова философія, отчасти изъ его попытки обосновать свое философское міровоззрѣніе при помощи индуктивнаго метода, которымъ пользуется естествознаніе.

По системѣ Шопенгауера, вещь въ себѣ есть воля. Но съ этимъ положеніемъ соединено, какъ мы видѣли, одно изъ важнѣйшихъ противорѣчій этой системы. Признавая неразумную волю единственнымъ основаніемъ бытія, Шопенгауеръ въ то же время заставлялъ ее дѣйствовать цѣлесообразно и разумно. Послѣдовательность требовала одного изъ двухъ: нужно было или отрицать всякую разумность, всякую цѣлесообразность въ бытіи, или признать, что воля, лежащая въ основаніи бытія, руководится въ своей дѣятельности мыслію. Послѣдній путь избираетъ Гартманъ. Обличая Шопенгауера въ очевидной непослѣдовательности и желая исправить его ошибку, Гартманъ не только допускаетъ міръ идей, которымъ руководствуется воля, но даже признаетъ необходимую связь между волей и представленіемъ, такъ что самое

существованіе ихъ другъ безъ друга онъ считаетъ невозможнымъ. Воля, по его мнѣнію, необходимо предполагаетъ два представленія, одно—настоящаго состоянія, отъ котораго она желаетъ освободиться, другое—будущаго, къ которому она стремится: оба эти представленія составляютъ ея содержаніе; безъ нихъ она невозможна какъ пустая форма. Воля, которая ничего не хочетъ, не существуетъ; только чрезъ опредѣленное содержаніе, т. е. чрезъ представленіе, воля получаетъ самую возможность существовать. Точно также и представленіе, по крайней мѣрѣ гдѣ оно является дѣйствующимъ или гдѣ оно реализируется, необходимо предполагаетъ волю, такъ какъ актъ воли, хотѣніе, составляетъ единственную форму причинности отъ идеальнаго къ реальному; онъ единственно есть дѣйствованіе, онъ одинъ запечатлѣнъ тѣмъ характеромъ *выступленія изъ себя*, который необходимо принадлежитъ дѣйствующему предмету; наоборотъ, представленіе есть чистое «бытіе при себѣ», а потому безъ воли на вѣкъ должно бы оставаться внутри самого себя. Равнодушное ко всему представленіе равнодушно и къ собственному бытію; а потому безъ воли оно не могло бы быть даже вызвано къ дѣйствительному существованію (1). Такимъ образомъ воля и представленіе нераздѣльны, и полагая въ основаніи бытія волю, необходимо соединять съ нею и представленіе. Такъ какъ акты воли и представленія, которые должны составлять содержаніе всякаго бытія, по мнѣнію Гартмана, остаются несознанными, и поэтому тотъ пред-

(1) Philosoph. des Unbewusten v. Ed. Hartmann. Aufl. 3 1871 j. 103—106, сл. 24—25. 110. 384.

метъ, къ которому они относятся, обозначается у него именемъ «несознаннаго»; то понятно, какъ основное положеніе Шопенгауера, что истинно существующее во всемъ есть воля, переходитъ у Гартмана въ неменѣе оригинальное другое, именно, что истинно существующее во всемъ есть «несознанное».

Поставивъ своей задачей достигнуть философскихъ результатовъ индуктивнымъ методомъ, Гартманъ пытается господство воли и представленія сначала прослѣдить на важнѣйшихъ видахъ бытія и отсюда уже, какъ результатъ изъ частныхъ положеній, выводитъ свое основное положеніе *о несознанномъ какъ истинномъ содержаніи всего бытія*. Съ этою цѣлію Гартманъ прежде всего останавливается на различныхъ функціяхъ животнаго организма (отправленіяхъ спиннаго мозга и ганглій, произвольныхъ движеніяхъ, инстинктахъ, рефлективныхъ движеніяхъ, такъ называемой цѣлебной силѣ природы, общей и частной цѣлесообразности органическаго образованія (1)) и на различныхъ сторонахъ жизни человѣческаго духа (инстинктѣ, половой любви, чувствѣ, характерѣ и нравственности, эстетическомъ сужденіи и художественной продукціи; возникновеніи языка, мышленіи, возникновеніи чувственнаго воспріятія, мистикѣ и исторіи (2)), затѣмъ на важнѣйшихъ проявленіяхъ жизни растеній (3) и наконецъ на матеріи (4). Во всѣхъ этихъ частныхъ изслѣдованіяхъ онъ старается доказать, что

(1) Ibid. 51—182.
(2) Ibid. 183—355.
(3) Ibid. 431—449.
(4) Ibid. 463—492.

главнымъ дѣятелемъ всюду должно быть признано несознанное, т. е. воля, дѣйствующая сообразно съ представленіемъ, но не сознаваемая тѣми предметами, которыхъ истинное содержаніе она составляетъ. Само собою понятно, что способы доказательства этой мысли не могли быть одинаковы при разсмотрѣніи различныхъ отдѣловъ бытія и даже частныхъ предметовъ, входящихъ въ эти отдѣлы. Однимъ изъ основныхъ понятій, около котораго вращаются многія доказательства Гартмана при изслѣдованіи тѣлеснаго организма и различныхъ сторонъ жизни духа, служитъ понятіе цѣли. Гдѣ надъ процессомъ очевидно господствуетъ цѣль, тамъ, по взгляду Гартмана, необходимо должны существовать воля и представленіе, *какъ дѣятели непосредственно участвующіе* въ самомъ процессѣ воплощенія цѣли. Чтобы яснѣе понять такой выводъ, нужно обратить вниманіе на то, что процессъ воплощенія цѣли въ природѣ и различныхъ сторонахъ жизни духа Гартманъ представляетъ совершенно аналогично съ тѣмъ, какъ человѣкъ въ своей сознанной жизни ставитъ себѣ цѣли и достигаетъ ихъ. Гартманъ описываетъ его такъ: результатъ, котораго желаютъ достигнуть, долженъ существовать въ качествѣ представленія и быть соединенъ съ волею къ его осуществленію; эта воля должна непосредственно вызвать новое желаніе, именно желаніе средства, ведущаго къ предположенному результату; затѣмъ желаніе средства должно послужить также непосредственною причиною самаго средства; средство наконецъ производитъ существовавшій въ представленіи результатъ. Такъ какъ всѣ психическіе процессы, которые при этомъ предполагаются, не даны въ сознаніи того предмета, ко-

торый оказывается существующимъ или дѣйствующимъ цѣлесообразно, то Гартманъ признаетъ ихъ процессами несознанными. Отсюда понятно, какимъ образомъ каждый случай цѣлесообразности превращается у Гартмана въ доказательство существованія несознанныхъ представленій и желаній какъ агентовъ, непосредственно всюду дѣйствующихъ въ бытіи. Употребляя такой родъ аргументаціи, Гартманъ естественно долженъ былъ явиться защитникомъ ученія о господствѣ цѣли въ бытіи. И нельзя не признать, что его книга представляетъ много тяжеловѣсныхъ доводовъ въ пользу той мысли, что въ жизни животнаго организма и человѣческаго духа много можно указать сторонъ, которыя никакъ не могутъ быть сполна объяснены изъ данныхъ въ наличности условій, что для объясненія ихъ должна быть предположена заправляющая событіями цѣль. Но за то другая сторона дѣла, именно мысль, что эта цѣль существуетъ внутри самаго процесса и именно въ качествѣ несознанной воли и представленія и непосредственно дѣйствуетъ на средства, служащія къ ея воплощенію, частію утверждается догматически, частію доказывается при помощи софизмовъ. Значеніе несознаннаго въ мірѣ растеній Гартманъ преимущественно доказываетъ чрезъ сравненіе ихъ отправленій съ отправленіями животнаго организма; для этой цѣли онъ указываетъ въ нихъ на слѣды тѣхъ же дѣятельностей, которыя только болѣе рельефно замѣчаются въ животномъ организмѣ (органически образующая дѣятельность, цѣлебная сила природы, рефлективныя движенія и т. д.) и отсюда заключаетъ, что и здѣсь въ основаніи органическихъ процессовъ лежитъ несознанное. Такіе пути аргумен-

таціи, очевидно, были неприложимы къ міру неорганическому. И здѣсь Гартманъ старается достигнуть своей цѣли при помощи анализа понятія матеріи. Вслѣдъ за Тренделенбургомъ, Гартманъ признаетъ, что естествознаніемъ все данное въ природѣ разрѣшается на движеніе; нигдѣ не оказывается мертваго матеріала; его и не слѣдуетъ вводить, по мнѣнію Гартмана, когда въ немъ нѣтъ нужды. Атомъ есть просто система силъ, и матеріалъ, какъ нѣчто отдѣльное отъ силъ, нужно признать ненаучнымъ предразсудкомъ. Только атомистическій динамизмъ, который признаетъ лишь существованіе силъ съ средоточіемъ, способнымъ перемѣнять мѣсто, можетъ исправить ошибки динамизма и матеріализма. Но что же такое сама сила, на которую такимъ образомъ разрѣшается вполнѣ матерія? Силу Гартманъ разлагаетъ на два момента: на стремленіе какъ чистый актъ и на цѣль или содержаніе стремленія. Понятіемъ стремленія опредѣляется сущность силы какъ силы, ея общій характеръ; въ содержаніи сила получаетъ качественность; безъ содержанія сила была бы неопредѣленна. Но содержаніе силы, разсуждаетъ Гартманъ, не можетъ быть реально, потому что реальное содержаніе есть уже результатъ дѣйствія силы. Содержаніе, которое не существуетъ реально, должно быть идеальнымъ содержаніемъ. Отсюда выводится, что оно есть несознанное представленіе и что самая сила есть воля.

Съ возведеніемъ матеріи къ несознанному все бытіе превращается въ царство воли и представленія. Вмѣстѣ съ тѣмъ оно сближается съ областію сознанія: тамъ и здѣсь одно и тоже содержаніе—представленіе. Дѣйствительно существующіе предметы и смѣ-

няющіяся въ сознаніи явленія вовсе не противоположны другъ другу, а составляютъ только виды одного и того же рода. Въ чемъ же состоитъ ихъ различіе и въ какомъ отношеніи стоятъ они другъ къ другу? Прежде всего очевидно, что области несознаннаго и сознанія безмѣрно отличаются другъ отъ друга по своему объему и по своему значенію. На долю несознаннаго падаетъ сполна матерія, жизнь органическая и важнѣйшія стороны жизни животной: только въ одной сторонѣ жизни животныхъ и человѣка является сознаніе; но и здѣсь оно уступаетъ по своему значенію несознанному. Въ человѣкѣ болѣе, чѣмъ въ какомъ либо другомъ видѣ существъ, развита жизнь сознанія; однако, сравнивая значеніе несознаннаго и сознанія въ самой человѣческой жизни, Гартманъ находитъ, что мощь несознаннаго оказывается въ ней выше значенія сознанія, хотя для индивидуума, лица, сознаніе должно имѣть и болѣе значенія (1). Свойства, которыми отличаются процессы мысли и хотѣнія въ несознанномъ, также въ высокой степени возвышаютъ его надъ сознаніемъ. Несознанное, какъ оказывается изъ его дѣйствій въ животномъ организмѣ и въ жизни человѣка, не заболѣваетъ, не утомляется. Представленія несознаннаго не имѣютъ формы чувственности; чувственный характеръ представленій зависитъ отъ воспріятій; но имѣть воспріятія значитъ имѣть сознаніе, а потому представленія въ несознанномъ не должны имѣть чувственнаго характера. Несознанное представляетъ вещи такъ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, потому что нѣтъ причины, почему бы не-

(1) Ibid. 366—370.

