12.3.16

М. П. Э.
№ 2071

М. Т. Ин.
БИБЛІОТЕКА
№ 3372
Отд.

КЪ РАЦІОНАЛЬНОМУ МІРОВОЗЗРѢНІЮ.

РАЗЪИСКАТЕЛИ ИСТИНЫ

Иммануилъ Кантъ (1724—1804).
Іоганнъ-Готтливъ Фихте (1762 — 1814).
Фридрихъ-Гейнрихъ Якови (1743—1819).

СОСТАВИЛЪ

Ипполитъ Панаевъ

IV/65

СЪ ПРЕДИСЛОВІЕМЪ И ПОСЛѢСЛОВІЕМЪ СОСТАВИТЕЛЯ.

ТОМЪ ВТОРОЙ

137

МОСКОВСКАГО
ПОЛИТЕХНИЧЕСКАГО УЧИЛИЩА.
№ 765.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Типографія М. Стасюлевича, В. О., 5 л.
1878

„Пров 38"

Пров. 1958

Пр.

B 2741



(381)

БИБЛИОТ...
Коммунистической
АКАДЕМИИ

137
36

ОГЛАВЛЕНІЕ

ВТОРАГО ТОМА.

ФИХТЕ

	стр.
Краткія свѣдѣнія о жизни и о личности Фихте .	1
Краткое изложеніе философіи Фихте въ первоначальномъ ея видѣ	23
Развитіе философіи Фихте	53
О предназначеніи человѣка	56
О предназначеніи ученаго и литератора. .	85
Метода для достиженія блаженной жизни .	119
Выписки какъ изъ произведеній самого Фихте, такъ и изъ нѣкоторыхъ о немъ отзывовъ	173

О ШЕЛЛИНГѢ

Нѣкоторыя свѣдѣнія о Шеллингѣ.	194
Резюме Философіи Шеллинга перваго періода его философской дѣятельности, и заключенія Вильма	195

ЯКОБИ

Краткія свѣдѣнія о жизни и о личности Якоби .	220
Переписка Якоби.	230
Произведенія Якоби	237
О Философіи Якоби вообще	242

стр.

Отдѣлъ I.

Письма къ Мендельсону о Философіи Спинозы 254

Продолженіе полемики Якоби съ Мендельсономъ. Одно слово Лессинга 291

Отдѣлъ II.

Философія Якоби въ ея оппозиціи идеализму Канта и Фихте, и пантеизму Шеллинга : 307

Глава I.

Философія Якоби противъ идеализма вообще. 307

Глава II.

Философія Якоби въ оппозиціи ея Канту и Фихте 333

Глава III.

Философія Якоби въ оппозиціи ея пантеизму Шеллинга 369

Глава IV.

Послѣднія объясненія Якоби о философіи 405

Резюме Философіи Якоби, и заключеніе Вильма. 421

ПРИЛОЖЕНІЯ:

I) Краткій очеркъ философіи Фихте, Баршу де Пенгоэна 3

II. Основные Принципы Теоріи Науки Фихте. 46

III. Замѣтка о Шеллингѣ 62

IV. Парабола Лессинга 65

V. О Джіордано Бруно 68

VI. Объ атеизмѣ, по Гемстергёйсу . . . 132

Послѣсловіе Составителя. 1

Объясненіе нѣкоторыхъ словъ . . . . .

ФИХТЕ

(Іоганнъ-Готтлибъ).

Краткія свѣдѣнія о жизни и о личности Фихте.

Іоганнъ-Готтлибъ Фихте, самый замѣчательный изъ учениковъ Канта, родился 19 мая 1762 года, въ деревнѣ *Рамменау* (Rammenau), близъ *Бишоффсверда* (Bischoffswerda) въ Верхней Лузаціи. Отецъ его, занимавшійся ленточнымъ производствомъ, происходилъ отъ шведскаго сержанта арміи Густава-Адольфа. Это былъ человѣкъ строгой честности и твердой воли. Іоаннъ-Готтлибъ Фихте остался вѣрнымъ добродѣтелямъ, которыя казались наслѣдственными въ его семействѣ. Очень рано проявились въ немъ и оригинальность ума, и энергическій, независимый характеръ. Отецъ, внимательно слѣдя за сыномъ, предоставлялъ ему, однако, свободно развиваться.

Мальчикъ оказывался совершенно не похожимъ на другихъ дѣтей. Онъ принималъ весьма мало участія въ играхъ своихъ братьевъ и сестеръ, и въ

самомъ раннемъ дѣтскомъ возвратѣ въ немъ замѣтна была наклонность къ глубокимъ мечтаніямъ и къ уединеннымъ созерцаніямъ. Часто онъ проводилъ цѣлые дни въ полѣ, устремляя вдаль свой неподвижный взоръ и какъ-бы ожидая появленія чего-то особеннаго.

Ранніе успѣхи обратили на него вниманіе барона *Мильтица (de Miltitz),* друга владѣльца Рамменау. Баронъ взялъ на себя заботу объ его воспитаніи и сначала помѣстилъ его у деревенскаго пастора, гдѣ маленькій Фихте оставался до тринадцати-лѣтняго возраста.

Въ этомъ возрастѣ уже пришлось ему разстаться съ счастливымъ состояніемъ дѣтства, и увидѣть себя въ темныхъ стѣнахъ пансіона-коллегіи *Шульпфорта* (Shulpforta).

Чувствуя себя здѣсь несчастливымъ вслѣдствіе потери свободы; выведенный изъ терпѣнія дурнымъ обращеніемъ одного изъ своихъ товарищей, который, по нелѣпымъ постановленіямъ заведенія, сдѣлался какъ-бы шефомъ младшаго товарища, и, пользуясь этимъ, тиранилъ его,—маленькій Фихте (начитавшись Робинзона) рѣшился бѣжать изъ пансіона. Онъ былъ уже на Гамбургской дорогѣ, когда воспоминаніе о матери возбудило въ его душѣ раскаяніе,—и онъ возвратился въ пансіонъ обратно. Тогда онъ съ жаромъ предался занятіямъ, и вскорѣ попалъ въ число наилучшихъ воспитанниковъ школы.

Въ то время, въ Германіи шла сильная борьба между старымъ и новымъ поколѣніями. Чтеніе Виланда, Лессинга, Гёте было запрещено въ пансіонѣ.

Вслѣдствіе этого, юноши,—какъ это и всегда бываетъ,—еще усерднѣе стремились знакомиться съ великими писателями.

Благодаря содѣйствію одного изъ молодыхъ профессоровъ, Фихте могъ доставать себѣ сатирическія статьи, публиковавшіяся тогда Лессингомъ и направленныя противъ пастора Мельхіора Гёца, въ Гамбургѣ, представлявшаго собою типъ нетерпимости и догматическаго педантизма той эпохи. Чтеніе этихъ статей пробудило въ Фихте потребность свободнаго изслѣдованія и было для него началомъ новой интеллектуальной жизни.

Восемнадцати лѣтъ, Фихте отправился въ Іенскій университетъ для изученія Теологіи. Здѣсь философскій геній его возбужденъ былъ и самыми теологическими занятіями, и поднятыми ими сомнѣніями. Проблема нравственной свободы въ отношеніяхъ ея съ необходимостью мірового порядка и съ Провидѣніемъ всего болѣе занимала его въ первое время пребыванія въ университетѣ.

Онъ склонялся сначала къ мнѣнію, получившему названіе *детерминизма* (déterminisme). Изученіе Спинозы укрѣпило его въ первоначальныхъ воззрѣніяхъ и произвело, вообще, на него живое и глубокое впечатлѣніе. Но въ Фихте оставалось что-то такое, что́ не было удовлетворено и возмущалось противъ системы, которую Спиноза составлялъ себѣ о свободѣ. Это было именно сознаніе личности, сознаніе своей личности, — чувство, укрѣплявшееся въ Фихте всею энергіею его характера и которое детерминизмъ не умѣлъ ни объяснить, ни уничтожить. Это чувство нрав-

ственной свободы проявилось въ немъ съ такою силой, что сдѣлалось основаніемъ всей его философіи.

Смерть барона Мильтица оставила его безъ средствъ, и для того, чтобы окончить образованіе, Фихте долженъ былъ подвергаться многимъ лишеніямъ. Старанія о томъ, чтобы быть назначеннымъ пасторомъ въ своемъ отечествѣ, не удались, и молодой человѣкъ увидѣлъ себя вынужденнымъ принять мѣсто домашняго учителя дѣтей владѣльца *Hôtel de l'Épée* въ Цюрихѣ. Въ августѣ мѣсяцѣ 1788 года онъ отправился пѣшкомъ къ мѣсту своего новаго назначенія.

Пребываніе въ Цюрихѣ имѣло на судьбу Фихте рѣшительное вліяніе. Въ этомъ городѣ онъ познакомился съ дѣвицею *Ранъ* (Rahn), племянницею Клопштока, на которой впослѣдствіи и женился. Онъ оставилъ Цюрихъ весною 1790 года, для того, чтобы поискать въ Германіи положенія болѣе соотвѣтственнаго его вкусамъ. „Я мало способенъ къ тому, — писалъ онъ въ это время, — чтобы быть только ученымъ. Я не могу только лишь мыслить, а хочу, вмѣстѣ съ тѣмъ, и дѣйствовать, и менѣе забочусь объ образованія своего ума, чѣмъ о томъ, чтобы сдѣлать свой характеръ болѣе твердымъ“.

Послѣ тщетныхъ попытокъ добиться дѣятельной должности въ Штутгартѣ и въ Веймарѣ, онъ отправился въ Лейпцигъ, для того преимущественно, чтобы заняться философіею Канта, имѣвшей тогда еще интересъ новизны.

„Философія эта,—писалъ онъ,—обуздываетъ во-

ображеніе, обезпечиваетъ владычество разума и поднимаетъ душу выше всего матеріальнаго. Въ ней я почерпнулъ нравственность болѣе высокую, и теперь, вмѣсто того, чтобы заниматься тѣмъ, что находится внѣ меня, хочу заняться *главнѣйше работою надъ самимъ собою*".

Такъ какъ ни одно изъ предположеній, составлявшихся имъ для обезпеченія своей будущности, не удалось, то онъ весь погрузился въ свои мысли и нашелъ въ новой философіи, и преимущественно въ *Критикѣ практическаго Разума,* недостававшую ему до того точку опоры. „Съ тѣхъ поръ, какъ я изучаю философію Канта,—говорилъ онъ въ одномъ изъ писемъ своихъ того времени,—я вѣрю всею своею душою въ свободу. Какое—уваженіе система эта вселяетъ къ человѣческому достоинству? Я теперь убѣдился, что мы, люди, находимся здѣсь на землѣ не для того, чтобы наслаждаться, а для того, чтобы трудиться, для того, чтобы развивать свои способности. Этому убѣжденію я обязанъ спокойствіемъ, которымъ нынѣ пользуюсь".

Въ то самое время, въ 1791 году, когда онъ собирался возвратиться въ Цюрихъ съ цѣлью жениться на своей невѣстѣ и набросать задуманные имъ труды,—Фихте узналъ, что будущій тесть его потерялъ почти все свое состояніе.

Вслѣдствіе этого ему (Фихте) пришлось, на время, снова отказаться отъ радостей семейной жизни и принять мѣсто въ домѣ одного польскаго дворянина въ Варшавѣ. Но онъ не могъ тамъ долго остаться по причинѣ своего плохаго произношенія во фран-

цузскомъ языкѣ,—и потому еще, что обхожденіе его съ окружающими казалось имъ недостаточно почтительнымъ.

Возвращаясь, вскорѣ за симъ, изъ Польши, Фихте поѣхалъ на Кёнигсбергъ—съ цѣлью познакомиться лично съ авторомъ *Критики.*

Кантъ встрѣтилъ сначала довольно холодно будущаго своего преемника, и только тогда выразилъ ему сочувственное вниманіе, когда Фихте передалъ ему рукопись своего труда, появившагося впослѣдствіи подъ названіемъ: *Опытъ Критики всякаго откровенія.*

Чтобы выдти изъ совершенно бѣдственнаго положенія, въ которомъ Фихте увидѣлъ себя въ Кёнигсбергѣ, онъ опять вынужденъ былъ испробовать жизнь домашняго учителя. Но на этотъ разъ, рекомендованный Кантомъ, онъ (Фихте) былъ счастливѣе, и вскорѣ первый литературный успѣхъ, которымъ молодой ученый отчасти былъ обязанъ весьма лестной для него ошибкѣ, положилъ начало его извѣстности. Послѣ неоднократныхъ отказовъ, одинъ книгопродавецъ въ Галлѣ согласился издать, безъ имени автора, *Опытъ Критики всякаго откровенія.* Основанная на томъ принципѣ, что истина всякой религіи всего прочнѣе устанавливается силою своего содержанія и преимущественно силою своего согласія съ нравственнымъ закономъ,—упоминаемая книга показалась написанною на столько въ духѣ Канта, что *Іенская Литературная Газета,* не колеблясь, объявила о ней какъ о произведеніи этого знаменитаго философа и осыпала ее самыми лестными похвалами.

Сдѣлавъ такое блестящее вступленіе въ литературный міръ, Фихте могъ, наконецъ, подумать о совершеніи брака съ избранною имъ невѣстою. Онъ возвратился въ Цюрихъ въ концѣ 1793 года. Два сочиненія, касающіяся политики, были плодами его досуга въ Цюрихѣ.

Точно такъ, какъ Клопштокъ, Шиллеръ и Кантъ, Фихте тоже съ живымъ интересомъ слѣдилъ за французской революціей. Онъ встрѣтилъ ее съ довѣріемъ и не отчаявался, когда ложныя теоріи, дурныя страсти и оказавшіяся препятствія увлекли ее слишкомъ далеко. Въ статьѣ, написанной съ цѣлью дать болѣе вѣрное понятіе о французской революціи, онъ, говоря объ ея исторической для Франціи неизбѣжности, выражалъ, между прочимъ, что народы должны прежде дѣлаться достойными свободы. Настаивая на реформахъ, онъ желалъ, чтобы онѣ производились въ предѣлахъ права, справедливости и гуманности.

Вторая статья—есть рѣчь, обращенная къ правительствамъ Европы. Въ этой рѣчи онъ умоляетъ ихъ, столько же въ ихъ собственномъ интересѣ, сколько и въ интересѣ истины, дать полную свободу мысли и слову.

За эти двѣ статьи его обвинили въ демагогіи. Позднѣе же, послѣ изданія его *Философіи права*, онъ долженъ былъ защищаться противъ упрековъ за направленіе совсѣмъ противоположное. Одинъ и тотъ же человѣкъ, не измѣняя своимъ принципамъ, видѣлъ себя обвиняемымъ, попеременно,—то въ проповѣданіи анархіи, то въ проповѣданіи абсолютизма!

Около этого именно времени, Фихте заложилъ первыя основанія своей системы, предназначаемой для выправленія и дополненія философіи Канта, чрезъ приданіе ей болѣе точной научной формы. Въ счастливые дни досуговъ Фихте въ Цюрихѣ, многіе изъ его друзей, и во главѣ ихъ—Лаватеръ, просили его разъяснить, рядомъ лекцій, Критическую философію. Лекціи эти были первымъ публичнымъ изложеніемъ доктрины Фихте.

Въ то время, когда онъ предавался этимъ занятіямъ, правительство Веймара предложило ему каѳедру, оставшуюся вакантною, въ Іенѣ, по случаю отъѣзда Рейнгольда. Фихте принялъ предложеніе, хотя и желалъ посвятить еще нѣсколько времени на обдумываніе основныхъ принциповъ своей системы.

Весною 1794 года онъ прибылъ въ Іену, гдѣ ожидали его восторженные друзья и не менѣе горячіе противники. Фихте увидѣлъ, что много надо выказать таланта и употребить стараній для того, чтобы удовлетворить ожиданіямъ однихъ и восторжествовать надъ завистью другихъ. Онъ, однако, съ-разу имѣлъ успѣхъ, и успѣхъ этотъ продолжалъ поддерживаться.

Одинъ изъ его сотоварищей, въ статьѣ, появившейся въ 1796 году, выражается о производимомъ Фихте впечатлѣніи слѣдующимъ образомъ:

„Слушая его, намъ кажется, что онъ какъ будто *роется* въ умѣ, отыскивая истину; изъ глубины ума онъ выноситъ на свѣтъ истину еще въ нестройныхъ, небразныхъ массахъ. Геній его философіи—это духъ полный силы и гордости. Отличи-

тельный характеръ его (Фихте) индивидуальности, это—самая высокая честность.... Тб, что въ рѣчи его есть наилучшаго, носитъ на себѣ печать энергіи и величія... Строгость его принциповъ мало умѣряется учтивостью. Но, однако, онъ допускаетъ и переноситъ противорѣчія... Рѣчь его исторгается и стремится какъ горный потокъ, разражается какъ буря. Онъ не столько трогаетъ, сколько возвышаетъ душу... Взглядъ его строгъ, походка горда и рѣшительна, воображеніе не цвѣтисто, но живо и могущественно".

Въ первое же время своего пребыванія въ Іенѣ, Фихте изложилъ принципъ своей системы въ программѣ, озаглавленной „*Идея Теоріи науки или философіи*", и заявляющей, что онъ (Фихте) *нашелъ, наконецъ, средство поднять философію на высоту другихъ наукъ*. Онъ развилъ эту идею въ сочиненіи, появившемся подъ названіемъ „*Перечень принциповъ Теоріи науки*".

Въ то же время онъ издалъ свои „*Лекціи о назначеніи ученаго*", совершенно вѣрно выражающія его характеръ. Главная, заключающаяся въ нихъ, мысль есть та, что ученый, который долженъ быть самымъ *правдивымъ* и самымъ полнымъ человѣкомъ, призванъ, преимущественно, дѣйствовать. „Дѣйствовать, дѣйствовать!—восклицаетъ Фихте:—вотъ наша роль здѣсь, на землѣ; назначеніе ученаго состоитъ въ постоянномъ стараніи совершенствовать, свободною дѣятельностью, самого себя, и въ неперестающемъ трудѣ съ цѣлью совершенствованія себѣ подобныхъ".

Такова именно была, несмотря на сильныя

побужденія другого свойства, единственная дѣятельность, которой Фихте хотѣлъ посвятить себя, и эта дѣятельность имѣла важное значеніе. Іенскій университетъ тогда былъ наиболѣе посѣщаемымъ университетомъ Германіи. Постоянною цѣлью Фихте, въ отношеніи къ окружающей его блестящей молодежи, было сдѣлать ее способною къ мысли независимой и къ дѣятельности безкорыстной, что,—какъ ему казалось,—философія его можетъ согласить скорѣе, чѣмъ всякая другая философія.

Между тѣмъ какъ противники Фихте упрекали его доктрину въ томъ, что она благопріятствуетъ эгоизму и не обращаетъ никакого вниманія на сердечныя склонности, самъ философъ (Фихте) почерпалъ въ ней самый энергическій энтузіазмъ къ добру и самыя высокія вдохновенія.

Идеализмъ его сначала, для всей реальности, оставлялъ только одно *мое я*, которое, по мнѣнію его, достигало своего собственнаго существованія только тогда, когда, оторвавшись отъ пустыхъ иллюзій чувственнаго міра, поднималось въ сферу нравственныхъ идей, и такимъ образомъ завоевывало свою истинную свободу.

Фихте былъ вполнѣ удовлетворенъ результатами своей спекуляціи только потому, что они оправдывали въ его глазахъ твердо установившіеся въ немъ взгляды на назначеніе человѣка; теорія его была лишь подтвержденіемъ того, что открывалось ему какъ абсолютный законъ совѣсти, а убѣжденіе въ этомъ было ему еще бо́льшею порукою въ истинности его философіи.

„Быть убѣжденнымъ дѣйствительно,—сказалъ онъ

гдѣ-то,—невозможно ни въ чемъ другомъ какъ только лишь въ томъ, что́ вѣчно истинно; невозможно быть раціонально увѣреннымъ въ томъ, что есть заблужденіе. Спиноза, конечно, могъ *мыслить* свою философію; но онъ не могъ вѣрить въ нее,—вѣрить вѣрою глубоко внутренней и непоколебимой".

Въ то же самое время, какъ Фихте, подъ новыми формами, развивалъ теоретическую часть своей системы, онъ прилагалъ ее также и къ философіи пра̀ва и къ нравственности, и издалъ, по этимъ двумъ отраслямъ практической философіи, два замѣчательныхъ сочиненія.

Продолжающіеся успѣхи Фихте, между тѣмъ. возбудили зависть и новыя доктрины его не преминули встревожить догматизмъ. Лекціи его о назначеніи ученаго произвели впечатлѣніе на студентовъ. Онъ желалъ продолжать читать по воскресеньямъ въ тѣ часы, которые не были посвящаемы богослуженію. По этому поводу одна услужливая газета напомнила о либеральныхъ мнѣніяхъ профессора, и онъ былъ вынужденъ отказаться отъ своихъ воскресныхъ лекцій. Тогда же онъ потерпѣлъ неудачу и въ другомъ дѣлѣ, а именно въ стараніяхъ своихъ привести студентовъ къ тому, чтобы они сами, добровольно, разрушили тайныя общества. Вышло такъ, что въ то время, когда студенты, убѣжденные имъ, объявили уже, что готовы послѣдовать его совѣтамъ, — администрація сочла нужнымъ тоже вмѣшаться въ дѣло, и, по обиднымъ принятымъ ею предосторожностямъ, не только была причиной неудачи предпринятаго дѣла, но подвергла еще Фихте подозрѣніямъ въ томъ, что онъ на-

мѣренно хотѣлъ ввести въ заблужденіе студентовъ. Чтобы оградить себя отъ враждебныхъ демонстрацій, Фихте вынужденъ былъ, на нѣкоторое время, прекратить свои лекціи.

Не успѣла еще одна буря разсѣяться, какъ уже другая, гораздо сильнѣйшая, разразилась надъ его головой.

Статья его, напечатанная въ *Философскомъ журналѣ*, который Фихте издавалъ сообща съ своимъ сотоварищемъ *Нитгаммеромъ* (Niethammer) и озаглавленная: *Объ основаніяхъ вѣры нашей въ нравственное міроправленіе*, вызвала обвиненіе его въ атеизмѣ. Эта статья была предназначена выправить трудъ, который другъ его Форбергъ (Forberg) напечаталъ въ той же газетѣ, назвавъ его: *Развитіе идеи религіи.*

Курфюрстъ Саксонскій приказалъ наложить запрещеніе на журналъ и потребовалъ, чтобы правительство Веймара преслѣдовало авторовъ обвинявшихся статей. Это послѣднее правительство ограничилось бы простымъ выговоромъ; но Фихте требовалъ или формальнаго обвиненія, или почетнаго оправданія, и затѣмъ подалъ въ отставку. Отставка была принята, и Фихте, изгнанный изъ всѣхъ Саксонскихъ владѣній, удалился въ Берлинъ, въ 1799 году. Далеко отъ того, чтобы упасть духомъ отъ преслѣдованій, онъ, напротивъ, почерпнулъ въ нихъ новую энергію, видя во всемъ этомъ не что иное, какъ проявленіе того противодѣйствія, которое всегда встрѣчаютъ на своемъ пути сильные люди, надѣющіеся производить на своихъ современниковъ могущественное вліяніе.