сознанное должно было представлять ихъ иначе, чѣмъ онѣ существуютъ; наоборотъ, вещи сами въ себѣ только потому таковы и есть, что такими ихъ представляетъ себѣ несознанное; впрочемъ, мы не можемъ имѣть никакого понятія о способѣ представленія вещей въ несознанномъ. Несознанное не колеблется, не сомнѣвается, не имѣетъ нужды во времени для обсужденія. Мысль несознаннаго безвременна; только осуществленіе опредѣленной мысли, захватъ представленія волей совершается во времени. Несознанное не заблуждается. Оно не имѣетъ нужды въ сличеніяхъ и опытахъ. Всѣ указанныя особенности процессовъ мысли и хотѣнія въ несознанномъ отличаютъ ихъ отъ процессовъ сознанія болѣе по степени, нежели по самому характеру: почти всѣ онѣ относятся къ высшимъ совершенствамъ тѣхъ же самыхъ качествъ, нисшею степенью которыхъ обладаютъ и процессы сознанные. Самое существенное и характеристическое отличіе несознаннаго отъ сознанія состоитъ, по философіи Гартмана, въ томъ, что въ несознанномъ воля находится въ совершенномъ единствѣ съ представленіемъ: ничего не можетъ быть предметомъ желанія, что не представлялось бы, и ничего не представляется, чего не желалось бы; тогда какъ въ сознаніи, очевидно, разрушена эта гармонія воли съ представленіемъ, и возникаютъ представленія, не составляющія предмета желанія (1). Эта послѣдняя характеристическая черта различія несознаннаго отъ сознанія стоитъ въ неразрывной связи съ гартмановымъ объ-

(1) Ibid. 373—385.

ясненіемъ происхожденія сознанія, а съ тѣмъ вмѣстѣ и отношенія между сознаніемъ и несознаннымъ.

Объясненіе возникновенія сознанія составляетъ одинъ изъ важнѣйшихъ пунктовъ философіи Гартмана и безспорно должно быть названо самымъ оригинальнымъ изъ его взглядовъ. Шопенгауеръ ставилъ познавательную дѣятельность въ полную зависимость отъ матеріи (отъ высшихъ формъ объективаціи воли). Гартманъ соглашается съ этою мыслію Шопенгауера и во имя послѣдовательности требуетъ, чтобы не только область сознанной мысли или представленія, но и область воли или характера, на сколько она подлежитъ сознанію, получила такое же объясненіе. Онъ даже самъ приводитъ многіе изъ обычныхъ матеріалистическихъ доводовъ въ пользу той мысли, что сознанная духовная дѣятельность вообще возможна лишь подъ условіемъ нормальныхъ функцій мозга ([1]). Но признавая съ матеріализмомъ сознаніе совершенно невозможнымъ безъ движеній мозговой матеріи, поставляя матерію неизбѣжнымъ условіемъ сознанія, Гартманъ находитъ, что изъ одной матеріи нельзя объяснить сознанія, что для объясненія его должна быть предположена особая дѣятельность несознаннаго. Движенія матеріи даютъ необходимый поводъ къ возникновенію сознанія; они опредѣляютъ также содержаніе представленія, которое должно быть сознано. Но самое сознаніе требуетъ духа и можетъ совершаться только въ духѣ. Итакъ, сознаніе есть событіе, происходящее въ духѣ, при необходимомъ дѣйствіи на него колебаній матеріи. Тре-

---

([1]) Ibid. 387—396.

буется теперь точнѣе опредѣлить, въ чемъ состоитъ это событіе. Гартманъ, какъ мы видѣли выше, заранѣе предположилъ возможность несознанныхъ процессовъ представленія, совершенно аналогичныхъ съ сознанными. При этомъ, очевидно, необходимо должна была подразумѣваться та мысль, что сознаніе вовсе не составляетъ существенной принадлежности представленія. Гартманъ пользуется этою мыслію при своемъ объясненіи сознанія и требуетъ, чтобы сознаніе, какъ случайная принадлежность представленія, было признано свойствомъ, которое придается представленію со стороны. Отсюда слѣдуетъ важный выводъ. Если сознаніе, съ одной стороны, есть процессъ существенно духовной природы, если оно, съ другой стороны, зависитъ не отъ самаго представленія, то придать его въ качествѣ особой принадлежности представленію, очевидно, могла только воля. Сознаніе есть такимъ образомъ предикатъ, который воля придаетъ представленію. Въ чемъ же состоитъ сущность этого предиката? Какъ ближе опредѣлить то состояніе воли, которое производитъ сознаніе? Для разрѣшенія этого-то именно вопроса и имѣетъ существенную важность указанное выше самое характеристическое отличіе несознаннаго отъ сознанія. Представимъ себѣ, что во всемъ бытіи господствуетъ полнѣйшее единство или согласіе воли и представленія. Но вотъ, въ противоположность этому, возникаютъ нѣкоторыя представленія, вызванныя движеніями матеріи,—ихъ содержаніе опредѣляется не желаніями духа, а мозговыми колебаніями; они, конечно, нарушаютъ прежде царствовавшую гармонію; слѣдствіемъ этого должна быть реакція въ несознанномъ; реакція не можетъ состоять ни въ чемъ другомъ, какъ

въ удивленіи, изумленіи, которое естественно вызывается въ несознанномъ при неожиданномъ и непривычномъ насиліи надъ нимъ. Это-то именно изумленіе и есть то состояніе воли, которое производитъ сознаніе, или точнѣе, есть тотъ самый предикатъ, который воля придаетъ представленію въ сознаніи. Будемъ говорить словами Гартмана: «представленіе не имѣетъ въ себѣ самомъ никакого интереса къ собственному существованію, никакого стремленія къ бытію; поэтому, пока нѣтъ сознанія, оно всегда вызывается только чрезъ волю; слѣдовательно духъ, до возникновенія сознанія, не можетъ, по своей природѣ, имѣть никакихъ иныхъ представленій, кромѣ тѣхъ, которыя, будучи вызваны волей къ бытію, составляютъ содержаніе воли. Вотъ, вдругъ вторгается организованная матерія въ этотъ миръ съ самимъ собою и творитъ изумленному индивидуальному духу представленіе, которое падаетъ къ нему какбы съ неба, потому что онъ не находитъ въ себѣ никакой воли къ этому представленію; въ первый разъ содержаніе созерцанія дано ему отвнѣ. Это изумленіе воли, вызванное возмущеніемъ противъ ея доселѣ признаваемаго господства, это удивленіе, которое производитъ въ несознанномъ насильно врывающееся представленіе, *это есть сознаніе*». Въ этомъ изумленіи, которое составляетъ сущность сознанія, выражается, по мнѣнію Гартмана, оппозиція воли противъ невольно вторгающагося въ нее представленія. Возбуждаемое «мозговыми колебаніями, представленіе дѣйствуетъ», говоритъ онъ, «какъ мотивъ на волю, именно вызываетъ *такую* волю, которой *содержаніе* состоитъ въ томъ, чтобъ отрицать его; вѣдь если бы возбужденная те-

перь воля относилась къ нему утвердительно, то опять не было бы *никакой оппозиціи* и никакого сознанія; возбужденная воля должна, слѣдовательно, относиться къ нему отрицательно, и изумленіе есть моментъ возникновенія этой отрицающей воли, внезапное мгновенное наступленіе оппозиціи воли» (1). Гартманъ хорошо самъ сознаетъ, что это «изумленіе» или оппозиція воли еще не есть сознаніе и не есть также такая причина сознанія, изъ которой послѣднее могло бы вполнѣ и совершенно отчетливо быть понято. Но тѣмъ не менѣе онъ думаетъ, что описаннный процессъ даетъ совершенно научное объясненіе сознанію, и требовать чего либо бо́льшаго было бы ошибочно и несправедливо. «Можетъ быть захотѣли бы», говоритъ онъ «чтобы я показалъ, *какъ и какимъ образомъ* изъ изложеннаго процесса результируется прямо то, что мы во внутреннемъ опытѣ познаемъ какъ сознаніе; но требовать этого было бы также несправедливо, какъ требовать отъ физика, чтобъ онъ показалъ, какъ изъ воздушныхъ волнъ и устройства нашего уха результируется то, что мы во внутреннемъ опытѣ познаемъ какъ тонъ. Физикъ показываетъ намъ только и можетъ показать только, *что* то, что субъективно ощущается какъ тонъ,—разсматриваемое объективно, состоитъ въ процессѣ, который слагается изъ такихъ-то и такихъ-то колебаній; такъ и я могу только показать, что то, что мы въ субъективномъ пониманіи познаемъ какъ сознаніе,—разсматриваемое объективно, есть процессъ, который сознается такъ-то и такъ-то, изъ такихъ-то и такихъ-то членовъ и момен-

(1) Ibid. 402—406.

товъ» (1). Къ сожалѣнію, Гартманъ не обратилъ вниманія на то обстоятельство, что физикъ ни въ какомъ случаѣ не думаетъ объяснить самый *процессъ возникновенія звука*, который зависитъ отъ природы ощущающаго субъекта; онъ хочетъ показать только условія, за которыми слѣдуетъ явленіе звука, возникающее неизвѣстно какъ въ сокровенной лабораторіи духа: Гартманъ, наоборотъ, хочетъ разъяснить самый процессъ возникновенія сознанія; внѣшнія условія для его порожденія, по его собственной теоріи, даны въ колебаніяхъ матеріи и во вліяніи ихъ на духъ; на долю «изумленій», «оппозиціи» воли и проч. достается именно разъясненіе того таинственнаго процесса, который выраждаетъ сознаніе. Сознаніе нельзя считать разъясненнымъ, когда показаны тѣ изъ обусловливающихъ его событій, которыя относятся къ нему какъ колебанія воздуха и устройство уха къ звуку: иначе и послѣ разъясненія оно останется такимъ же таинственнымъ процессомъ, какъ звукъ послѣ объясненія его условій физикомъ.

Съ такою теоріею сознанія у Гартмана необходимо соединяются два очень важные вывода относительно предметовъ, подлежащихъ сознанію. Первый состоитъ въ томъ, что сознанію дѣлаются доступны лишь предметы, возбуждающіе чувство неудовольствія. Оппонирующая воля, въ противоположность возбужденному въ ней отвнѣ представленію, оказывается слишкомъ слабою, чтобы могло восторжествовать ея отрицательное стремленіе; она есть, слѣдовательно, безсильная воля, которой отказано въ удовлетвореніи, которая поэтому должна испытывать чувство неудо-

(1) Ibid. 408.

вольствія. Весь процессъ сознанія eo ipso соединенъ съ извѣстнымъ неудовольствіемъ. Послѣдовательно развивая это положеніе, Гартманъ приходитъ къ тому выводу, что чувства скорби должны сознаваться, а чувства удовольствія не должны, кромѣ тѣхъ случаевъ, когда удовлетвореніе оказывается неполнымъ или зависимымъ отвнѣ (1). Второй выводъ состоитъ въ томъ, что сама воля не должна никогда быть сознаваема, а только желанія, такъ какъ только желанія могутъ вступать въ коллизію одно съ другимъ, а не воля (2).

Разъясненіе отношеній между несознаннымъ и сознаніемъ можно свести къ тому результату, что и въ основѣ сознанія, какъ въ основаніи жизни природы, лежитъ несознанное. Сознаніе есть явленіе производное и состоитъ въ эмансипаціи представленія отъ воли, происходящей вслѣдствіе комфликта между тѣми проявленіями воли, которыя лежатъ въ основѣ матеріи, и тѣми, которыя лежатъ въ основаніи духа.

Уже такое объясненіе сознанія показываетъ, что Гартманъ не могъ отрицать всякое предметное значеніе множества и измѣненія, не впадая во внутреннее противорѣчіе: признать *не существующимъ дѣйствительно* множество и измѣненіе значило признать ихъ существующими лишь въ сознанномъ представленіи; а между тѣмъ сознаніе, по теоріи Гартмана, очевидно, уже предполагало бытіе какъ множества, такъ и измѣненія. Отъ подобнаго противорѣчія предостерегалъ Гартмана примѣръ шопенгауеровой философіи, въ которой оно, какъ мы видѣли, выступаетъ

(1) Ibid. 405—406. 409.
(2) Ibid. 140—413.

съ такою очевидностію, что невольно заставляетъ обратить на себя вниманіе. Кромѣ того, философъ, который, подобно Гартману, путемъ индукціи хотѣлъ опредѣлить сущность, лежащую въ основѣ бытія, необходимо долженъ былъ признавать какое либо предметное значеніе за множествомъ и измѣненіями: вѣдь тогда только во многомъ и измѣнчивомъ и можно отыскивать указаній на сущее, когда за множествомъ и измѣненіемъ признаютъ нѣкоторое дѣйствительное отношеніе къ бытію. Вслѣдствіе всего этого, Гартманъ признаетъ предметное значеніе какъ множества, такъ и измѣненія. Самое возникновеніе сознаннаго міра представленій онъ считаетъ необъяснимымъ изъ дѣятельности одного субъекта, «я», и высказывается рѣшительно въ пользу теоріи возникновенія воспріятія изъ взаимодѣйствія «я» и «не я». Вмѣстѣ съ тѣмъ, по его мнѣнію, даже и пространство и время, формы множественности и измѣненія, должны быть признаны не субъективными только, но объективными формами (1). Но допуская предметное значеніе

(1) Впрочемъ основанія, которыя приводитъ Гартманъ въ пользу мысли о предметности пространства и времени, вообще говоря, недостаточны, иныя даже совершенно поверхностны; такъ онъ ссылается напр. на то, что, не признавая предметнаго значенія пространства и времени, мы должны предположить въ бытіи иныя, имъ соотвѣтствующія формы; а въ такомъ случаѣ необходимо придемъ къ очевидно несостоятельной будто бы мысли, что природа создала четыре формы, гдѣ она могла удовольствоваться двумя. Не трудно видѣть, что нужно сдѣлать самыя незначительныя измѣненія въ такомъ доказательствѣ, чтобы при его помощи доказывать, что звукъ, напримѣръ, или сладость, или горечь и пр. имѣетъ совершенно предметное значеніе. Не болѣе силы имѣютъ и другія гартмановы доказательства той же мысли. Признавая за пространствомъ и временемъ одинаково предметное значеніе, Гартманъ тѣмъ не менѣе дѣлаетъ между ними нѣкоторое различіе по вопросу о возникновеніи ихъ въ человѣческомъ духѣ. Пространство въ качествѣ формы созерцанія должно быть въ насъ впервые

множественности и измѣненія, Гартманъ хочетъ въ тоже время остаться вѣрнымъ по крайней мѣрѣ основной мысли шопенгауерова монистическаго взгляда, хочетъ во всемъ бытіи видѣть проявленіе одного существа. Ближайшею отрицательною инстанціею противъ такой мысли служитъ, по видимому, допущенная имъ предметность пространства; если сущность бытія признать подчиненной пространству, то пространственно отдѣльныя и законченныя формы организмовъ, какъ свидѣтельствуетъ о нихъ внѣшнее чувство, должны будутъ прямо указывать на отдѣльность ихъ и по ихъ сущности. Это обстоятельство, какъ нужно думать, заставило Гартмана сущность бытія поставить внѣ пространственной формы, оставляя послѣднюю только для ея проявленій. «Пространство можетъ имѣть двоякое существованіе», разсуждаетъ онъ, «реальное на тѣлахъ или ограниченномъ пустомъ и идеальное въ представленіи о тѣлахъ и ограниченномъ пустомъ. Если *идеальное* пространство существуетъ *въ представленіи*, то *представленіе* не можетъ быть *въ* идеальномъ пространствѣ, которое оно впервые творитъ; если колебанія мозга вынуждаютъ несознанное къ реакціи сознаннымъ воспріятіемъ, то это воспріятіе не имѣетъ никакого дѣла съ положеніемъ колеблющагося мѣста въ мозгу или съ положеніемъ этого воспріемлющаго человѣка на землѣ; представленіе не есть слѣдовательно и въ реальномъ пространствѣ. Воля есть переставленіе *идеаль-*

создано чрезъ актъ несознаннаго (подобнымъ образомъ объясняется у Гартмана и происхожденіе нѣкоторыхъ категорій); наоборотъ время изъ бытія, изъ мозговыхъ колебаній, непосредственно переносится въ ощущеніе (о происхожденіи воспріятія и предметности пространства и времени см. Ibid 290—310).

нало въ реальное..... она *реализируетъ* содержаніе; такъ какъ это содержаніе... .. имѣетъ также идеально пространственныя опредѣленія, то воля реализируетъ вмѣстѣ съ тѣмъ также и эти пространственныя опредѣленія и *переставляетъ такимъ образомъ и пространство изъ идеальнаго въ реальное, ставитъ, слѣдовательно, реальное пространство*..... То, что *впервые творитъ воля, не можетъ существовать* уже прежде, чѣмъ хотѣніе выполнено: значитъ воля, какъ такая, *не* можетъ быть *реально-пространственна*. А съ идеальнымъ пространствомъ воля по настоящему не имѣетъ никакого дѣла, потому что оно существуетъ только въ *идеѣ*, т. е. въ представленіи. Коротко и ясно, воля и представленіе оба не пространственной природы, такъ какъ представленіе впервые творитъ идеальное пространство, а воля, чрезъ реализацію представленія, впервые творитъ реальное пространство»... (1). Въ несознанномъ, поэтому, не можетъ быть и рѣчи о томъ пространственномъ обособленіи формъ, которое отдѣляетъ другъ отъ друга подлежащіе пространственнымъ формамъ организмы. Сильное доказательство въ пользу множественности самыхъ сущностей отдѣльныхъ предметовъ находятъ обыкновенно въ свидѣтельствѣ внутренняго чувства, сознанія. Однако, по мнѣнію Гартмана, и это доказательство не имѣетъ приложенія въ отношеніи къ несознанному, потому что «никто не знаетъ несознанный *субъектъ своего собственнаго сознанія прямо*. Каждый знаетъ его только какъ *неизвѣстную самую въ себѣ* психическую *причину* своего сознанія; какое же основаніе могъ бы онъ имѣть для того, чтобы

(1) Ibid. 487—488.

утверждать, что эта неизвѣстная причина *его* сознанія *другая*, а не та, которая служитъ причиной сознанія его ближняго» (1). Устранивъ такимъ образомъ непосредственное свидѣтельство какъ внѣшняго такъ и внутренняго чувства въ пользу множественности сущностей, Гартманъ думаетъ, что можно найти рѣшительныя доказательства въ подтвержденіе противоположной мысли о единствѣ сущности во всемъ бытіи. Фактическимъ условіемъ единства сознанія въ каждомъ индивидуумѣ Гартманъ считаетъ соединительныя нервныя нити между нервными центрами; но такое условіе не могло бы, по его мнѣнію, имѣть своимъ результатомъ единство сознанія, если бы не одно и тоже несознанное лежало въ основаніи того цѣлаго, которое обнимается единымъ сознаніемъ. Изъ соединенныхъ частей двухъ различныхъ животныхъ (полиповъ) возникаетъ одно цѣлое и одно сознаніе; различныя части организма служатъ одной цѣли; многія животныя образуютъ изъ себя какбы одно государство, котораго члены инстинктивно служатъ одной общей цѣли, какъ члены одного организма. Для объясненія всѣхъ этихъ и подобныхъ фактовъ, по мнѣнію Гартмана, нужно признать единое несознанное, лежащее въ основѣ всѣхъ единицъ, могущихъ образовать одно цѣлое. Единству сущности всего бытія, по видимому, противорѣчитъ борьба, которую замѣчаемъ мы въ реальномъ мірѣ: была ли бы эта борьба возможна, еслибы субстанція всего была одна и таже? Если возможна, отвѣчаетъ на это возраженіе Гартманъ, борьба страстей и желаній въ одной и той же душѣ,—борьба, не нарушающая единства души: то

(1) Ibid. 520.

также возможны при единствѣ несознаннаго комфликты между его функціями. Доказательство для мысли объ единой сущности всего бытія Гартманъ видитъ уже въ томъ, что нельзя указать такихъ опредѣленій въ бытіи, которыя послужили бы основаніемъ принимать много сущностей: пространство, какъ мы уже видѣли, не приложимо къ несознанному, различія времени мирятся съ единствомъ сущности; различія представленій другъ отъ друга и отъ воли могутъ быть разсматриваемы какъ различія дѣятельностей одного и того же существа. Если бы существовали еще какія либо иныя неизвѣстныя намъ различія, то и имъ можно бы было во всякомъ случаѣ приписать чисто феноменальное значеніе. Такимъ образомъ, по мнѣнію Гартмана, не можетъ даже существовать никакихъ дѣйствительныхъ основаній къ признанію множества сущностей. Подобно Целлеру, Лотце и другимъ, Гартманъ рѣшительное доказательство единства міровой сущности видитъ также во взаимодѣйствіи существъ: его, по его мнѣнію, нельзя объяснить, если стоящіе во взаимодѣйствіи предметы не будутъ признаны за функціи одного и того же существа, абсолютно единаго. Наконецъ для подкрѣпленія своей мысли Гартманъ ссылается и на то, что всѣ совершеннѣйшія религіи (до извѣстной степени и христіанство) и лучшіе философы стремятся къ монизму (1).— По всему предшествующему уже можно заключить, какъ, по Гартману, должно быть соглашено единство сущаго съ признаваемою также имъ множественностію въ бытіи. Множественность, правда, не есть чисто субъективное явленіе, какъ у Шопенгауера; но она и

(1) Ibid. 520—533.