Тутъ начался въ постоянно наполненной и тревожной жизни Фихте новый періодъ.

Первымъ плодомъ покоя, наконецъ, обрѣтеннаго имъ въ Берлинѣ, послѣ публикаціи его *Апологіи*, былъ трактатъ *о предназначеніи человѣка*.

Очень мало имѣется мистическихъ сочиненій, въ которыхъ проявлялось бы болѣе ревностнаго благочестія, болѣе совершеннаго отреченія отъ земныхъ благъ съ болѣе твердымъ вѣрованіемъ въ святость нравственнаго закона и въ безсмертное предназначеніе человѣка,—очень мало, повторяемъ мы, имѣется такихъ сочиненій, въ которыхъ все это проявлялось бы сильнѣе, чѣмъ на послѣднихъ страницахъ упоминаемой книги, книги, написанной почти вслѣдъ за тѣмъ, какъ авторъ ея только лишь освободился отъ обвиненія въ атеизмѣ *).

Фихте, однако, не отступился ни отъ одного изъ своихъ убѣжденій, и такъ мало отказался отъ идеализма, что напечаталъ въ 1802 году, безъ всякаго измѣненія, второе изданіе своего главнаго труда „*Теорія науки*“. Но онъ подвергъ это сочиненіе новому пересмотру и исправленію для того, чтобы согласовать его съ религіознымъ убѣжденіемъ.

---

*) Часто въ своихъ письмахъ Фихте говоритъ о Божественномъ Провидѣніи и совѣтуетъ совершенную покорность его опредѣленіямъ. Каждый вечеръ, въ его домѣ, кончался благочестивымъ обыкновеніемъ, исполняемымъ всѣми живущими въ домѣ сообща. Сначала члены семейства его, въ томъ числѣ и прислуга, пѣли подъ аккомпанементъ фортепьяно нѣсколько стиховъ изъ выбраннаго имъ духовнаго гимна. Потомъ Фихте говорилъ по поводу какого-либо мѣста изъ Евангелія Святаго Іоанна, прибавляя, и отъ себя, слова утѣшенія и благочестиваго увѣщанія.

Къ этой-то переходной эпохѣ принадлежатъ, кромѣ трактата о предназначеніи человѣка, его (Фихте) *Отвѣтъ Рейнгольду* и *Сообщеніе публикѣ объ истинномъ характерѣ новѣйшей философіи.*

Новое направленіе его ума, потребность согласить вѣру съ рефлексіею, обнаруживается все болѣе и болѣе въ сочиненіяхъ его: *Лекціи о характеристическихъ чертахъ нашего вѣка. Лекціи о дѣятельности ученаго*, а въ особенности—въ его *Религіозной философіи.* Первое изъ этихъ трехъ сочиненій заключаетъ идеи Фихте, касающіяся философіи исторіи,—идеи, которыя онъ развилъ впослѣдствіи въ своихъ *Лекціяхъ, касающихся политики.*

Жизнь Фихте въ первые годы девятнадцатаго вѣка протекла безъ особыхъ приключеній. Около него образовался блестящій кругъ слушателей, состоящій изъ молодыхъ ученыхъ, изъ свѣтскихъ людей, и даже изъ сановниковъ. Въ 1805 году, онъ былъ назначенъ профессоромъ университета въ Эрлангенѣ, принадлежавшемъ тогда Пруссіи.

Но ему (Фихте) было предоставлено право зиму проводить въ Берлинѣ. Здѣсь-то онъ и былъ пораженъ извѣстіемъ о Іенской битвѣ. Рѣшившись раздѣлять участь побѣжденныхъ, онъ оставилъ Берлинъ и свое семейство и отправился въ Кёнигсбергъ, гдѣ ему, временно, была предоставлена каѳедра. Незадолго до Фридландскаго дня, онъ уѣхалъ въ Копенгагенъ, и возвратился въ свое семейство только послѣ Тильзитскаго мира.

Между тѣмъ, Пруссія, потерявшая свое политическое значеніе, рѣшилась заняться своимъ внут-

реннимъ благоустройствомъ, и обратила все свое вниманіе на народное образованіе.

Въ Берлинѣ предположено было основать университетъ, и Фихте было поручено составить планъ учрежденія. Но представленный имъ проектъ, проектъ весьма, впрочемъ, замѣчательный, имѣлъ слишкомъ много идеальнаго для того, чтобы быть утвержденнымъ. Около того же времени, другая, болѣе серьёзная, забота занимала мысль философа. Онъ съ горестью видѣлъ паденіе Германіи, совершавшееся, главнѣйшимъ образомъ, подъ бременемъ ея же собственныхъ ошибокъ, и понялъ, что единственное средство спасенія для его отечества заключалось въ полнѣйшемъ обновленіи общественнаго духа,—для чего, прежде всего, надлежало закалить національный характеръ. Съ цѣлью и съ своей стороны содѣйствовать этому, въ зиму 1807—1808 года читалъ онъ въ залахъ Академіи и—часто подъ громомъ французскихъ барабановъ свои *Рѣчи къ Германской націи*, замѣчательныя благородною и мужественною энергіею. Рѣшаясь читать, онъ уже впередъ приносилъ въ жертву свою свободу, свою жизнь даже, если бы жизнь его понадобилась. Но, или по великодушію, или изъ осторожности, французская полиція не потревожила его.

Когда университетъ въ Берлинѣ былъ организованъ, Фихте сдѣлался его членомъ, и въ теченіи двухъ лѣтъ исполнялъ, съ большою твердостью и достоинствомъ, должность ректора. Когда, послѣ изгнанія французскихъ войскъ изъ Россіи, Германія возымѣла надежду возвратить себѣ независимость, Фихте предложилъ свои услуги прусской

арміи, желая вступить въ нее въ качествѣ священника. Предложеніе его не было принято; но онъ имѣлъ счастіе оказать другую, важную услугу своему отечеству. Въ Берлинѣ находился еще французскій гарнизонъ и правительство Пруссіи было въ крайне нерѣшительномъ состояніи. Для того, чтобы заставить правительство на что либо рѣшиться, одинъ отважный патріотъ составилъ заговоръ, имѣвшій цѣлью истребленіе, въ ночное время, французскаго гарнизона. Къ счастію, одинъ изъ заговорщиковъ, бывшій ученикъ Фихте, усумнился въ правозаконности таковой мѣры и сообщилъ своему профессору о заговорѣ. Фихте не колебался ни на одну минуту: онъ бросился къ начальнику прусской полиціи и убѣдилъ его не допустить совершенія ужаснаго и безполезнаго преступленія.

Война отдалившись отъ Берлина, оставила въ немъ, однако, съ множествомъ больныхъ и раненыхъ солдатъ, и заразительныя болѣзни. Жена Фихте, въ числѣ многихъ другихъ дамъ, посвятила себя уходу за больными. Она заразилась отъ нихъ, но выздоровѣла. Болѣзнь отъ нея перешла къ ухаживавшему за ней мужу. Это случилось въ то время, когда онъ съ новымъ жаромъ возвращался къ своимъ ученымъ занятіямъ. Фихте сдѣлался жертвою болѣзни, или,—какъ выразился онъ самъ, за нѣсколько минутъ до смерти, — „выздоровѣлъ отъ всѣхъ бѣдствій“, 28 января 1814 года, на пятьдесятъ второмъ году жизни.

Въ наружности Фихте все являло силу, рѣшительность, энергію; его невысокая плотная фигура была мускулистая, и горячая кровь обильнымъ потокомъ струилась въ его жилахъ. Твердая и рѣшительная походка выражала прямоту и мужественность характера. Воля его была, въ одно и то же время, воля сильная, цѣльная и непоколебимая въ своихъ рѣшеніяхъ. Можно было, пожалуй, упрекнуть его въ непреклонности и въ упорствѣ; но въ силу этого-то онъ и стоялъ выше всякой слабости.

Столько же великій гражданинъ, сколько и великій мыслитель, онъ былъ тѣмъ, чѣмъ, по мнѣнію его, долженъ быть настоящій ученый, то-есть былъ человѣкомъ полнымъ, стоящимъ выше всякихъ интересовъ самолюбія, выше всѣхъ обычныхъ соображеній,—человѣкомъ совершенно преданнымъ своему долгу и не ищущимъ другого одобренія, кромѣ одобренія своей собственной совѣсти.

Преподаваніе Фихте было настоящимъ проповѣдываніемъ. Онъ хотѣлъ не только просвѣщать умы, но и обращать сердца, и горячо стремился къ полному общенію съ своими слушателями. Въ своей послѣдней лекціи (изъ числа лекцій, которыя онъ читалъ о Методѣ для достиженія блаженной жизни) Фихте, съ замѣчательными наблюдательностью и проницательностью ума, перечисляетъ причины и предразсудки, которые, въ его время, препятствовали полному и успѣшному передаванію доктрины. Эти причины и предразсудки,—надо согласиться съ этимъ,—существуютъ и въ наше время, и теперь ставятъ они такія же препятствія, какія ставили въ эпоху Фихте.

Двѣ главнѣйшія причины, по мнѣнію Фихте, препятствуютъ полному передаванію доктрины.

Во-первыхъ, слушатель не отдается доктринѣ всѣмъ своимъ сердцемъ; но отдается ей только своимъ умомъ или своимъ воображеніемъ, подвигается единственно только любопытствомъ. При этомъ онъ равнодушенъ къ содержанію ученія; обращаетъ болѣе вниманія на внѣшность, на расположеніе, на игру словъ при выраженіи, на ораторскія формы, и какъ-бы желаетъ лишь только того, чтобы пріятно дѣйствовали на его слухъ. Онъ, слушатель, думаетъ, что и самъ профессоръ не имѣетъ другой цѣли, кромѣ цѣли заставить удивляться своему уму и хотя на мгновеніе понравиться тѣмъ, которые его слушаютъ. Послѣдніе полагаютъ, что невозможно, не оскорбляя лектора, не подозрѣвая въ немъ фанатика, предполагать, что онъ искренно и безусловно признаетъ свою собственную доктрину, что онъ убѣжденъ въ ней и старается обратить въ нее другихъ.

Второе препятствіе заключается во всеобщераспространенномъ скептицизмѣ, который преслѣдуетъ всякое смѣлое мнѣніе, который не совѣтуетъ приставать къ какому бы то ни было рѣшительному направленію и повторяетъ — что нѣтъ ничего ни абсолютно истиннаго, ни абсолютно ложнаго.

„Со всѣхъ сторонъ,—говоритъ Фихте,—мнимые мудрецы совѣтуютъ мнѣ болѣе скромности; они рекомендуютъ мнѣ заявить что то, что я преподаю — есть мое личное мнѣніе, а не есть абсолютная истина. Но эта мнимая скромность мнѣ кажется гро-

мадною наглостью. Воображать, что кто-нибудь серьёзно озабочивается знать наше личное мнѣніе касательно того или другого, и открывать ротъ для того, чтобы преподавать,—преподавать тогда, когда обладаешь не наукою, а только одними мнѣніями и предположеніями — не есть ли это возмутительное высокомѣріе!“

Къ этимъ препятствіямъ, которыя мѣшаютъ тѣсному, дружескому и плодотворному передаванію серьёзной доктрины, присоединяются, по мнѣнію Фихте, обыденныя вліянія, дѣйствующія болѣе или менѣе на каждаго.

Прежде всего Фихте указываетъ на ненависть, почти общую, ко всякой серьёзной полемикѣ. Эта ненависть происходитъ отъ *безсилія* или *схватить,* или *перенести,* или *защитить истину.*

Правда, ненависть эта имѣетъ притязаніе оправдывать себя тѣмъ, что указываетъ на побужденія ко всякаго рода полемикѣ,—какъ на удовлетвореніе личной страсти.