не касается самой внутренней сущности бытія, какъ у Гербарта: она составляетъ объективно поставленное явленіе несознаннаго, относится къ существующимъ не въ представленіи только, а и въ дѣйствительности *проявленіямъ* единой субстанціи. Внѣшній міръ по этой теоріи состоитъ въ суммѣ дѣятельностей или актовъ воли несознаннаго; «я» состоитъ въ другой суммѣ дѣятельностей или актовъ воли того же несознаннаго. Все многообразное бытіе есть сумма желаній несознаннаго, а поэтому оно есть собственно непрерывно продолжающееся твореніе; оно существуетъ, пока оно ставится несознаннымъ; несознанное кончитъ хотѣть міръ и эта игра взаимно перекрещивающихся дѣятельностей несознаннаго кончитъ существовать. Что намъ является какъ вещество—есть простое выраженіе равновѣсія противоположныхъ дѣятельностей, что намъ является какъ сознаніе—равномѣрно есть простое выраженіе борьбы противоположныхъ дѣятельностей (1).

---

(1) Ibid. 533—535 и 599—600. Нельзя не остановиться на этомъ выводѣ «философіи несознаннаго» какъ на мысли поражающей своею несостоятельностію. Здѣсь утверждается, что сознаніе *не есть дѣйствительно, а только является*. Сознаніе приравнивается здѣсь по его предметности къ веществу, которое, по ученію Гартмана, существуетъ только какъ субъективное явленіе, т. е. существуетъ лишь въ представленіи, объективно же состоитъ въ равновѣсіи противоположныхъ дѣятельностей. Становясь въ одинъ рядъ съ веществомъ, и сознаніе должно быть признано субъективнымъ явленіемъ въ томъ же смыслѣ, т. е, существующимъ лишь въ представленіи, простымъ содержаніемъ представленія. Философъ не обратилъ вниманія на то, что признавая сознаніе субъективнымъ явленіемъ въ этомъ смыслѣ, онъ долженъ буя детъ указать новое сознаніе, для котораго или въ которомъ человѣческое сознаніе есть простое субъективное явленіе: вѣдь вещество, какъ явленіе, существуетъ только въ сознаніи и для сознанія. Здѣсь мы имѣемъ до того грубую ошибку, что можно думать, что Гартманъ въ данномъ случаѣ просто обмолвился и мы ловимъ его на неудачномъ

Въ отношеніи къ единой сущности бытія, которая лежитъ позади явленій, остается не рѣшимымъ еще вопросъ, именно вопросъ о ея сознаніи. Въ основаніи всякаго бытія должны лежать, какъ мы видѣли, акты воли, имѣющіе содержаніемъ своимъ представленія. Эти акты воли вмѣстѣ съ ихъ представленіями

выраженіи. На самомъ дѣлѣ не такъ. Реально могутъ существовать, по философіи Гартмана, только *опредѣленные акты* несознаннаго *вмѣстѣ съ представленіями*, составляющими ихъ содержаніе. Сознаніе *не можетъ быть признано такимъ реально поставленнымъ актомъ*, потому что въ такомъ случаѣ истиннымъ субъектомъ его должно будетъ признать само несознанное; несознанное должно будетъ совершать этотъ актъ лишь подъ маской опредѣленнаго индивидуума; но совершая актъ сознанія, несознанное, очевидно, перестанетъ быть несознаннымъ. Поэтому-то совершенно послѣдовательно у Гартмана сознающее «я» провозглашается явленіемъ, подобнымъ радугѣ въ облакахъ, хотя эта радуга и остается безъ зрителя; и сознаніе дѣйствительно здѣсь и не можетъ быть ничѣмъ инымъ кромѣ субъективнаго явленія, т. е. *не существующаго дѣйствительно*, а только *кажущагося* событія (хотя и не существуетъ лица, для котораго оно кажется). Объективнымъ событіемъ, реальной подкладкой явленія сознанія остается изумленіе воли, вынужденной имѣть представленіе, котораго она не желала. Поэтому-то приравненіе сознанія по степени его реальности къ веществу есть не оговорка, а послѣдовательный выводъ системы. Можно у Гартмана найти и еще доказательство тойже мысли. Когда по результатамъ его философіи, какъ увидимъ далѣе, сознаніе оказывается средствомъ, при помощи котораго мысль несознаннаго достигаетъ своей цѣли, то возникаетъ недоумѣніе: какимъ образомъ несознанное, не имѣя сознанія, можетъ мыслить сознаніе? Гартманъ отвѣчаетъ на это недоумѣніе такъ: несознанное мыслитъ не то, чѣмъ является сознаніе для субъекта, а его объективную сторону, процессы, его производящіе, и дальнѣйшіе результаты этихъ процессовъ въ жизни несознаннаго (Ibid. 784—788). А между тѣмъ несознанное должно, по системѣ Гартмана, *мыслить вещи такъ, какъ онѣ существуютъ*. Здѣсь для Гартмана предстоитъ дилемма или отрицать всевѣдѣніе несознаннаго или признать, что сознаніе съ его субъективной стороны (т. е. не въ смыслѣ процессовъ, его производящихъ) *не есть нѣчто дѣйствительно существующее*, а только кажущееся. Чтобъ не противорѣчить себѣ, Гартманъ, очевидно, долженъ признать послѣднее положеніе. Это положеніе такимъ образомъ со всѣхъ сторонъ обусловливается послѣдовательностію его системы.

были признаны несознанными (за исключеніемъ явленій психической жизни человѣка и животныхъ) на томъ основаніи, что въ опытѣ нѣтъ никакихъ данныхъ для того, чтобы предположить сознаніе въ тѣхъ предметахъ, которыхъ объективную сторону они составляютъ. Но теперь оказывается, что, составляя содержаніе предметовъ природы, стремленія воли, наполненныя представленіями, суть въ тоже время проявленія единой сущности. А потому возникаетъ вопросъ: оставаясь несознанными въ предметахъ природы, не сознаются ли они во всеединомъ существѣ? Гартманъ отрицаетъ сознаніе во всеединомъ. Самое предположеніе о такомъ сознаніи онъ считаетъ просто излишнимъ и безцѣльнымъ. Сознаніе, по его мнѣнію, есть ограниченіе; оно есть нѣкоторое неестественное нарушеніе гармоніи между аттрибутами существа безусловнаго, а потому оно не должно быть свойственно ему непосредственно. Сфера божественнаго, наполненная безвременнымъ всезнаніемъ идеи, не имѣетъ даже и повода къ рефлексіи, обращенной на себя или на что нибудь другое; при интуитивномъ характерѣ знанія, несознанное вовсе не можетъ имѣть рефлексіи, которая имѣетъ смыслъ лишь при дискурсивной мысли. Всеединое тѣмъ менѣе можетъ имѣть дѣло съ тѣмъ, что мы знаемъ какъ сознаніе и самосознаніе, что то и другое возможны только на почвѣ чувственности. Послѣдняя мысль есть прямой результатъ гартмановой теоріи сознанія. Всѣ остальныя высказанныя доказательства несознанности всеединаго утверждаются въ «Философіи несознаннаго» аподиктически, какъ самоочевидныя истины (1).

(1) Ibid. 535—543. Гартманъ допускаетъ, что несознанное можетъ

Такъ какъ несознанное Гартмана обладаетъ величайшею мудростію, то въ этой философіи получаетъ существенное значеніе задача объяснить смыслъ бытія,—задача, которая вовсе не существовала для Шопенгауера. Высшею цѣлію міроваго процесса, по мнѣнію Гартмана, можетъ быть только счастіе. Нравственность и справедливость имѣютъ значеніе лишь въ отношеніи къ индивидуумамъ и корпораціямъ, а не по отношенію къ внутреннему существу вещи самой въ себѣ; для послѣдней единственно реальны радость и горе; а потому нравственность и правда могутъ быть цѣлями лишь въ той степени, въ какой способствуютъ счастію (1). Достигается-ли въ жизни бытія его цѣль, счастіе? Нѣтъ; жизнь полна бѣдствій; горе безмѣрно преобладаетъ надъ радостію. Гартманъ такой же пессимистъ, какъ Шопенгауеръ. Онъ даже старается дать пессимистическому міровоззрѣнію видъ научнаго воззрѣнія: онъ проводитъ его по всѣмъ положительнымъ и отрицательнымъ инстанціямъ, старается представить его какъ послѣдовательный результатъ тщательнаго анализа всего, что можетъ служить условіемъ радости или горя (2). Но здѣсь-то

быть названо существомъ личнымъ, если подъ личностію разумѣть индивидуальность въ соединеніи съ волей и представленіемъ; но такъ какъ подъ словомъ личность обыкновенно разумѣется нѣчто болѣе, то Гартманъ считаетъ за лучшее вовсе не приписывать несознанному личности.

(1) Ibid. 623—626.

(2) Человѣчество, по мнѣнію Гартмана, живетъ иллюзіями, и онъ раскрываетъ и разоблачаетъ три возможныя иллюзіи, которыя должны соотвѣтствовать тремъ ступенямъ развитія человѣчества. Первая ступень развитія выражается въ надеждѣ на личное счастіе въ этой жизни. Эта надежда отличала іудеевъ, грековъ и римлянъ. Разоблачая иллюзіи такой надежды, Гартманъ прежде всего старается показать, что здоровье, юность, свобода и безбѣдное существованіе даютъ только

именно и получаетъ для него всю существенную важность проблемма о смыслѣ бытія. Если дѣйствительно въ бытіи скорби и страданія безмѣрно превышаютъ утѣхи и радости, и такимъ образомъ не достигается единственно возможная цѣль бытія, то какъ согласить это съ всевѣдѣніемъ и премудростію несознаннаго? Гартманъ оригинально устраняетъ это затрудненіе. Признавая несознанное всевѣдущимъ и

нуль ощущенія и служатъ собственно лишь условіями для счастія; а трудъ, необходимый для поддержанія существованія, для достиженія простаго нуля ощущенія, доставляетъ прямо непріятное чувство. Затѣмъ слѣдуетъ разсмотрѣніе и сравнительная оцѣнка радостей и горестей, происходящихъ отъ инстинктовъ самоподдержанія и распространенія рода, отъ различныхъ страстей и чувствованій, отъ наукъ и искусствъ, даже отъ сна и проч. На подборъ доказательствъ здѣсь Гартманъ не скупится; здѣсь высказывается напр. какъ фактъ, что счастливыхъ браковъ едва-ли придется одинъ на сотню, или, напримѣръ, къ затрудненіямъ получать художественное наслажденіе отнесены дальнія разстоянія до мѣстъ, гдѣ находятся художественныя произведенія, плата за входъ и даже опасность простудиться или излишняя жара и проч. (Ibid. 638—698). На второй стадіи иллюзіи человѣчество пренебрегаетъ благами міра и надѣется на трансцендентную жизнь, которая должна дать полное удовлетвореніе стремленію къ счастію. Эти мысли внесены въ жизнь человѣчества и воспитываются преимущественно христіанствомъ. Понятно, что Гартманъ согласно съ основною мыслію своей философіи видитъ и въ этихъ надеждахъ только иллюзію, необходимую лишь какъ ступень къ побѣдѣ надъ эгоизмомъ и къ переходу на третью стадію иллюзіи (Ibid. 700—714). Наконецъ на этой послѣдней стадіи цѣль полагается въ томъ, чтобы, вовсе отказавшись отъ эгоизма, трудиться на пользу будущихъ поколѣній. Но и такая цѣль есть иллюзія. Не видно, чтобъ міръ дѣлалъ успѣхи въ счастіи и нравственности. Если же каждое поколѣніе въ частности несчастливо, то это очевидная иллюзія—трудиться для блага послѣдующихъ поколѣній: процессъ долженъ существовать не ради самого себя, а ради своей цѣли, которая въ этомъ случаѣ оказывается недостижимою. Благосостояніе человѣчества даже и не приближается: неудобства жизни, устраняемыя наукой, скоро забываются, и люди не дѣлаются счастливѣе, такъ какъ возникаютъ новыя потребности. Если бы наука удовлетворила всѣмъ потребностямъ, то возникъ бы самый мучительный запросъ о цѣли существованія. Съ развитіемъ вообще не умаляются, а прибываютъ несчастія (Ibid. 714—736).

премудрымъ, онъ считаетъ необходимымъ признать существующій міръ за лучшій между всѣми возможными. Но лучшій между возможными еще не значитъ вовсе чуждый недостатковъ. Если предположить, что никакой міръ невозможенъ, въ которомъ бы не преобладали печаль и горе, то и лучшій изъ міровъ, т. е. устроенный самымъ премудрымъ образомъ, будетъ по необходимости міромъ полнымъ скорбей. Признаніе премудрости несознаннаго съ одной стороны и крайне пессимистическій взглядъ съ другой—примиряются такимъ образомъ въ мысли, что вовсе невозможенъ какой либо міръ кромѣ исполненнаго бѣдствій. Но въ такомъ случаѣ какъ объяснить *самое существованіе міра?* Если цѣлію бытія можетъ быть только счастіе, а въ дѣйствительности возможно лишь горе, то не лучше-ли бы было, если бы ничего не существовало (1)? Гартманъ совершенно согласенъ, что лучшій изъ міровъ всетаки хуже простаго не бытія, чистаго ничто; а поэтому оправдать премудрость несознаннаго, допустившаго бытіе міра, для него остается единственное средство—именно устранить премудрость отъ разрѣшенія вопроса о самомъ бытіи міра. Онъ такъ и дѣлаетъ, перенося всю вину на его волю. Не отъ идеи зависѣло бытіе міра; отъ нея зависѣло только то, *какъ* долженъ существовать міръ, если бы воля пожелала этого существованія; жаждущая бытія воля вторгается въ покойное царство идей и дѣлается виновницей того, что существуетъ міръ. Значеніе идеи въ міровомъ процессѣ ограничивается лишь предопредѣленіемъ способа существованія міра и исторіи его развитія, и только въ этихъ границахъ, а не

(1) Ibid. 617—621. 623. 627—628.

относительно самаго факта бытія, мы имѣемъ право предполагать разумность и доискиваться смысла. Въ чемъ же можетъ состоять предопредѣленная идеею цѣль мироваго процесса, исторіи его развитія? Угадать эту цѣль на основаніи всего предшествующаго не трудно. Если единственнымъ разумнымъ оправданіемъ мироваго процесса можетъ быть лишь счастіе, если, съ другой стороны, въ лучшемъ изъ міровъ не только эта цѣль не достигается, но оказывается столько горя, что небытію должно быть оказано предпочтеніе предъ бытіемъ: то исторія міра не можетъ имѣть иной цѣли, какъ приведеніе воли въ состояніе покоя, уничтоженіе воли къ жизни, къ бытію. Ближайшею цѣлію мироваго процесса,—такъ разсуждаетъ Гартманъ,—служитъ, очевидно, сознаніе и его развитіе; но есть-ли это послѣдняя цѣль его? Не довольно-ли зла и безъ того, чтобъ ему удвоять еще самого себя въ сознаніи? Сознаніе, по самой сущности своей, состоитъ въ эмансипаціи представленія отъ воли; чѣмъ выше развивается оно въ исторіи мироваго процесса, тѣмъ болѣе и болѣе освобождается оно отъ господства воли и совершеннѣе прозираетъ ея иллюзіи. Сознаніе должно бороться противъ всего неразумнаго; но вѣдь самое неразумное есть стремленіе воли къ счастію, которое рождаетъ только несчастіе. Изъ всего этого слѣдуетъ, что развитіе сознанія не послѣдняя цѣль бытія: оно служитъ только средствомъ привести волю въ состояніе покоя. Умъ безсиленъ непосредственно воздѣйствовать на волю, и вотъ онъ даетъ ей такое содержаніе, которое ведетъ ее къ комфликту съ самой собою и чрезъ то къ эмансипаціи представленія отъ воли, къ порожденію сознанія,

чтобы оно могло бороться съ неразумiемъ воли и побѣдить ее (1).

Гартманъ считаетъ даже возможнымъ высказать нѣкоторыя гаданія и о томъ, какъ можетъ быть достигнутъ результатъ этой борьбы. Онъ отрицаетъ ученіе Шопенгауера объ аскетизмѣ на томъ основаніи, что та побѣда надъ волей, которую ставитъ себѣ задачей аскетизмъ, въ существѣ дѣла вовсе не достигается при его помощи. Извѣстный индивидуумъ перестанетъ служить орудіемъ для воли; но что значитъ для нея одинъ индивидуумъ? Если бы даже вымерло все человѣчество, задавшись идеей аскетизма, осталось бы царство животныхъ, и несознанное, конечно, съумѣло бы воспользоваться первымъ удобнымъ случаемъ для созданія новаго человѣка. Въ шопенгауеровомъ отрицаніи воли Гартманъ видитъ еще эгоизмъ: человѣкъ ищетъ успокоить *себя* и не заботится о *покоѣ другихъ* (сказать проще, не хлопочетъ объ общемъ уничтоженіи: для этого дѣйствительно необходимо самоотверженіе). Гадая о возможномъ успокоеніи воли, Гартманъ считаетъ для того необходимымъ: 1) чтобы несравненно бо́льшая часть обнаруживающагося въ мірѣ духа соединилась въ человѣчествѣ, 2) чтобы *по крайней мѣрѣ бо́льшая половина* человѣчества была проникнута этой задачей, 3) чтобы существовало на столько удобное сообщеніе между населеніемъ на землѣ, что могло бы быть принято одновременно общее рѣшеніе. При такихъ условіяхъ, по мнѣнію Гартмана, цѣль можетъ быть достигнута. Страсть, желаніе можно побѣдить, возбуждая противуположныя имъ желанія; значитъ можно уничтожить и міръ, возбудивъ столь

(1) Ibid. 738—743.

же сильную волю къ его отрицанію, какъ сильна воля къ его существованію (1). Указывая на такой исходъ міроваго процесса, Гартманъ предвидитъ возраженіе; могутъ именно сказать: если бы, предположимъ, идеѣ и сознанію и удалось остановить процессъ бытія, была ли бы достигнута та цѣль, которая при этомъ имѣется въ виду? Такъ какъ воля, по своей неразумности, ничему не можетъ научиться, а идея совершенно послушна волѣ, то отчего тотчасъ по прекращеніи процесса онъ не можетъ начаться съизнова и сдѣлать такимъ образомъ тщетными и всѣ усилія идеи къ его прекращенію? Гартманъ не отрицаетъ этой возможности, но онъ думаетъ, что если вѣроятность перехода воли изъ состоянія потенціи въ состояніе хотѣнія равна $^1/_2$, то вѣроятность повторенія этого перехода n разъ, должна быть равна $^1/_2 n$; а поэтому чѣмъ больше будетъ число n, т. е. чѣмъ большее число разъ повторится міровой процессъ, тѣмъ ничтожнѣе дѣлается вѣроятность новаго повторенія, такъ что для практическаго успокоенія она будетъ совершенно достаточна (2). Смотря на такое соображеніе, нельзя не изумляться тому, что здѣсь признается возможнымъ дѣйствія *неразумной*, *безосновной* воли расчитать по теоріи вѣроятности, какъ будто бы можно бы было обсуждать дѣйствія какого либо предмета по теоріи вѣроятности, не предполагая нѣкоторой *законосообразности* этихъ дѣйствій, т. е., не признавая ихъ подчиненными *закону основанія*.

Другаго рода сомнѣнія возникаютъ, когда мы уяснивъ себѣ теперь процессы бытія, внимательнѣе

(1) Ibid. 744—746. 750—756.
(2) Ibid. 779—781.

всмотримся въ условія ихъ возникновенія. Начало міроваго процесса должно, какъ мы знаемъ, состоять въ томъ, что воля овладѣваетъ представленіемъ. Но мы видѣли также, что воля безъ представленія существовать не можетъ. Какъ же въ такомъ случаѣ она могла бы завладѣть представленіемъ? Чтобы завладѣть представленіемъ она должна быть уже волей; но для того, чтобы быть волей, она должна уже владѣть представленіемъ. Міровому процессу грозитъ непреодолимое препятствіе еще прежде, чѣмъ онъ вступилъ въ бытіе. Гартманъ хочетъ выйти изъ этого затрудненія, допустивъ въ волѣ нѣкоторое состояніе, предшествующее опредѣленному хотѣнію; онъ опредѣляетъ это состояніе какъ пустое, безсодержательное хотѣніе, какъ исканіе или хотѣніе самаго хотѣнія, какъ состояніе томленія, скорби. Со всѣми подобными опредѣленіями можно соединять какой угодно смыслъ, но одно должно быть признано безспорнымъ, что во всѣхъ нихъ мы имѣемъ волю *безъ представленія*, т. е. именно то, что выше прямо сочтено было невозможнымъ. Впрочемъ, если мы и допустимъ возможность такого безпредметнаго хотѣнія, то все же дѣло не обойдется безъ недоумѣній. Гартманъ признаетъ это томленіе воли безконечнымъ какъ безконечна воля, тогда какъ представленіе, которое должно сдѣлаться содержаніемъ воли, признается конечнымъ. Отсюда выводъ тотъ, что воля не можетъ быть всецѣло наполнена содержаніемъ, и ея не наполненный остатокъ долженъ впродолженіе всего міроваго процесса остаться въ качествѣ томленія (1). А въ такомъ случаѣ, какъ же возможно прекращеніе

(1) Ibid. 771—778.

міроваго процесса? Не должно ли необходимо это томленіе вновь порождать міровой процессъ тотчасъ по его прекращеніи? Правда, Гартманъ полагаетъ, что уничтоженіе актуальной воли должно уничтожить и это томленіе, такъ какъ послѣднее относится къ первой какъ недѣйствительное къ дѣйствительному. Но съ такимъ объясненіемъ согласиться нельзя: безпредметное хотѣніе есть *дѣйствительное* хотѣніе, хотя оно ничего не реализируетъ, и притомъ оно безконечно. Какъ же могло бы восторжествовать надъ нимъ ограниченное сознаніе, въ которомъ воплощается только опредѣленная часть воли? Противорѣчія этого внѣ міроваго томленія всей гартмановой философіи не оканчиваются на этомъ. Гартманъ, какъ мы видѣли выше, приходилъ къ выводу, что каждое неудовлетвореніе воли eo ipso должно рождать сознаніе. Примѣняя этотъ выводъ къ внѣ міровому томленію воли, Гартманъ долженъ допустить, что оно рождаетъ сознаніе; при этомъ онъ утверждаетъ, что это есть единственное внѣ міровое сознаніе, которое имѣетъ право признать философія. Къ сожалѣнію, Гартманъ, говоря объ этомъ внѣ міровомъ сознаніи, конечно забываетъ, что нѣсколько, правда, сотенъ страницъ выше онъ положительно утверждалъ, что всякое сознаніе возможно только при воздѣйствіи матеріи на несознанное.