Но что́ доказываютъ тѣ, которые думаютъ и говорятъ такъ, если́ не то, что сами они неспособны предпринять какую бы то ни было полемику иначе, какъ по ненависти или по зависти. Всѣ великодушныя чувства обращаются въ насмѣшку. Кто засвидѣтельствуетъ объ идеѣ или о религіозномъ чувствѣ,—тотъ считается опозореннымъ, или помѣшаннымъ.

Нашъ вѣкъ, говоритъ Фихте, можетъ приводить въ извиненіе себѣ то, что до сихъ поръ ему хотѣли импозировать предразсудки. Но онъ далекъ отъ того, чтобы стоять выше предразсудковъ.

Посмотрите, какъ онъ начинаетъ пугаться и дрожать, когда начинаютъ сильно раскачивать какіе либо изъ корней тѣхъ предразсудковъ, на которые онъ самъ указываетъ.

„Ни тѣ, ни другіе, мы не можемъ знать ничего вѣрнаго; мы такъ же мало стóимъ сами, какъ мало стóятъ и другіе; тотъ, кто полагаетъ знать съ бóльшею несомнѣнностью или осмѣливается думать, что стóитъ болѣе, чѣмъ другіе,—есть или безумецъ, или надменный глупецъ“. Вотъ, по мнѣнію Фихте, къ чему приводятся всѣ глумленія. Подъ тяжестью ихъ нечестивый вѣкъ хочетъ придавить человѣка серьёзнаго и убѣжденнаго, человѣка, который вѣритъ въ абсолютную истину и преподаетъ ее съ горячностью.

Впрочемъ, Фихте не въ одной этой лекціи, не въ одномъ этомъ сочиненіи, но и въ большей части другихъ лекцій и сочиненій своихъ, съ подобною же силой возстаетъ и борется съ тѣми пагубными вліяніями и возмутительными правилами, которыя и нынѣ, къ сожалѣнію, въ большомъ ходу между нами.

Философія Фихте исторически идетъ отъ философіи Канта. Въ первоначальномъ своемъ видѣ, первая вполнѣ опирается на послѣднюю и кажется только дополненіемъ и выправленіемъ системы Канта. Но въ своемъ отличительномъ направленіи и спеціальномъ характерѣ, система Фихте преимущественно опредѣляется индивидуальностью своего автора. Въ окончательныхъ же результатахъ она уже существенно различается съ Критической философіей и кажется даже значительно уклоняю-

щеюся отъ того, чѣмъ она сама (система Фихте) была вначалѣ.

Между тѣмъ, слѣдуя за нею въ ея послѣдовательныхъ преобразованіяхъ, можно будетъ вполнѣ убѣдиться въ томъ, что философія Фихте оставалась, въ сущности, всегда тою же, какою была соображена съ самаго начала, и что, въ сущности, въ умѣ и въ доктринѣ Фихте произошло такъ же мало измѣненій, какъ и въ его характерѣ и жизни. Только философія его была окончена не разомъ и видоизмѣнялась при своемъ развитіи.

Обыкновенно различаютъ три періода въ этомъ историческомъ развитіи его доктрины.

Въ первомъ періодѣ,—простирающемся до 1800 года и заключающемъ всѣ труды Фихте, опубликованные въ продолженіи пребыванія его въ Іенѣ,—мы видимъ, что онъ, отправляясь отъ Канта и отъ скептическихъ возраженій, поднятыхъ противъ Критической философіи Маймономъ и Шульце, занимается основываніемъ того, что называетъ *Теоріею Науки* и, затѣмъ, приходитъ къ *субъективному идеализму*. Мы видимъ его, въ то же время, прилагающимъ свою теорію къ нравственности, къ праву, къ политикѣ, и пытающимся, наконецъ, согласить эту теорію съ религіею.

Во второмъ періодѣ,—начинающемся изданіемъ трактата о предназначеніи человѣка и продолжающемся до 1806 года,—въ эпоху, которая, въ одно и то же время, была полемическою и примирительною,—Фихте старается наполнить бездну, раздѣляющую, повидимому, спекулативность отъ вѣры, и поставить свою философію въ согласіе съ рели-

гіею, съ всеобщею совѣстью и съ простымъ здравымъ смысломъ.

Въ третьемъ періодѣ, наконецъ, — въ періодѣ, который открывается въ 1806 году чрезъ публикацію религіозной философіи, — идеализмъ Фихте склоняется положительно къ мистицизму и принимаетъ направленіе существенно религіозное и практическое.

Мы указали на сочиненія Фихте большею частью въ томъ порядкѣ, въ какомъ они появлялись.

Единственный сынъ его (Иммануилъ-Германнъ Фихте) издалъ жизнеописаніе своего отца, его переписку и три тома посмертныхъ его произведеній, между которыми находится полное изложеніе системы Фихте-отца въ томъ видѣ, въ какомъ, въ позднѣйшее время, онъ обычно излагалъ ее на каѳедрѣ. Эти *лекціи* его состоятъ изъ *Введенія въ философію* съ *трансцендентальной логикой* и съ *фактами сознанія*, и изъ *Перечня Теоріи науки* съ *философіей права* и съ *системою нравственности* — въ исправленномъ видѣ.

Фихте находился въ сношеніяхъ съ своими знаменитыми современниками: Шиллеромъ и Гёте.

Шиллеръ, въ теченіи бо́льшей части своей жизни, былъ близко знако́мъ съ Фихте. Онъ изучилъ философію Фихте; вліяніе и слѣды ея замѣтны въ нѣкоторыхъ произведеніяхъ знаменитаго поэта.

Гёте заявлялъ большое уваженіе къ характеру и къ таланту Фихте и защищалъ его, въ Іенѣ, предъ Великимъ Герцогомъ Саксенъ-Веймарскимъ. Великій поэтъ свелъ Фихте съ Якоби.

Философія Фридриха-Генриха *Якоби* была не

безъ вліянія на Фихте. Въ 1795 году послѣдній писалъ Якоби:

„Я читалъ и перечитывалъ ваши сочиненія, и вездѣ, а преимущественно въ Алльвилѣ, нашелъ поразительное сходство между нашими философскими убѣжденіями".

Позднѣе, когда Якоби началъ вести противъ него полемику, Фихте говорилъ ему: „Я съ трудомъ понимаю,—въ чемъ и какимъ образомъ мы состоимъ противниками. Мы согласны другъ съ другомъ по вопросу науки, равно какъ и по вопросу жизни".

Сходственность Фихте съ Якоби заключалась, именно, въ точкѣ зрѣнія вѣрованія и въ практическомъ реализмѣ, противопоставленномъ спекулативному идеализму. Эта точка зрѣнія, какъ бы скрытая въ первыхъ теоретическихъ изложеніяхъ философіи Фихте, проявилась ясно, въ первый разъ, въ третьей части трактата *О предназначеніи человѣка.*

Краткое изложеніе философіи Фихте въ первоначальномъ ея видѣ *).

Кантъ принялъ безъ предварительнаго пересмотра старинную Психологію съ ея раздѣленіями

*) Для того, чтобы облегчить для себя чтеніе слѣдующаго за симъ изложенія, мы совѣтовали бы нашимъ читателямъ прочесть краткій очеркъ философіи Фихте, сдѣланный *Барщу-де-Пенгоеномъ* въ его Исторіи Германской Философіи *(Histoire de la philosophie Allemande, par le Baron Barchou de Penhoen, 1836)*,—очеркъ, который мы перевели и даемъ въ Приложеніи I, помѣщенномъ въ концѣ этого второго тома нашего труда. *Примѣчаніе составителя и переводчика.*

способностей познаванія. Восходя къ началу происхожденія нашихъ познаній, онъ отличалъ ясно ихъ различные источники: способность нагляднаго представленія и разсудокъ, воображеніе и сужденіе, разумъ теоретическій и разумъ практическій; но, показывая то, какимъ образомъ эти различныя способности споспѣшествуютъ вмѣстѣ произведенію знанія, онъ не ставилъ себѣ задачею вывести ихъ изъ общаго основанія, привести ихъ къ факту единому и примитивному.

Между тѣмъ духовная жизнь *едина*—какъ по своему началу, такъ и по своей конечной цѣли; она (духовная жизнь) есть прогрессивное развитіе одного и того же принципа, хотя развитіе это, въ своемъ теченіи, представляетъ различныя стороны и разнообразные продукты.

Этого-то единства принципа интеллектуальной и нравственной жизни (Кондильякъ полагалъ это единство въ ощущеніи) и разыскивали первые послѣдователи Канта, надѣясь лучше обосновать его философію и дополнить ее.

Таковую задачу ставили себѣ: *Рейнгольдъ*, Сигизмундъ *Бекъ* (Beck), а также и *Фихте*.

Рейнгольдъ думалъ, что нашелъ этотъ принципъ въ фактѣ сознанія или *самосознанія (apperception);* Беккъ полагалъ его (этотъ принципъ) въ примитивномъ актѣ *представленія* (représantation) или *нагляднаго представленія* (intuition), который необходимо предшествуетъ сознанію самого себя. *Фихте* же,—мыслитель болѣе глубокій и оригинальный,—восходя выше, установилъ упоминаемымъ принципомъ — примитивный и самопроизвольный актъ,

которымъ *мое я* ставитъ себя какъ *мое я*, откуда и происходитъ сознаніе.

Мы вкратцѣ изложимъ самое существенное въ содержаніи философіи Фихте, взявъ ее въ томъ первоначальномъ видѣ, въ которомъ она наиболѣе извѣстна и въ которомъ она считается какъ-бы посредствующею между философіею Канта и философіями Шеллинга и Гегеля.

Первоначальнымъ намѣреніемъ Фихте было—дать Критической философіи болѣе прочное основаніе; но геній его, существенно догматическій, въ соединеніи съ горячимъ чувствомъ личности и свободы, вскорѣ, и сначала безъ его вѣдома, увлекъ его далеко отъ первоначальнаго предположенія.

Идеализмъ его, сохраняя то же названіе (названіе—*трансцендентальнаго*), которое носилъ и идеализмъ Канта, имѣетъ, однако, характеръ совершенно отличный отъ характера Критическаго Идеализма.

Кантъ, безъ колебанія, допускалъ независимое существованіе вещей внѣ интеллигентности и необходимость для послѣдней въ томъ, чтобы ей было дано содержаніе,—комбинація котораго съ формами чувствуемости и разсудка образуетъ познаніе. Только познаніе это, по причинѣ примѣшивающагося къ нему субъективнаго элемента, по мнѣнію Канта, не есть дѣйствительное выраженіе вещей *въ самихъ себѣ*, а есть выраженіе только того, чѣмъ онѣ намъ кажутся. Существенность же вещей остается намъ неизвѣстною. Онѣ, то-есть вещи *въ самихъ себѣ*, для насъ, суть не что иное—какъ бытія *умозрительныя*, умственныя *(des intelligibles)*, бытія недоступныя сенсамъ, и познаемъ мы ихъ (вещи) только

такими, какими онѣ являются намъ въ силу нашей интеллектуальной организаціи: законы природы, на самомъ дѣлѣ, суть законы нашего ума, и міръ феноменальный, по крайней мѣрѣ по формамъ его— если не по содержанію, есть произведеніе нашей интелигентности.

Идеализмъ Фихте идетъ еще гораздо далѣе.