Процессъ міра не безконеченъ и не безначаленъ. Что же такое воля и представленіе внѣ этого процесса, т. е., не какъ актуальная воля и не какъ реализируемое представленіе? Воля, по Гартману, внѣ ея актуальнаго состоянія, есть скрытая потенція, возможность хотѣнія и нехотѣнія, не перешедшая еще

въ дѣйствительность (1). Что же касается до представленія или идеи, то Гартманъ разсуждаетъ объ этомъ такъ: «если бы идея сама собою могла перейти въ бытіе, то она была бы *потенціей бытія*, слѣдовательно, была бы самой волей. Но, съ другой стороны, еще не поставленная въ бытіе идея не можетъ также *и не быть безусловно*, иначе и воля ничего бы не могла изъ *нея* сдѣлать; она можетъ только быть еще не въ эминентномъ смыслѣ сущимъ. Но если она не должна быть ни дѣйствительнымъ бытіемъ, ни потенціей бытія, ни также безусловно ничѣмъ, что же тогда остается? Ничто иное какъ *чисто сущее*, purus actus, безъ предшествовавшей потенціи, — чисто сущее, которое именно потому не есть дѣйствительное бытіе, что не вышло *не изъ какой потенціи*». Гартманъ жалуется, что нѣтъ въ языкѣ соотвѣтствующаго слова для выраженія этого понятія. «Можетъ быть это состояніе можно бы назвать, говоритъ онъ, скрытымъ бытіемъ» (2). Для воли и идеи Гартманъ предполагаетъ одну субстанцію, такъ какъ безъ этого было бы необъяснимо, по его мнѣнію, взаимодѣйствіе между ними и система впала бы въ дуализмъ. Впрочемъ, вопросъ объ этой субстанціи онъ считаетъ неразрѣшимою загадкою для знанія (3).

Если мы разложимъ философію Гартмана на ея составные элементы, то увидимъ, что между ними не много найдется дѣйствительно оригинальнаго. Понятіе о волѣ, какъ сущности бытія, взято у Шопенгауера. Наполненіе воли представленіемъ, или, иначе, мысль

(1) Ibid. 771.
(2) Ibid. 787.
(3) Ibid. s. 792—794. 796—797.

о внутренней имманентной разумности бытія въ цѣломъ и частяхъ, принадлежитъ гегельянизму. Различеніе сущности бытія отъ его проявленій, монистическое міросозерцаніе, не отрицающее предметнаго значенія множественности, также не ново въ исторіи новой философіи. Уже въ философіи Спинозы модусы субстанціи играютъ подобную же роль въ отношеніи къ ея аттрибутамъ, какую играютъ гартмановы акты воли въ отношеніи къ всеединому несознанному, состоящему также изъ двухъ элементовъ, воли и представленія. Но еще послѣдовательнѣе и полнѣе, съ сохраненіемъ болѣе строгаго монизма, сдѣлано было такое же разграниченіе между сущностію міра и ея проявленіями философіею Гегеля; въ этой философіи все пространственно-временное бытіе служитъ именно объективнымъ явленіемъ единой абсолютной идеи. Гартмановъ пессимизмъ есть повтореніе пессимизма Шопенгауера. На долю Гартмана изъ элементовъ его философіи остается лишь 1) то оригинальное объясненіе сознанія, которое, по своему дѣйствительному результату, есть, какъ мы видѣли, очень грубое его отрицаніе, и 2) ученіе о разрѣшеніи міроваго процесса, которое впрочемъ, очевидно, выросло изъ шопенгауерова отрицанія воли. Такимъ образомъ имѣя въ своемъ основаніи шопенгауерову философію, гартманова система въ тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ существенно отступаетъ отъ Шопенгауера, всетаки не оказывается самостоятельною: реформа и починки шопенгауеровой системы здѣсь производятся на чужой счетъ.

Не давая новыхъ основныхъ понятій, «философія несознаннаго» имѣетъ тѣмъ не менѣе нѣкоторое право назваться оригинальнымъ міровоззрѣніемъ, такъ какъ

она своеобразно комбинируетъ понятія, заимствованныя ею изъ прошлаго, и отличается оригинальностію общей концепціи. Поэтому не только возможно, но и совершенно согласно съ существомъ дѣла критическое отношеніе къ ней какъ къ оригинальному міровоззрѣнію. Пересмотримъ же важнѣйшія изъ положеній «философіи несознаннаго».

Сущность всего есть *воля*, имѣющая своимъ содержаніемъ *представленіе*. Представленіе должно объяснять отличіе предметовъ другъ отъ друга, ихъ качественную опредѣленность; воля служитъ объясненіемъ самаго ихъ бытія т., е., того, что отличаетъ ихъ отъ предметовъ, только представляемыхъ. Въ чемъ же именно состоитъ это послѣднее отличіе? Когда Шопенгауеръ сущность бытія называлъ волею, то подъ волею онъ разумѣлъ совокупность тѣхъ опредѣленій, извѣстныхъ намъ изъ непосредственнаго самосознанія, которыя каждый называетъ этимъ именемъ. Гартманъ вслѣдствіе своей теоріи сознанія долженъ былъ признать, что предметъ, называемый имъ волею, недоступенъ самосознанію, слѣдовательно не состоитъ въ тѣхъ непосредственно сознаваемыхъ нами качественностяхъ, съ которыми каждый соединяетъ названіе воли. Поэтому для воли осталось у него единственное опредѣленіе, именно, что она есть неизвѣстная намъ причина перехода изъ бытія идеальнаго въ реальное. Однако воля, опредѣленная такимъ образомъ, разрѣшаетъ ли проблемму, которую она должна разрѣшить? Она должна была указывать на то нѣчто, которое дѣлаетъ бытіе бытіемъ и отличаетъ его отъ простаго представленія. Не трудно видѣть, что въ опредѣленіи воли повторяется только эта

проблемма, а не дается ей разрѣшеніе. По этому опредѣленію слѣдуетъ сказать, что то нѣчто, которое дѣлаетъ бытіе бытіемъ, есть неизвѣстная причина перехода идеальнаго въ реальное, т. е., неизвѣстная причина, впервые дѣлающая представленіе реальнымъ, дающая ему бытіе. При помощи такого тождесловія, вопросъ, очевидно, разрѣшенъ быть не можетъ. Онъ возникаетъ снова: въ чемъ же именно состоитъ это нѣчто, составляющее переходъ идеальнаго въ реальное? Вопросъ кажется разрѣшеннымъ только потому, что это неизвѣстное нѣчто названо волею, и воображеніе невольно привноситъ сюда извѣстныя намъ изъ самосознанія подъ этимъ именемъ качественности, хотя это съ точки зрѣнія гартмановой философіи очевидная контрабанда. Отсюда слѣдуетъ, что самый существенный и первый вопросъ философіи: что есть бытіе,—здѣсь на самомъ дѣлѣ остается безъ отвѣта, хотя, по видимому, «философія несознаннаго» даетъ на него совершенно опредѣленный отвѣтъ. Стараясь оставить позади себя философію Шопенгауера, Гартманъ на самомъ дѣлѣ теряетъ то, что пріобрѣлъ тотъ для философіи.

Что такое сознаніе? Сознаніе есть изумленіе воли при вторженіи отвнѣ представленія. Когда говорится объ изумленіи воли, то, конечно, дѣло не можетъ идти о всецѣлой волѣ несознаннаго, какъ *общемъ* основаніи всякаго бытія, потому что матерія, которая служитъ поводомъ къ порожденію сознаннаго представленія, сама составляетъ *одинъ изъ актовъ этой всецѣлой воли*, и, слѣдовательно, ни о какомъ вторженіи въ эту волю *отвнѣ* не можетъ быть и рѣчи. Кромѣ того всѣ въ совокупности событія, совершающіяся въ тотъ

или другой моментъ міровой жизни, по теоріи Гартмана, должны составлять необходимый результатъ изъ предположенной цѣли всего развитія съ одной стороны и уже достигнутой въ предшествующій моментъ ступени развитія съ другой; сознанныя представленія нѣтъ никакого права ни основанія отличать въ этомъ отношеніи отъ всѣхъ другихъ міровыхъ событій; а потому они въ цѣлой жизни несознаннаго составляютъ не только внутренній, но такой же строго предопредѣленный результатъ, возникающій путемъ необходимаго имманентнаго развитія, какъ и всѣ остальныя его представленія; вслѣдствіе этого, изумленіе воли при ихъ возникновеніи было бы просто невозможно. Поэтому когда говорится объ изумленіи воли, какъ сущности сознанія, подъ волею нужно понимать лишь *извѣстныя дѣятельности* несознаннаго, *составляющія опредѣленнаго индивидуума*; представленіе, возбуждаемое въ этомъ индивидуумѣ матеріею, было бы для него дѣйствительно представленіемъ, вызваннымъ отвнѣ,—не опредѣлялось бы съ необходимостію единственно тѣми актами воли, которыя составляютъ истинное содержаніе его самого. Но тутъ возникаетъ новое сомнѣніе. Конечно въ мірѣ не найдется ни одного предмета, котораго состоянія опредѣлялись бы исключительно процессами, происходящими внутри его; извѣстная доля участія въ порожденіи переживаемыхъ имъ состояній необходимо должна пасть на другіе предметы: это должны допустить всѣ тѣ, которые признаютъ связь предметовъ и взаимодѣйствіе между ними. Безъ сомнѣнія самъ Гартманъ сталъ бы рѣшительно отрицать существованіе какого либо предмета въ природѣ, вполнѣ

изолированнаго отъ всѣхъ другихъ, или какого либо состоянія предмета, которое такъ или иначе не обусловливалось бы связію этого предмета съ другими. Припомнимъ же теперь, что, по теоріи Гартмана, состоянія какого бы то ни было предмета не могутъ быть ничѣмъ инымъ, какъ актами воли, которые могутъ отличаться другъ отъ друга только представленіями, а потому смѣна одного состоянія другимъ можетъ означать только замѣну одного реализируемаго волей представленія другимъ. Вслѣдствіе того сказать, что всякое новое состояніе каждаго предмета обусловливается другими предметами, значитъ тоже, что сказать, что представленія, въ которыхъ именно и состоитъ сущность всякаго измѣненія въ особомъ предметѣ, могутъ возникать въ немъ лишь вслѣдствіе внѣшняго вліянія. Во всякой перемѣнѣ какого угодно предмета мы имѣемъ такимъ образомъ возникновеніе представленія, отвнѣ возбуждаемаго, и не предопредѣленнаго сполна внутреннимъ развитіемъ этого предмета, т. е., въ каждой смѣнѣ внѣшнихъ событій мы имѣемъ то, что, по ученію Гартмана, должно порождать изумленіе воли и вмѣстѣ съ тѣмъ сознаніе. Намъ остается въ такомъ случаѣ или все бытіе признать сознаннымъ и «философію несознаннаго» обратить въ «философію всесознанія», или дѣйствительно изумляться тому, почему несознанное не изумляется всюду, тогда какъ всюду существуютъ одни и тѣже основанія для изумленія.