По мнѣнію его, только одно *мое я* существуетъ дѣйствительно; вещи же существуютъ не иначе, какъ насколько интеллигентное *мое я* само ихъ *ставитъ* или опредѣляетъ. *Вещи въ самихъ себѣ* Канта приводятся къ простому *не-моему я (non-moi)*, воображенному не для того, чтобы доставить уму содержаніе познанія, но для того, чтобы объяснить самый умъ. *Не-мое я* есть не что иное, какъ средство дать *моему я* сознаніе самого себя: на каждой ступени развитія *моимъ я* своей безконечной способности къ дѣйствованію, это именно есть та часть его *(моего я)* существа, которую оно *(мое я)* еще не реализировало для себя, и если въ этомъ непрерывномъ дѣйствіи *мое я* не успѣваетъ побѣдить всякое сопротивленіе, и какъ-бы поглотить все *не-мое я*, то это происходитъ вслѣдствіе безконечной способности *моего я* къ дѣйствованію: идейная, мыслительная дѣятельность *моего я* безконечна, какъ и его натура.

Таковы—основная мысль, точка отправленія и заключеніе перваго изложенія *Теоріи науки*, и съ этой-то точки зрѣнія Фихте, въ первый періодъ своей философской жизни, истолковывалъ естественное право, нравственность *(la morale)*, искусство и религію.

Мысль умовъ сильнаго закала столько же опредѣляется ихъ индивидуальнымъ характеромъ, сколько и изученіемъ современной философіи.

Еще очень молодой, Фихте сильно занимался вопросомъ о личности и о свободѣ.

Этика Спинозы, дѣлая изъ человѣческой интеллигентности простой видъ божественной Сущности (Субстанціи), оскорбляла чувство Фихте столько же, сколько оскорблялъ его и матеріализмъ, который считаетъ человѣческую интеллигентность принадлежностью матеріи, простымъ произведеніемъ чувственной природы. Въ такомъ состояніи своего ума, Фихте изучилъ философію Канта, которая вполнѣ его удовлетворяла, въ особенности же по ея практическимъ результатамъ. Онъ принялъ эту философію, но съ тѣмъ, чтобы установить ее на другомъ основаніи.

Такимъ образомъ ученіе Фихте, его доктрина, сдѣлалась и горячимъ протестомъ, сильнѣйшею реакціею противъ сенсуализма той эпохи, и, въ то же время,—энергическимъ утвержденіемъ абсолютной дѣятельности и независимой личности мыслящаго субъекта—въ противоположность пантеизму Спинозы. Относительно же философіи Канта, съ которою Фихте скорѣе примирился, нежели принялъ ее, *Теорія науки* есть могущественное усиліе основать упоминаемую философію на принципахъ неопровержимыхъ и перестроить ее по методѣ болѣе увѣренной въ себѣ.

Поэтому-то Фихте началъ перестройку съ болѣе точнаго опредѣленія самой идеи науки. По мнѣнію его, Канту не доставало именно того, что

онъ (Кантъ) не поднялся до *чистой критики*, направляющейся не на мысль естественную, а на мысль философскую: эта *чистая критика* составляетъ философію философіи, науку науки. Наука должна быть *единая* и составлять одно органическое цѣлое. Для этого она должна основываться на принципѣ или началѣ верховномъ, единственномъ и абсолютномъ, и изъ него извлекать разомъ и свою сущность, и свою несомнѣнность.

Но принципъ этотъ—на чемъ основывается онъ самъ, и по какому праву могутъ заключать отъ истинности его къ истинности всѣхъ другихъ предложеній? Таковъ именно тотъ вопросъ, который составляетъ предметъ *чистой критики*, науки всякой науки. Если эта высшая наука невозможна, то тогда всякое знаніе не будетъ имѣть основанія, такъ какъ всякая другая наука будетъ имѣть своимъ принципомъ—принципъ, находящійся не въ ней самой, а гдѣ либо внѣ ея.

Изъ двухъ одно: или несомнѣнности не имѣется; или надо будетъ предположить науку, которая, основанная на принципѣ абсолютномъ и непосредственно истинномъ, могла бы сдѣлаться общимъ основаніемъ всякаго знанія и всякой несомнѣнности. Человѣческое знаніе должно образовать систему единую, и, слѣдовательно, должно опираться на высшемъ абсолютномъ принципѣ. Если такого принципа не существуетъ, тогда остается выбрать опять одно изъ двухъ: или признать, что не имѣется ничего непосредственно вѣрнаго, и что, въ концѣ-концовъ, всякое знаніе основывается на томъ, что́ и само составляетъ еще вопросъ; или допустить

то́, что имѣется или много истинъ *врожденныхъ*, одинаково первоначальныхъ, или то́, что, внѣ насъ, находится *разнообразіе простыхъ вещей*, которое сообщается уму впечатлѣніями, тоже простыми. Въ послѣднемъ случаѣ, знаніе наше еще могло бы быть несомнѣннымъ, но, лишенное единства, оно не могло бы образовать систему.

Итакъ, не имѣется настоящей системы, если система не есть *единая;* а для того, чтобы она была *единая*, надлежитъ, чтобы она была основана на принципѣ единомъ, который отъ самого себя заимствуетъ и свое содержаніе (матерію), и свою форму, такимъ образомъ, чтобы они опредѣлялись взаимно: форма—содержаніемъ, и обратно—содержаніе формой.

Поэтому, тотъ принципъ, который мы отъискиваемъ, будетъ вмѣстѣ—реальнымъ или *матеріальнымъ* и *форменнымъ* или логическимъ,—будетъ основаніемъ всякой реальности и всякой несомнѣнности: таковымъ былъ принципъ Спинозы; таковъ будетъ и принципъ Фихте. То́, о чемъ изъявляютъ что либо, или подлежащее предложенія,—говоритъ Фихте,—есть содержаніе (*матерія*) предложенія; а то, что́ изъявляютъ о немъ (о подлежащемъ), именно—опредѣленіе подлежащаго, есть *форма* предложенія: тутъ выясняется искомый принципъ:—субъектъ (подлежащее) мысли, или *мое я* опредѣляющее самого себя.

Такимъ образомъ, въ опредѣленіи, въ дефиниціи высшаго принципа, по Фихтѣ, дана уже въ зародышѣ вся его система,—точно такъ, какъ въ опредѣленіи Субстанціи (Сущности) Спинозы провидится

уже вся система этого послѣдняго философа. И въ самомъ дѣлѣ, абсолютная наука не иначе возможна, какъ при такомъ условіи.

Дѣло идетъ не о томъ, чтобы доказать этотъ принципъ всякаго знанія и всякой реальности, а о томъ, чтобы открыть его размышленіемъ, рефлексіею, дѣлая наблюденія надъ обыкновенными правилами логики, которыя, служа прежде къ тому, чтобы выказать во всемъ свѣтѣ высшій принципъ, затѣмъ сами найдутъ въ немъ себѣ доказательство и основаніе.

Нѣтъ ничего неоспоримѣе слѣдующаго предложенія: *А* есть *А*; ибо, говоря *А* есть *А*, я ничего не утверждаю о подлежащемъ; я говорю только, что если оно есть, то оно есть *то*, что́ оно *есть*. Но я, однако, говоря А есть А, произношу сужденіе, а чрезъ это я *ставлю самого себя* (je me pose),—такъ какъ всякое сужденіе влечетъ съ собою утвержденіе моего существованія. Это есть не что иное, какъ *cogito ergo sum*, только въ другихъ выраженіяхъ.

Но Фихте идетъ далѣе.

Говоря: *я есмь, мое я* ставитъ самого себя какъ *мое я*, а ставя себя, оно себя производитъ, потому что безъ сознанія не имѣется *моего я*, и только съ того мгновенія, какъ *мое я* ставитъ себя, оно (*мое я*) пріобрѣтаетъ сознаніе самого себя.

То основное сужденіе, которымъ *мое я*, говоря *я есмь: мое я*, ставитъ себя и производитъ себя, есть *фактъ—дѣйствіе (fait—action). Мое я есть* потому, что оно себя ставитъ, и оно себя ставитъ потому, что оно *есть*.

То, чего существенность состоитъ въ томъ, чтобы ставить самого себя какъ сущаго, есть мов я, какъ субъектъ абсолютный: таковъ высшій и производящій принципъ системы Фихте. Это есть то же, что опредѣленіе (дефиниція) Субстанціи (Сущности) Спинозы, перенесенное на *мое я.*

Мое я ставитъ первоначально свое собственное бытіе: таковъ, вмѣстѣ, и первый актъ *моего я*, и абсолютный принципъ науки. Принципъ этотъ абсолютенъ касательно содержанія (матеріи) потому, что онъ ставитъ самую *суть* вещи—подлежащее (субъектъ) предложенія, и абсолютенъ касательно формы, опредѣляя подлежащее (субъектъ) какъ существующее необходимо.

Вторымъ примитивнымъ актомъ, но актомъ абсолютнымъ только по формѣ, *мое я противопоставляетъ абсолютному моему я абсолютное не-мое я.*

Этимъ вторымъ актомъ *мое я* кажется признающимъ абсолютное существованіе объективнаго міра, потому что для того, чтобы сказать *я,* надлежитъ, чтобы это *мое я* отличало себя отъ чего-то такого, что́ не есть *мое я,* и это признаваніе *не-моего я* точно такъ же примитивно, какъ и самый актъ, которымъ *мое я* ставитъ себя.

Но этотъ второй принципъ находится, очевидно, въ противорѣчіи не только съ первымъ принципомъ, но даже и съ самимъ собою,—потому что онъ ставитъ двѣ вещи одинаково абсолютныя. Для того, чтобы уничтожить это противорѣчіе, надо допустить третій принципъ, принципъ абсолютный въ томъ, что касается только одного содержанія (матеріи) и мыслимый, соображенный такъ: *Мое я и*

не-мое я поставлены оба моимъ я и въ моемъ я, какъ взаимно ограничивающія другъ друга, — такимъ образомъ, что реальность одного уничтожаетъ частью реальность другого; или въ другихъ выраженіяхъ: *Я противопоставляю въ моемъ я моему я дѣлимому не-мое я дѣлимое.* Этотъ третій принципъ есть, въ сущности, выраженіе того факта сознанія, которымъ признается взаимное дѣйствіе субъекта на объектъ и объекта на субъектъ.

Таковы три принципа *Теоріи науки* *), соотвѣтствующіе тремъ формамъ сужденія, или категоріямъ, а именно: *Утвержденію, Отрицанію* и *Ограниченію*, или *Тезѣ, Антитезѣ* и *Синтезу***). Въ ихъ необ-

*) Обращаемъ вниманіе интересующагося вопросомъ читателя на Приложеніе II, помѣщенное въ концѣ этого второго тома нашего Труда,—на приложеніе, въ которомъ изложеніе упоминаемыхъ трехъ принциповъ сдѣлано болѣе подробнымъ образомъ. *Составитель и переводчикъ.*

**) Для того, чтобы сдѣлать, по возможности, болѣе понятнымъ предлагаемое здѣсь весьма краткое и поверхностное изложеніе системы Фихте въ ея первоначальномъ видѣ, мы считаемъ полезнымъ (а потому и позволяемъ себѣ) привести здѣсь цѣликомъ двѣ страницы изъ достойнаго глубокаго уваженія труда *Н. Г. Дебольскаго: „Нѣмецкая Философія за послѣднія пятьдесятъ лѣтъ (Вступленіе)“*, печатавшагося въ Педагогическомъ Сборникѣ, издаваемомъ при Главномъ Управленіи Военно-Учебныхъ заведеній, въ 1876 году (книжка VI, страницы: 596, 597, 598). Какъ въ этихъ страницахъ, такъ и во всемъ трудѣ *Н. Г. Дебольскаго*, изложеніе отличается замѣчательными точностью и опредѣленностью. Г. Дебольскій обладаетъ рѣдкимъ достоинствомъ,—умѣньемъ резюмировать ясно самыя трудныя мѣста философскихъ системъ. Намъ, только еще знакомящимся съ трудностями, сопряженными съ чтеніемъ философскихъ книгъ, совершенно

ходимомъ послѣдованіи, эти три формы представляютъ движеніе діалектики Фихте, усовершенствованной впослѣдствіи Гегелемъ. Первому предложенію, выражаемому абсолютнымъ образомъ, противопоставляется второе предложеніе, столь же необходимое, находящееся съ первымъ въ противорѣчіи; затѣмъ, примиряющій синтезъ разрѣшаетъ это противорѣчіе въ новомъ предложеніи.