Цѣль міроваго процесса поставляется Гартманомъ въ успокоеніи воли, такъ какъ въ жизни безмѣрно преобладаютъ горести. Средствомъ къ достиженію этой цѣли должно служить сознаніе и его развитіе. Но какъ

само сознаніе и его развитіе относятся къ бѣдствіямъ жизни? Гартманъ совершенно справедливо признаетъ, что горе и радость «*существуютъ* лишь на столько, на сколько *ощущаются*»; что «они не имѣютъ никакой реальности внѣ *ощущающаго субъекта*; слѣдовательно, объективная реальность принадлежитъ имъ *не непосредственно*, но только при посредствѣ объективной реальности субъекта, въ которомъ они существуютъ, т. е., ихъ реальность есть непосредственно *субъективная*, и лишь *на сколько* имѣютъ они субъективную реальность, имѣютъ они *посредственно* и объективную». Значитъ просто для того, чтобы могли существовать горе и радость, необходимъ субъектъ, который ощущаетъ ихъ. Истиннымъ субъектомъ всякаго ощущенія, конечно, служитъ несознанное, какъ дѣйствительная всеединая сущность. Но имѣетъ ли несознанное радости и печали, отдѣльныя отъ радостей и печалей индивидуумовъ, у которыхъ оно лежитъ въ основаніи? Гартманъ, совершенно согласно съ его общимъ взглядомъ, признаетъ, что алгебраическая сумма взятыхъ вмѣстѣ спеціальныхъ сужденій о радости и горѣ различныхъ индивидуумовъ показываетъ вмѣстѣ «цѣлость всѣхъ субъективныхъ опредѣленій чувства, поставленныхъ во всеединомъ существѣ» (1). Да и въ самомъ дѣлѣ, какое бы горе (за исключеніемъ, конечно, внѣ міроваго томленія) могло имѣть несознанное, кромѣ горя индивидуумовъ, сущность которыхъ оно составляетъ и которыми исчерпывается вся его жизнь? Что же касается удовольствія и печали индивидуумовъ, то Гартманъ утверждаетъ, что

(1) Ibid. 634.

за порогомъ сознанія вполнѣ пропадаетъ всякое индивидуальное горе (1). Если же несознанное не можетъ знать инаго горя, кромѣ ощущаемаго частными субъектами, у которыхъ оно лежитъ въ основаніи, если, съ другой стороны, горе этихъ послѣднихъ можетъ существовать лишь для сознанія, то отсюда слѣдуетъ, что горе для несознаннаго можетъ существовать лишь на столько, на сколько существуетъ сознаніе; если бы не было сознанія, было бы невозможно и горе. Такимъ образомъ сознаніе является лекарствомъ противъ болѣзни, которая съ нимъ впервые и появляется въ бытіи, которая безъ него вовсе не существовала бы, была бы просто невозможна. Мудрость несознаннаго въ заботахъ о счастіи воли порождаетъ сознаніе и чрезъ то впервые вноситъ въ міръ горе; затѣмъ, возвышая сознаніе, она возвышаетъ бѣдствія; наконецъ высшее развитіе сознанія, удвоивъ горе, должно пробудить мысль объ успокоеніи воли. Не нужно быть премудрымъ, чтобы понять, что въ этомъ случаѣ мудрость несознаннаго сдѣлала бы много разумнѣе, если бы вовсе не заботилась о волѣ: тогда, правда, воля не успокоилась бы; но тогда она не имѣла бы несчастій, а слѣдовательно не имѣла бы нужды искать успокоенія. Исторія бытія, какъ описывается она самимъ Гартманомъ, очевидно, плохо мирится съ мудростію несознаннаго.

Важнѣйшая ошибка кантовой философіи и развившихся изъ нея направленій.

Сдѣланный нами критическій очеркъ важнѣйшихъ направленій послѣ кантовскаго періода философіи мож-

(1) Ibid. 697—698.

но, мнѣ кажется, свести къ двумъ результатамъ: 1) каждое изъ этихъ направленій пыталось найти путь къ познанію истинной реальности, не отрицая существенныхъ результатовъ критической философіи и даже предполагая ихъ и на нихъ опираясь; 2) ни одно изъ міровоззрѣній, развившихся внутри этихъ направленій, не имѣетъ надлежащей прочности, не можетъ избѣгнуть сильныхъ возраженій. По видимому, невозможно отрицать и того, что существовавшими отъ Канта до настоящаго времени философскими направленіями исчерпаны всѣ предположенія о возможности предметнаго знанія, которыя не разрушали бы сполна критической философіи, и едва ли теперь осталось мѣсто для новой, вполнѣ оригинальной философской системы, которая оставалась бы вѣрна основнымъ положеніямъ «Критики чистаго разума». Отсюда должно слѣдовать, что на почвѣ критической философіи невозможно построить прочнаго міросозерцанія, которое не отрицало бы возможности предметнаго знанія. Если же такъ, то для философіи предстоитъ дилемма: или воротиться къ субъективизму «Критики», отказавшись отъ всякихъ попытокъ перейти границы, очерченныя ею для знанія, или поставить въ вопросъ всѣ результаты «Критики», признать необходимость иной, новой теоріи знанія.

Отступленіе назадъ къ точнымъ выводамъ критики всего менѣе возможно. При изложеніи разсмотрѣнныхъ нами философскихъ направленій, мы старались показать, что каждое оправдывало себя, какъ послѣдовательное развитіе и закончаніе или дополненіе и исправленіе критической философіи, и мы видѣли, что самое истинное въ направленіяхъ,—то, что даетъ имъ

дѣйствительное право на научное значеніе, по большей части относится къ устраненію непослѣдовательностей, односторонностей, недостатковъ критической философіи. Отсюда вытекаютъ два слѣдствія. Во первыхъ, если каждое направленіе заимствуетъ много посылокъ изъ критической философіи; если даже въ своихъ отступленіяхъ отъ послѣдней оно должно быть признано послѣдовательнымъ развитіемъ, дополненіемъ или исправленіемъ и пр. критической философіи: то понятно, что степень его внутренней состоятельности свидѣтельствуетъ о внутренней состоятельности самой критической философіи, а поэтому критика основныхъ положеній того или другаго направленія, развившагося изъ критической философіи, есть косвенно критика послѣдней. Другое слѣдствіе не менѣе важно. Развивая далѣе основныя положенія «Критики чистаго разума», устраняя недостатки или односторонности ея, исправляя ея ошибки, каждое направленіе тѣмъ самымъ дѣлало проломъ въ цѣломъ зданіи критической философіи. Если свести вмѣстѣ всѣ частныя поврежденія построеннаго Кантомъ зданія, то тотчасъ окажется, что это величавое зданіе неудобно для помѣщенія уже просто потому, что оно насквозь пробито со всѣхъ сторонъ. Критическая философія смотритъ прочнымъ фундаментомъ, пригоднымъ для постройки на немъ цѣльнаго міровоззрѣнія, лишь благодаря тому обстоятельству, что каждое развившееся изъ нея направленіе видитъ въ ней единственно ту пробоину, которую само сдѣлало въ ней, и тщательно закрываетъ глаза, когда дѣло идетъ о томъ, что сдѣлано другими.

Такимъ образомъ вопросомъ будущаго становится,

по видимому, проблемма познанія, отъ новаго разрѣшенія которой и долженъ зависѣть вопросъ о философскомъ знаніи. Здѣсь были бы неумѣстны гаданія о томъ, въ какомъ смыслѣ будущее разрѣшитъ эту вѣковую проблемму. Но нашъ очеркъ послѣдняго періода нѣмецкой философіи не имѣлъ бы полноты и законченности, если бы онъ не указалъ на тотъ недостатокъ кантовой теоріи знанія, отъ котораго зависитъ обнаружившаяся въ исторіи несостоятельность какъ ея самой, такъ и направленій, изъ нея развившихся, и котораго должна избѣжать будущая теорія знанія, если она должна оказаться болѣе надежною.

Основная ошибка критической философіи состоитъ, по моему мнѣнію, въ томъ, что она признала лежащія въ основѣ операцій мысли предположенія о бытіи, которыя должны господствовать надъ мыслію, служить закономъ для всѣхъ мыслительныхъ отправленій. Какъ скоро признаны были нѣкоторыя положенія въ качествѣ необходимыхъ предположеній мысли, основною задачею философіи, искавшей предметнаго значенія, естественно сдѣлалось проникнуть сквозь эту преграду до бытія. И безспорно, необходимо было неимовѣрное напряженіе мысли, чтобы различными путями достигнуть этой цѣли. Самъ Кантъ долженъ былъ употребить гигантскія усилія, чтобъ объяснить господство этихъ предположеній надъ самыми явленіями. Но, удивляясь изумительной находчивости мысли, старавшейся объяснить господство «*законовъ мысли*» то надъ міромъ явленій, то надъ міромъ реальнаго бытія, не менѣе нужно удивляться и тому, что вовсе не задались вопросомъ о дѣйствительной силѣ этихъ «за-

коновъ мысли» *надъ самой мыслію*. Человѣкъ привыкаетъ говорить о необъяснимыхъ далѣе физическихъ законахъ тѣлъ, механическихъ законахъ движенія, химическихъ законахъ сродства и пр.; а потому для него нисколько не кажется страннымъ принять существованіе нѣкоторыхъ необъяснимыхъ далѣе законовъ мысли, не доказанныхъ (по ихъ сущности) предположеній о бытіи, которымъ также безмолвно и безъ всякихъ разсужденій должно подчиняться мышленіе, какъ напр. тѣло, не разсуждая, повинуется закону тяжести, или, какъ извѣстные химическіе элементы повинуются опредѣленному закону сродства съ другими. А между тѣмъ это вовсе не такъ просто и понятно, какъ кажется съ перваго взгляда. Если болѣе внимательный взглядъ находитъ серьезныя возраженія даже противъ необъяснимыхъ далѣе законовъ матеріи, то подобные законы дѣлаются истиннымъ противорѣчіемъ, когда признаются нѣкоторыми роковыми ограниченіями такой области, которая всего менѣе склонна терпѣть оковы, какой бы позолотой ихъ ни разукрашивали. Мысль есть вѣчное стремленіе къ свѣту, вѣчный позывъ понять темное и необъясненное, непрерывная критика всякихъ, принятыхъ безъ достаточнаго основанія, мнѣній, настойчивый запросъ о правахъ всякаго положенія на значеніе научной истины, дѣятельность, стремящаяся все сдѣлать для себя яснымъ до послѣднихъ основаній, насквозь прозрачнымъ. Сказать, что эта мысль *должна* невольно признавать нѣкоторыя необъяснимыя далѣе (по ихъ сущности) предположенія, *должна безусловно подчиняться имъ*,— это значитъ сказать, что она должна перестать быть мыслію, какъ скоро встрѣчается съ этими предполо-

женіями. Если мысль можетъ поставить эти положенія въ сознаніи, можетъ задаться вопросомъ о правѣ ихъ на достовѣрность, можетъ признать ихъ непонятность, необъяснимость далѣе, развѣ это уже не значитъ, что она признаетъ себя судьею въ разрѣшеніи вопроса объ ихъ истинности, а слѣдовательно не подчиненною имъ, не тупѣющею предъ ними ихъ рабою?