понятно,—какой громадный трудъ предпринятъ Н. Г. Дебольскимъ и какимъ вмѣстѣ и добросовѣстнымъ и блестящимъ образомъ предпріятіе его выполняется. *Примѣчаніе составителя и переводчика.*

Въ своемъ *Вступленіи* къ *Нѣмецкой философіи за послѣднія пятьдесятъ лѣтъ* (Педагогическій Сборникъ, 1876 г. книжка VI, страница 595, 596, 597), Н. Г. Дебольскій говоритъ:

„Подобно Канту, Фихте исходитъ отъ данныхъ формальной логики; но такъ какъ второй ищетъ *самыхъ общихъ* условій познанія, то онъ опирается уже не на формы сужденій и умозаключеній (какъ дѣлаетъ Кантъ), а на лежащія въ ихъ основаніи начала *тожества*, *противорѣчія* и *основанія*.

Какъ Кантъ отъ существованія извѣстныхъ разрядовъ сужденій и умозаключеній выводитъ существованіе извѣстныхъ объединяющихъ функцій разсудка и разума, такъ и Фихте выводитъ изъ основныхъ логическихъ началъ извѣстныя основныя функціи разума. Изъ этихъ основныхъ функцій Фихте, подобно Рейнгольду, стремится вывести категоріи и представленія *a priori;* но предварительно выводитъ ту функцію, которую Рейнгольдъ считаетъ основною,—функцію сознанія.

Элементы сознанія по Рейнгольду суть: субъектъ, объектъ и посредствующее между ними представленіе. Согласно тому, основные акты, по Фихте, суть: *положеніе* субъекта, *противоположеніе* ему объекта и приведеніе ихъ во взаимное *отношеніе*.

Въ этой методѣ, антитеза или противопоставленіе есть принципъ всякаго развитія мысли; фиксированное на мгновеніе синтезомъ, упоминаемое движеніе, въ философіи Фихте, продолжается неопредѣленное время: оно стремится возвратиться къ первоначальной тезѣ (которая ставитъ *мое я* какъ абсолютное), никогда въ этомъ не успѣвая: это есть

Субъектъ полагаетъ, во-первыхъ, самого себя, свое „*я*“; затѣмъ отличаетъ отъ него „*не-я*“; наконецъ, взаимно ограничиваетъ „*я*“ посредствомъ „*не-я*“ и наоборотъ: полагаетъ „*я*“, какъ обусловленное посредствомъ „*не-я*“, и „*не-я*“, какъ обусловленное посредствомъ „*я*“. Первый актъ соотвѣтствуетъ логическому началу *тожества* (*А* есть *А*), второй—противорѣчія (*А* есть не *А*), третій—основанія (*А* и не-*А* взаимно обусловливаютъ одно другое).

Первый актъ есть вполнѣ безусловный и по формѣ, и по содержанію; какъ безусловный, онъ вполнѣ свободенъ, то-есть, разумъ вполнѣ свободно сознаетъ себя какъ субъекта. Второй, при безусловности формы, обусловленъ первымъ по содержанію, а третій съ безусловнымъ содержаніемъ соединяетъ условную форму.

Ограниченіе „*я*“ есть познаніе; ограниченіе „*не-я*“ посредствомъ „*я*“ есть практическая дѣятельность; такимъ образомъ, третій принципъ содержитъ въ себѣ начала теоретической и практической дѣятельности разума. Верховная свобода разума проявляется въ его самосознаніи; самосознающій разумъ противопоставляетъ себѣ созданный имъ же самимъ объектъ; опредѣляя себя этимъ объектомъ, онъ дѣйствуетъ теоретически; опредѣляя собою этотъ объектъ—практически.

Кантова двойственность теоретическаго и практическаго разума и трансцендентальная свобода, какъ ихъ источникъ, находятъ здѣсь свое объясненіе и оправданіе.

Изъ теоретическаго акта разума, т.-е. изъ ограниченія имъ себя самого посредствомъ созданнаго имъ же самимъ объекта, должны быть выведены категоріи. Основные акты

безконечное стремленіе, составляющее жизнь и сознаніе *моего я*. Въ философіи Гегеля, напротивъ, этотъ абсолютный синтезъ завершается и человѣческій умъ пріобрѣтаетъ сознаніе въ томъ, что онъ есть, дѣйствительно, абсолютное.

Вышеупоминаемые три принципа резюмируются въ слѣдующемъ предложеніи: *Мое я и не-мое я*

самосознанія, отличенія себя отъ своего объекта и установленія отношенія между собою и объектомъ даютъ категоріи *реальности*, *отрицанія* и *ограниченія*. Взаимное опредѣленіе *я* и *не-я* образуетъ категорію *взаимодѣйствія;* дѣйствіе *не-я* на *я*—категорію *причинности;* абсолютное *я*, которое въ теоретической дѣятельности проявляетъ себя ограниченнымъ и измѣнчивымъ, относится къ теоретическому *я*, какъ *субстанція* къ *акциденціи* (принадлежности). Такъ какъ основные акты разума (разумные акты) суть *положеніе, противоположеніе* и *соединеніе* (ограниченіе), то и въ выводѣ категорій они послѣдовательно повторяются, образуя собою *методъ* развитія системы. Этотъ методъ, состоящій въ послѣдовательномъ разрѣшеніи возникающихъ въ мышленіи противорѣчій, и, такимъ образомъ, въ постепенномъ поднятіи до высшаго, всепримиряющаго единства, достигъ своей дальнѣйшей разработки у Гегеля.

Теоретическая дѣятельность предполагаетъ ограниченія *я* посредствомъ *не-я*, субъекта посредствомъ объекта. Этотъ объектъ, *не-я*, не есть чуждая разуму вещь въ себѣ, но произведеніе самого же разума, его противоположеніе самому себѣ. Такую способность противоположенія, продукты которой становятся объектами нашего мышленія, Фихте называетъ *воображеніемъ*. Воображеніе есть безсознательная дѣятельность разума, и лишь результаты ея сознаются, какъ объекты разума, какъ содержаніе его познанія.

Слѣдовательно, въ основѣ всего познаваемаго лежитъ безсознательный разумъ, который, обращаясь самъ къ себѣ, созерцая самъ себя, *рефлексируя* надъ собою, сознаетъ самъ себя, какъ свой объектъ. Различныя ступени этого развитія

взаимно опредѣляются, и въ этомъ синтезѣ анализъ открываетъ слѣдующія два новыя предложенія: 1) *Мое я ставитъ себя какъ опредѣляемое немоимъ я,* или *не-мое я опредѣляетъ мое я;* 2) *Мое я ставитъ не-мое я какъ опредѣляемое моимъ я, или мое я опредѣляетъ не-мое я.*

Первое изъ сихъ предложеній есть основаніе

рефлексіи суть: *ощущеніе*, *представленіе*, *разсудокъ*, съ его *категоріями*, *разумъ;* Фихте дѣлаетъ даже попытку вывести изъ этой основной способности формы пространства и времени.

Такимъ образомъ содержаніе познанія не есть нѣчто, данное нашему разуму извнѣ, но создается его собственною безсознательною дѣятельностью и потомъ созерцается нашимъ сознаніемъ, какъ нѣчто чуждое ему. Отсюда становится понятною и та способность *умственнаго воззрѣнія* (intuition intellectuelle), посредствомъ которой мы познаемъ основные познавательные акты. Сами по себѣ безсознательные, они могутъ, однако, путемъ рефлексіи, становиться предметами нашего сознанія; въ этой рефлексіи надъ верховными отправленіями разума и состоитъ умственное воззрѣніе. Мы не *придумываемъ* процесса познаванія, а *наблюдаемъ* его, стараясь только отличить въ немъ случайное отъ необходимаго. *Какъ* отличить ихъ—это невозможно подвести подъ правила; это дѣло *генія*.

Здѣсь, въ этомъ пунктѣ, ученіе Фихте, устранивъ колебанія Канта, само начинаетъ, такимъ образомъ, приходить въ колебаніе. Фихте рѣшаетъ вопросъ нерѣшенный Кантомъ: какъ возможна критика чистаго разума? Она возможна въ силу *умственнаго воззрѣнія*.

Но затѣмъ остается вопросъ: какъ умственное воззрѣніе можетъ дать познаніе *a priori?* т.-е., какъ можемъ мы посредствомъ умственнаго воззрѣнія отличить *необходимое* и *случайное* въ мышленіи? Ссылка на геніальность доказываетъ, что до опредѣленнаго рѣшенія этого вопроса Фихте подняться не можетъ.“

теоретическаго знанія, второе—есть основаніе *практической* философіи.

Всякое теоретическое знаніе или познаніе, какъ знаніе въ настоящемъ смыслѣ слова, должно быть выведено изъ слѣдующаго принципа: *не-мое я* опредѣляетъ *мое я,*—должно быть выведено изъ этого принципа потому, что познаніе интуитивное (наглядно представляемое) кажется продуктомъ дѣйствія предметовъ на субъектъ, давая первымъ какъ бы власть надъ послѣднимъ. По этому принципу, *мое я* кажется поставленнымъ какъ нѣчто страдательное (пассивное) относительно вещей. Но, однако, это вовсе не такъ; ибо—это именно *мое я,* оно само, ставитъ себя какъ опредѣляемое *немоимъ я,* и послѣднее существуетъ (есть) только какъ поставленное въ *моемъ я* и для *моего я. Мое я* присущностно и мысленно (идейно) есть вся реальность, и ничего не существуетъ дѣйствительно иначе, какъ лишь по дѣйствію абсолютной дѣятельности *моего я.* Мнимая реальность предметовъ есть не что иное какъ продуктъ дѣятельности субъекта.

По мнѣнію Фихте, реальность есть то, что *поставлено* моимъ я, то, что было предметомъ мысли, и въ такомъ смыслѣ—ставить или судить—значитъ, въ нѣкоторомъ родѣ—*творить,* въ нѣкоторомъ родѣ—производить реальность. До тѣхъ поръ, пока что либо (какая либо вещь) не поставлено, не обсуждено, не мыслимо, это что либо (какая либо вещь) есть не что другое, какъ готовность къ бытію, возможность. Въ этомъ-то смыслѣ Фихте говоритъ, что всякая возможная вещь есть вещь, поставленная въ *моемъ я;* что *мое я* и есть вся реальность,

и что все извлекаетъ свою реальность изъ *моего я:* какая либо вещь (что либо) только тогда лишь реальна, когда сдѣлается объектомъ.

Но однако *мое я*, соображенное, мыслимое такимъ образомъ—какъ источникъ и сумма всякой реальности, есть только идеалъ, который мы должны стараться реализировать чрезъ опредѣленіе *не-моего я* или возможнаго. Въ этомъ-то значеніи предложеніе: *мое я опредѣляетъ не-мое я*, есть принципъ практической науки; абсолютное опредѣленіе *не-моего я* есть предметъ дѣятельности *моего я.*

Абсолютное *мое я*, разсматриваемое какъ интеллигентность, имѣетъ потребность быть опредѣляемымъ; чрезъ это именно оно становится конечнымъ и не есть уже абсолютное, потому что всякое опредѣленіе его бытія есть уже ограниченіе. Стало быть существуетъ противопоставленіе между *моимъ я*, взятымъ въ самомъ себѣ (en soi) и *моимъ я* познающимъ. Для того, чтобы примирить или согласить это противопоставленіе, надо допустить, что *мое я* опредѣляетъ, само, это неизвѣстное *не-мое я*, отъ котораго оно (мое я) получаетъ толчокъ—какъ возбужденіе интеллигентности.

Абсолютное *мое я*, которое, мысля, противопоставляетъ себѣ *не-мое я*—какъ объектъ своей мысли, для наблюдателя, есть само—причина *не моего я*, а чрезъ это не прямо, но косвенно, есть также и причина толчка, который кажется получаемымъ *моимъ я* какъ будто извнѣ. Итакъ, *мое я*, въ дѣйствительности, зависитъ только отъ самого себя.

Идея *не-моего я* есть не что иное, какъ видо-

измѣненіе, модификація *моего я. Мое я*, чувствуя мыслью реальность свою въ дѣйствительности ограниченною, предполагаетъ внѣ себя причину этого ограниченія, реализируетъ послѣднюю въ чемъ-либо такомъ, что́ не есть оно *(мое я);* но въ то же время опредѣляетъ ее и ставитъ ее мысленно въ сознаніи. Все, что рождается въ *моемъ я*—ощущеній, чувствъ и идей,—проистекаетъ изъ его *(моего я)* собственной реальности, и мнимая внѣшняя реальность — это есть реализированный идеалъ: идеалъ этотъ производится изъ *моего я* и настоящее существованіе имѣетъ только въ *моемъ я* и для *моего я.* Все, что́ критическій анализъ оставляетъ существовать рядомъ съ *моимъ я* — это только простой толчокъ, импульсъ (impulsion), являющійся его возбуждать и который есть причина, поводъ развитія самодѣятельности, готовности къ дѣйствованію *моего я.* Но это возбужденіе, этотъ толчокъ, и онъ даже, имѣетъ свой источникъ тоже въ *моемъ я*, въ той необходимости, въ которой оно *(мое я)* находится, противопоставлять себѣ что-либо для того, чтобы дать себѣ сознаніе о самомъ себѣ; ибо то́, что *мое я* противопоставляетъ себѣ, есть всегда не что другое, какъ та часть готовности къ дѣйствованію *моего я*, которую оно (*мое я*) еще не реализировало мыслью.

Такимъ образомъ исчезаетъ даже и тѣнь той реальности, недоступной сенсамъ, которую Кантъ оставилъ вещамъ въ самихъ себѣ, и внѣшній міръ, по системѣ Фихте, имѣетъ существованіе лишь заимствованное, существованіе, обязанное единственно необходимости объяснять состояніе, попере-

мѣнно—то активное, то—пассивное *моего я* или мыслящаго субъекта. Говоря другими словами, въ системѣ Фихте, внѣшній міръ—это не болѣе какъ гипотеза, придуманная для того, чтобы имѣть возможность давать себѣ отчетъ о явленіяхъ сознанія.

Все развитіе безконечной готовности къ дѣйствованію, самодѣятельности *моего я* дѣлается движеніемъ, поперемѣнно то центробѣжнымъ, то центростремительнымъ. Какъ абсолютное и взятое въ самомъ себѣ, *мое я*, подобно математической точкѣ, не имѣетъ ни протяженія, ни движенія. Для того, чтобы достигнуть сознанія самого себя, *мое я* ощущаетъ потребность развиться. Оно предается движенію центробѣжному, но—такъ, чтобы снова возвратиться къ самому себѣ. Чрезъ это только становится возможнымъ чувство побужденія (импульса, толчка) извнѣ,—побужденія, которое кажется внѣшнимъ въ глазахъ обыкновеннаго, естественнаго сознанія, но которое въ глазахъ философа, то-есть для сознанія рефлексивнаго, имѣетъ свою первую причину въ самой природѣ абсолютнаго *моего я*. Оно, то-есть *мое я*, для того, чтобы реализировать всю свою готовность къ дѣйствованію, все свое бытіе, для того, чтобы дать себѣ полное сознаніе самого себя,—простираетъ до безконечности сферу своей дѣятельности. Стремленіе это укрѣпляется самимъ же встрѣчаемымъ имъ сопротивленіемъ. Никакой дѣйствительный результатъ дѣятельности *моего я* не можетъ удовлетворить его *(мое я)*. Оно стремится постоянно къ болѣе высшей степени единства и гармоніи: это есть нескончаемое стремленіе къ безконечному. Общая цѣль познанія и дѣй-

ствія состоитъ въ томъ, чтобы обезпечить, утвердить владычество *моего я* надъ *не-моимъ я*, господство разума надъ природой, и, такимъ образомъ, возстановить совершенное единство ума—сознаніемъ его независимости и абсолютной реальности.

Критическій идеализмъ Канта становится, въ системѣ Фихте, *субъективнымъ абсолютнымъ идеализмомъ*, съ тенденціею поставить себя какъ-бы идеализмомъ объективнымъ и съ притязаніемъ не признавать другой реальности, кромѣ той, которая дана въ *моемъ я* и которая опредѣлена *моимъ я*. Фихте уже не добивается науки чисто-человѣческой, но ищетъ науку абсолютную, и, съ самаго уже начала, приписываетъ системѣ человѣческаго ума достовѣрность несомнѣнную: все, что̀ основано въ умѣ, говоритъ онъ положительно и настойчиво, абсолютно истинно. Философія есть не что другое, какъ исторія человѣческаго ума; предметъ ея—это дѣйствія, акты ума: всякая наука присущностно заключается въ умѣ, и дѣло состоитъ въ томъ, чтобы реализировать ее, дать самому себѣ о ней сознаніе. Дѣятельность *моего я* состоитъ въ томъ, чтобы подчинять себѣ всякую реальность; въ концѣ-концовъ дѣятельность стремится къ абсолютному единству объекта и субъекта; или же,—такъ какъ единство это подразумѣвается заключающимся въ самой идеѣ *моего я*,—то лучше будетъ сказать,—что дѣятельность эта стремится дать *моему я* сознаніе этого единства: стремленіе безконечное, которое никогда не можетъ вполнѣ достигнуть своей цѣли. Въ этомъ-то смыслѣ Фихте говоритъ, что

общая проблема философіи состоитъ въ томъ, чтобы объяснить—какимъ образомъ бытіе становится идеею или представленіемъ, какимъ образомъ объектъ становится субъективнымъ.

По мнѣнію Канта, практическій разумъ выше разума теоретическаго; реальность *идей*, которую теоретическій разумъ оставляетъ проблематической, устанавливается только разумомъ практическимъ. Это превосходство послѣдняго открывается также и въ философіи Фихте; но здѣсь оно принимается совершенно въ другомъ смыслѣ.

По Фихте, разумъ практиченъ или активенъ существенно, и дѣлается—теоретическимъ только чрезъ приложеніе его законовъ къ *не-моему я*, которое его ограничиваетъ и опредѣляетъ. Теоретическая философія отправляется съ того начала или принципа, что *мое я* опредѣляется *не-моимъ я;* но необходимость этого принципа понимается хорошо только философіею практической.

Не мое я допускается только для того, чтобы объяснить познаніе; но чрезъ самого же его, чрезъ познаніе, *мое я* опредѣляетъ *не-мое я* и дѣлается отъ него *(*отъ *не-моего я)* независимымъ. Стало быть, *не-мое я* ставится только для того, чтобы сдѣлать возможнымъ дѣйствіе *моего я.* Эта дѣятельность кажется какъ-бы дѣйствіемъ внѣшнимъ, хотя, на самомъ дѣлѣ, она есть—совершенно внутреняя. Чрезъ это-то именно субъектъ и объектъ отождествляются.

Съ теоретической точки зрѣнія, тождество это разсматривается какъ продуктъ познанія или опредѣленія субъекта объектомъ; съ точки же зрѣ-

нія практической, напротивъ, та же самая тождественность разсматривается—какъ происходящая чрезъ дѣйствіе субъекта на объектъ. Изъ философіи практической выходитъ въ дѣйствительности не то, что *не-мое я* опредѣляетъ *мое я*, а, напротивъ, то́, что *мое я* опредѣляетъ *не-мое я*, или скорѣе то̀, что *мое я* опредѣляется самимъ собою.

Дѣло, сначала, шло о томъ, чтобы основать всеобщую систему познаній на единомъ верховномъ принципѣ, на принципѣ абсолютномъ—вмѣстѣ какъ въ томъ, что касается содержанія (матеріи), такъ и въ томъ, что касается формы. Но всякое познаніе предполагаетъ субъектъ, а для того, чтобы этотъ субъектъ былъ способенъ къ наукѣ абсолютной въ упоминаемомъ двоякомъ значеніи, надлежало, чтобы и онъ самъ былъ соображенъ абсолютнымъ касательно своего существованія, то-есть соображенъ онтологически независимымъ, имѣющимъ въ самомъ себѣ причину своего бытія, равно какъ и начало своихъ собственныхъ детерминацій (рѣшеній), и въ то же время—имѣющимъ присущностно въ самомъ себѣ причину всякой другой реальности и всякой достовѣрности.

Мое я, о которомъ идетъ рѣчь въ философіи Фихте, есть дѣйствительно *мое я* человѣческое, но *мое я* человѣческое разсматриваемое мысленно, идеально—какъ субъектъ абсолютный въ смыслѣ или значеніи какъ-бы Бога,—говоритъ самъ Фихте,—то-есть разсматриваемое или соображаемое таковымъ, каковымъ Богъ можетъ быть соображаемъ съ точки зрѣнія человѣческой. Для того, чтобы обезпечить уму то абсолютное знаніе, къ которому онъ

стремится и которое предполагаетъ тождество субъекта и объекта, мысли и существа, Фихте долженъ былъ приписать уму существованіе абсолютное, поставить *мое я* какъ абсолютное въ *самомъ себѣ*, какъ стремящееся сдѣлаться таковымъ для *самого себя*, какъ стремящееся дать самому себѣ объ этомъ сознаніе и какъ жаждущее уподобиться Богу: это есть стремленіе безконечное, стремленіе, которое *должно* реализироваться, но никогда не можетъ реализироваться совершенно.

Для того, чтобы лучше уразумѣть систему, для того, чтобы сдѣлать ее болѣе удобопонятною, будемъ соображать Бога какъ абсолютное *мое я*,— будемъ разсматривать его, какъ субъекта мыслящаго, какъ разсудокъ абсолютный, разсудокъ архитипъ (по выраженію Канта), но какъ—представляющій въ своемъ развитіи таковые же фазисы (стороны), каковые представляетъ и человѣческое сознаніе. Соображенный такимъ образомъ, Богъ есть присущностно вся реальность,—*ens realissimum* схоластиковъ, *Идеалъ разума* Канта, и вся реальность дѣйствительно поставлена въ немъ, потому уже именно, что онъ самъ себя ставитъ. Но для того, чтобы дать себѣ сознаніе о самомъ себѣ, для того, чтобы быть для *самого себя* тѣмъ, что́ онъ есть въ *самомъ себѣ*, ему нужно дѣлать изъ своей реальности предметъ своей мысли, противопоставлять, слѣдовательно, ее себѣ, и мыслить ее какъбы въ нѣкоторомъ родѣ поставленную внѣ его. Этитъ актомъ, самимъ имъ, реальность эта уже и поставлена явно въ Богѣ. Божественная мысль, стало быть, такимъ образомъ была бы непрерыв-

нымъ синтезомъ противопоставленій, имѣющимъ предметомъ реализировать точно, въ дѣйствительности, то присущностное единство всякой возможной реальности, которое первоначально находится въ Богѣ, которое и есть его существенность.