Вслѣдъ за нѣкоторыми голосами на западѣ многіе и у насъ философское движеніе съ Канта (преимущественно канто-фихте-шеллинго-гегелевское направленіе) признавали за послѣдовательное и крайнее развитіе раціонализма. Я не могу согласиться съ такимъ взглядомъ. То, что лежитъ въ основаніи этого періода—«Критика чистаго разума»—даетъ въ своемъ результатѣ не возвышеніе, а приниженіе мысли подъ ярмо роковыхъ и непонятныхъ законовъ. И та система, которую считаютъ апоѳеозой раціонализма (гегелевская), правда, дѣйствительно хотѣла разумъ поставить исходнымъ пунктомъ, сущностью и конечною цѣлію бытія, хотѣла представить бытіе какъ самовоплощеніе разума; но, исполняя эту высокую задачу, она на степень верховнаго разума возвела систему отвлеченныхъ понятій, которыя должны были господствовать сколько надъ бытіемъ, столько же и надъ самодѣйствительною, живою мыслію; этой мысли отказано было даже въ правѣ требовать отъ онтологическихъ понятій основанія ихъ притязаній; все свое оправданіе система высшихъ понятій находила въ особомъ (діалектическомъ) методѣ, который былъ прямымъ противорѣчіемъ требованіямъ дѣйствительной мысли. Видѣть въ канто-гегелевскомъ періодѣ философіи развитіе и торжество раціонализма значитъ су-

дить этотъ періодъ по тому идеалу, до котораго онъ хотѣлъ возвыситься, а не по его дѣйствительному состоянію. Основную ошибку всего этого періода нужно искать вовсе не въ чрезмѣрномъ возвышеніи, а прямо, наоборотъ, въ излишнемъ приниженіи дѣйствительной, живой мысли.

Если мы обратимся къ изложеннымъ нами философскимъ направленіямъ, развившимся изъ кантовой философіи, то увидимъ, что всѣ они (за исключеніемъ системы Гартмана) не могутъ отрѣшиться отъ мысли объ этихъ непонятныхъ, роковыхъ предположеніяхъ разума. Эта мысль и составляетъ тотъ единственный пунктъ, который всѣ они одинаково заимствуютъ отъ Канта, хотя каждое даетъ ему свою особую окраску. И не трудно замѣтить, что съ этимъ именно пунктомъ связаны важнѣйшія основанія несостоятельности каждаго изъ нихъ. Чтобы придать этому роковому фундаменту мысли предметное значеніе, Гегель возвелъ его въ вѣчное царство творческой мысли; рабски послушная ему дѣйствительность естественно низошла на степень простаго феномена этой мысли; здѣсь заключается основаніе для нападеній на гегелеву систему внутри самой гегелевой школы. Съ этимъ царствомъ вѣчныхъ понятій вращаются въ противорѣчіи Вейссе и Фихте младшій, такъ какъ они, отдѣливъ его отъ сущности бытія, не могли ни подчинить его послѣдней, ни возвысить надъ ней. Его неудачно пытается Тренделенбургъ вывесть изъ движенія такъ, чтобы въ тоже время не нарушить его права на безусловную истинность. Оно у Лотце противится выводу всего бытія изъ блага, какъ всеединой субстанціи міра. Оно рождаетъ то противорѣчіе,

въ которое, какъ мы видѣли, запутывается философія Фриза: непонятные законы мысли дѣйствительно въ одно и тоже время и должны претендовать на права безусловной истины и возбуждать сомнѣніе въ себѣ по самой своей непонятности. Оно заставило Шапенгауера отказать въ разумности самой сущности бытія и провести субъективный идеализмъ до его крайней послѣдовательности, хотя то и другое вноситъ въ его систему безвыходное противорѣчіе. Гербартъ отрицаетъ, по видимому, всякое значеніе родовыхъ предположеній мысли, но онъ дѣлаетъ это далеко не вполнѣ рѣшительно: онъ отрицаетъ ихъ первоначальность, но тѣмъ не менѣе признаетъ, что они необходимо развиваются и должны господствовать въ духѣ; онъ оставляетъ за мыслію право идти далѣе этихъ предположеній, открывать въ нихъ даже противорѣчія, признавать ихъ несостоятельность и т. д., но въ тоже время онъ сохраняетъ за ними *непонятное*, *безусловное и обязательное значеніе* въ области явленія. И отрицать предметное значеніе понятій, которыя тѣмъ не менѣе признаются *необходимыми понятіями мысли*, Гербарту можно было, конечно, только подъ тѣмъ условіемъ, что эта необходимость мысли была понята имъ какъ нѣкоторая механическая, а не разумная необходимость.

Отчего могла произойти такая существенная ошибка въ критической философіи?

Превозносили постановку вопроса въ «Критикѣ чистаго разума». Но можетъ быть въ цѣлой «Критикѣ» нѣтъ ничего несчастнѣе этой постановки; по крайней мѣрѣ она служитъ причиною основной ошибки «Критики». Въ нашемъ познаніи существуютъ сужденія

всеобщія и необходимыя, слѣдовательно умозрительныя, такъ какъ опытомъ нельзя строго доказать сужденія всеобщаго и необходимаго; но эти сужденія въ тоже время синтетичны, т. е., приписываютъ сказуемому нѣчто, не заключающееся въ подлежащемъ. Такъ разсуждаетъ Кантъ и отсюда выводитъ свой знаменитый вопросъ: какъ возможны синтетическія сужденія a priori? Однако такая постановка вопроса вноситъ въ «Критику» ошибку еще до изслѣдованія. Признавая извѣстныя сужденія всеобщими и необходимыми, мы можемъ имѣть для того достаточныя основанія, можемъ владѣть данными, которыя логически оправдываютъ наше убѣжденіе; но можемъ и не имѣть такихъ основаній, слѣдовательно будемъ не въ состояніи логически оправдать свое убѣжденіе. Въ первомъ случаѣ наше убѣжденіе совершенно научно: сужденія должны быть признаны истинными именно въ качествѣ сужденій всеобщихъ и необходимыхъ. Но тогда для того, чтобы понять, какимъ образомъ мы можемъ вполнѣ правомѣрно приписывать сужденіямъ всеобщность и необходимость, нужно, очевидно, обратиться къ тѣмъ основаніямъ, которыя убѣждаютъ насъ въ ихъ всеобщности и необходимости, которыя логически оправдываютъ наше убѣжденіе. Если эти основанія *дѣйствительно вполнѣ могутъ ручаться за всеобщность и необходимость* сужденія, то мы на нихъ, конечно, можемъ тотчасъ разъяснить себѣ, какъ возможны для насъ подобныя сужденія. Если сужденіе логически оправдано, то, очевидно, не можетъ быть также никакого сомнѣнія и никакого особаго вопроса о его предметномъ значеніи, такъ какъ имѣть дѣйствительное основаніе для сужденія всеобщаго и необходимаго, имѣть логи-

ческое право для убѣжденія въ немъ,—это именно значитъ имѣть надежныя основанія для того, чтобы всѣ предметы, подходящіе подъ понятіе подлежащаго, признать необходимо соединенными съ признакомъ или принадлежностію, выражаемыми сказуемымъ. Предположимъ второй случай; предположимъ, что наше убѣжденіе въ сужденіи какъ всеобщемъ и необходимомъ не имѣетъ за собою такихъ основаній, не можетъ быть логически оправдано. Тогда, очевидно, оно *не можетъ быть признано въ качествѣ научной истины*; и до тѣхъ поръ пока не были бы найдены въ пользу его дѣйствительныя основанія, о немъ можетъ быть утверждаемо лишь то, что оно *кажется* намъ всеобщимъ и необходимымъ, а не то, что оно дѣйствительно таково. Вопросъ о такихъ сужденіяхъ есть существенно вопросъ психологическій, а не теоріи знанія. Въ интересахъ уясненія психическаго развитія можетъ имѣть свою долю значенія изслѣдованіе того, почему извѣстныя сужденія, которыя не могутъ быть логически оправданы въ качествѣ сужденій всеобщихъ и необходимыхъ, тѣмъ не менѣе намъ кажутся такими. Но это изслѣдованіе вовсе не касается *теоріи знанія* по той простой причинѣ, что нельзя признать сужденія въ качествѣ всеобщей и необходимой истины, пока не имѣется полнаго логическаго права на такое признаніе. Научно-истинными мы должны назвать не тѣ сужденія, которыя у кого либо вызываютъ наклонность признавать ихъ истинными, а тѣ, которыя имѣютъ дѣйствительныя основанія въ свою пользу. Точно также всеобщими и необходимыми нужно назвать не тѣ сужденія, которымъ мы оказываемся склонны придавать такое значеніе, а

тѣ,—и только тѣ,—которыя могутъ быть дѣйствительно оправданы въ качествѣ всеобщихъ и необходимыхъ сужденій. Останавливаясь на сужденіяхъ, которымъ наше убѣжденіе приписываетъ характеръ всеобщности и необходимости, Кантъ долженъ былъ задаться вопросомъ: можетъ ли быть логически оправдано притязаніе этихъ сужденій на всеобщность и необходимость? Если бы Канту удалось уяснить это логическое право, тогда отыскиваніе нѣкоторыхъ роковыхъ предположеній о бытіи въ самой конституціи нашей познающей способности было бы излишне. Если же Кантъ дѣйствительнаго оправданія ихъ истинности не нашелъ бы, то ему предстояло бы или вовсе отрицать законность признанія этихъ сужденій истинами всеобщими и необходимыми, или, по крайней мѣрѣ, подвергнуть сомнѣнію эту законность. Кантъ поступилъ иначе: онъ призналъ нѣкоторыя сужденія всеобщими и необходимыми, не только *до* изслѣдованія о логическомъ правѣ ихъ на такія свойства, но даже прямо предположивъ, что не можетъ существовать *никакого понятнаго для мысли оправданія ихъ по самому ихъ содержанію*. Такою постановкою вопроса въ самомъ началѣ «Критики разума» Кантъ предположилъ ни болѣе ни менѣе какъ ту мысль, что есть сужденія, *которыя должны быть признаны достовѣрными въ качествѣ сужденій всеобщихъ и необходимыхъ, не имѣя на то логическаго оправданія*, т. е., что должны считаться логически правомѣрными сужденія, которыя не представляютъ дѣйствительныхъ ручательствъ этой правомѣрности. Это нельзя не назвать противорѣчіемъ. Удивительно ли, что постановка вопроса, въ которой лежало противорѣчіе, могла вести и къ результату

не менѣе противорѣчивому? Являются непонятныя для мысли предположенія мысли. Удивительно ли за тѣмъ, что эти предположенія оказались такими, которыя въ одно и тоже время и признавались всеобщими и необходимыми сужденіями, и подвергались сомнѣнію со стороны значенія ихъ для міра явленій, а тѣмъ болѣе для міра вещей самихъ въ себѣ! Въ результатѣ вышло, такимъ образомъ, что признать сужденія всеобщими и необходимыми истинами еще не значитъ признать все (будетъ ли оно явленіе или вещь въ себѣ), подходящее подъ понятіе извѣстнаго подлежащаго, необходимо имѣющимъ извѣстное сказуемое. Приниженіе мысли заплатило за себя тѣмъ, что привело къ прямому буквальному противорѣчію.

М. Каринскій.