Таково, именно, абсолютное *мое я* Фихте; но оно для него есть только не что иное какъ *идея*, какъ *идеалъ*. „*Теорія науки*,—говоритъ Фихте,—отправляется отъ идеи *моего я*, какъ существа абсолютнаго, только для того, чтобы объяснить *мое я* реальное и конечное". Тѣмъ не менѣе онъ (Фихте) предполагаетъ въ послѣднемъ (т.-е. въ *моемъ я* реальномъ и конечномъ) готовность къ дѣйствованію (virtualité) безконечную, готовность, которую оно (*мое я*, реальное и конечное) должно стараться реализировать. *Мое я* въ самомъ себѣ—мыслимо какъ независимое, какъ ставящее себя абсолютнымъ образомъ; но для того, чтобы имѣть сознаніе о себѣ, *мое я* находится въ необходимости ставить *не-мое я*, противопоставлять себѣ *объектъ*, чрезъ который только оно *(мое я)* и становится дѣйствительно *субъектомъ*. Въ томъ, что *мое я ощущаетъ* дѣйствіе объекта, оно (*мое я*) соображаетъ объектъ какъ находящійся внѣ его, какъ проявляющій надъ нимъ свою власть,—власть, которая ограничиваетъ его (*моего я*) свободу; но въ томъ, что *мое я мыслитъ* объектъ, познаетъ его, оно (*мое я*) ставитъ его въ самомъ себѣ, опредѣляетъ его самого,—какъ-бы освобождаясь отъ него—усвоиваетъ его себѣ, дѣлаетъ своимъ, признавая его съ собою тождественнымъ.

Эта интеллектуальная, идейная дѣятельность

есть, именно, самая существенность ума: чрезъ дѣятельность эту онъ становится свободнымъ и старается сдѣлаться подобнымъ Богу, въ коемъ олицетворяется и эта абсолютная реальность, и это абсолютное единство, къ которому стремится человѣческій умъ.

Въ философіи Канта *мое я* чистое, субъектъ, взятый въ самомъ себѣ,—какъ способность познавать, имѣетъ своимъ объектомъ вещи, имѣющія въ самихъ себѣ реальность независимую, вещи, возбуждающія его вниманіе своимъ дѣйствіемъ на его сенсы,—дѣйствіемъ, которое субъектъ воспринимаетъ сообразно своей чувственной природѣ, переводитъ въ понятія по врожденнымъ формамъ разсудка, и старается привести къ единству чрезъ посредство *идей* разума. Отъ дѣйствія субъекта на видимости вещей или на феномены происходитъ та совокупность понятій, которая образуетъ то, что́ называется чувственнымъ міромъ, міромъ чисто феноменальнымъ. Таковой міръ, опредѣляемый въ томъ, что́ касается его формы, законами *нашей* чувствуемости и *нашего* разсудка, реаленъ только лишь для насъ, а не для всякой другой интеллигентности. Міръ феноменальный, стало быть, есть нѣкоторый средній продуктъ двухъ силъ, двухъ факторовъ: субъекта чувственнаго и мыслящаго, доставляющаго этому міру форму, и предмета реальнаго, но неуловимаго въ своей настоящей реальности,—предмета, доставляющаго упоминаемому міру содержаніе (матерію). Вотъ такое-то воззрѣніе и составляетъ тотъ идеализмъ, который Кантъ называетъ *трансцендентальнымъ*. Кантъ даетъ этому идеализму

таковое названіе именно для того, чтобы отличить его отъ стариннаго идеализма, потому что, далекій отъ того, чтобы отрицать абсолютно реальность чувственнаго міра, Кантъ все-таки признаетъ въ немъ, по крайней мѣрѣ, реальность субъективную или относительную.

Въ системѣ Фихте *мое я* не есть уже простая способность чувствовать (ощущать) и мыслить, не есть простой субъектъ, претерпѣвающій дѣйствіе на него вещей сообразно своей природѣ, и воздѣйствующій на нихъ мыслью: оно (*мое я*) присущностно, есть вся реальность, и оно старается производить ее для себя, дать себѣ о ней дѣйствительное сознаніе. Съ своей стороны, *не-мое я* въ самомъ себѣ не содержитъ никакой реальности: это есть не что иное, какъ присущностная реальность *моего я*, разсматриваемая какъ-бы поставленною внѣ послѣдняго. Реализируется оно, *не-мое я*, дѣйствительно не иначе, какъ тогда, когда оно поставлено въ *моемъ я*, когда оно опредѣляется субъектомъ. Въ самомъ себѣ *не-мое я* есть какъ-бы то, что есть, по мнѣнію Платона, матерія, небытіе; оно (*не-мое я*) становится реальнымъ лишь тогда, когда превращается въ идеи. Реальность имѣется только въ *моемъ я* и для *моего я*. По мнѣнію Фихте, чувственный міръ есть *ничто* какъ таковой (то-есть какъ — чувственный); онъ не означаетъ ничего дѣйствительно объективнаго. Ставится онъ только для того, чтобы служить возбужденіемъ, толчкомъ, импульсомъ для дѣятельности *моего я*: это есть реальность, которую *мое я* противопоставляетъ себѣ въ состояніи чувства,—реальность

составляющая примитивно часть сущности *моего я*, реальность, которую *мое я* ставитъ внѣ себя для того, чтобы дать себѣ о ней сознаніе, и которую, затѣмъ, мыслью возвращаетъ въ себя обратно.

Теперь понятно—какимъ образомъ Фихте, продолжая отрицать реальность чувственнаго міра, могъ, тѣмъ не менѣе, имѣть притязаніе на то, что идеализмъ его есть, въ то же время, и *реализмъ*. Онъ допускаетъ реальность, но—реальность чисто идейную, мысленную; идейный, мысленный міръ, который онъ строитъ, не есть иллюзія, не есть пустой призракъ—подобно міру скептическаго идеализма, но есть единственно реальный, дѣйствительный міръ. Что же касается того реализма, который состоитъ въ томъ, что приписываетъ независимую реальность предметамъ мысли, то Фихте дѣлаетъ тщетныя усилія для того, чтобы согласить его съ своими принципами. Тщетно дѣлаетъ онъ различіе между абсолютнымъ, идеальнымъ *моимъ я*, для котораго само *не-мое я* имѣетъ своимъ источникомъ *мое я*, и *моимъ я* реальнымъ и конечнымъ, котораго сознаніе, а слѣдовательно и существованіе во времени не могутъ быть объясняемы иначе какъ вмѣшательствомъ внѣшней силы, силы независимой отъ него; тщетно старается онъ въ этомъ,—тщетно потому, что всѣ возможныя детерминаціи (опредѣленія) этой внѣшней силы или *не-моего я* выводятся изъ самаго *моего я*, то-есть—изъ мысли.

Какъ бы *не-мое я* ни казалось независимымъ, оно все-таки въ самомъ себѣ не независимо, потому что оно реализируется дѣйствительно не ина-

че, какъ лишь только тогда, когда мыслится. *Мое я* дѣйствительное, въ томъ, что касается его реальности, зависитъ отъ чего-то такого, что не есть само оно; но мысленно, идейно, все зависитъ отъ него.

Фихте даетъ своей системѣ названіе *Реалистическаго Идеализма* или *Идеалистическаго Реализма* для того, чтобы отличить ее,—съ одной стороны, отъ *Догматическаго Идеализма,* который не допускаетъ или не хочетъ знать, что мы существуемъ реально лишь чрезъ ограниченіе, чрезъ дѣйствіе, приходящее извнѣ; а—съ другой стороны,—отъ *Реалистическаго Догматизма,* который приписываетъ началу (принципу) упоминаемаго дѣйствія реальность, совершенно независящую отъ мысли. Но, и въ сущности, и по своему направленію, Идеализмъ Фихте соотвѣтствуетъ Догматическому Идеализму, потому что у Фихте назначеніе *моего я* конечнаго заключается въ томъ, чтобы уничтожать свою зависимость и сравняться, чрезъ мысль, съ абсолютнымъ *моимъ я.*

Настоящая коренная мысль (идея) системы Фихте состоитъ въ томъ, что *мое я* человѣческое присущностно безконечно и абсолютно, что оно сопричастно Божественному естеству, и что дѣятельность его *(моего я)* должна состоять въ томъ, чтобы реализировать все болѣе и болѣе безконечную способность къ дѣйствованію; но что, въ настоящемъ дѣйствительномъ существованіи *моего я* человѣческаго и даже въ интересѣ его существованія, оно *(мое я)* всегда заключено въ нѣкоторыхъ границахъ и есть—конечное, на сколько оно *(мое я)* реально во времени. Въ томъ, что оно существуетъ

въ настоящей дѣйствительности и имѣетъ сознаніе о самомъ себѣ, *мое я* разсматриваетъ себя опредѣляемымъ *не моимъ я;* въ томъ же, что оно *(мое я)* мыслитъ и дѣйствуетъ,—оно само опредѣляетъ *не мое я*, и предметъ его дѣятельности состоитъ въ томъ, чтобы уничтожать прогрессивно и нескончаемо свою настоящую зависимость.

Этимъ различіемъ между абсолютнымъ субъектомъ или *моимъ я* взятымъ идеально, и *моимъ я* конечнымъ и относительнымъ, Фихте старается согласить свою систему: съ *простымъ здравымъ смысломъ*, который допускаетъ, внѣ насъ, міръ независимый отъ насъ,—міръ, который мы можемъ только видоизмѣнять; съ *правомъ*, которымъ предполагается многочисленность, множество индивидуальныхъ *моихъ я*, сопричастныхъ, всѣ одинаковымъ образомъ, одной и той же натурѣ и имѣющихъ однѣ и тѣ же стремленія, однѣ и тѣ же права; съ *нравственностью*, которая допускаетъ, въ одно и то же время, и свободу, и объективный міръ; наконецъ, съ *религіей*, которая предполагаетъ отношеніе *моего я*, конечнаго и индивидуальнаго, къ абсолютному и безконечному.

Право предполагаетъ индивидуальность *моего я*, предполагаетъ множество разумныхъ существъ, между которыми распредѣляется свобода, приписываемая абсолютному *моему я*. Это означаетъ, что всѣ разумныя существа имѣютъ равныя права быть разсматриваемыми и уважаемыми какъ личности свободныя: изъ этого принципа Фихте выводитъ политическую и соціальную систему, довольно сходную съ системами Руссо и Канта.

Нравственность точно также имѣетъ началомъ (принципомъ) свободу. Законъ нравственности есть абсолютное опредѣленіе (рѣшеніе на что либо) самого себя самимъ собою; конечная цѣль этого закона есть абсолютная независимость разумнаго субъекта отъ всего, что не есть онъ самъ. Эта свобода, которая есть свобода *моего я* идеальнаго, это стремленіе къ независимости не должно быть смѣшиваемо съ тою суровою любовью къ независимости, которая проявляется характеромъ притѣсняющаго господства. Нѣтъ: свобода *моего я* идеальнаго есть совершенное абсолютное подчиненіе сознанію долга, который есть не что иное какъ выраженіе нашей высшей природы, нашего настоящаго существа. Но независимость эта не можетъ реализироваться въ индивидуумѣ. Она можетъ быть соображена только какъ свобода всеобщая, какъ самодержавіе разума вообще: конечная цѣль ея заключается въ томъ, чтобы установить *нравственное царство*, соединяющее всѣ разумныя существа въ одномъ и томъ же сознаніи. Нравственность, такимъ образомъ, становится полнымъ самоотверженіемъ въ интересѣ всѣхъ; но, въ то же время, каждый дѣлается свободнымъ для самого себя, и каждый, жертвуя собою для другихъ, реализируетъ свою собственную конечную цѣль и удовлетворяетъ своему собственному закону.

Это отношеніе индивидуальнаго *моего я* къ всеобщему нравственному порядку, гдѣ реализируется абсолютная свобода *моего я* безконечнаго и идеальнаго, есть основаніе религіи въ первой системѣ Фихте. Кажется, что онъ, какъ будто, мыслитъ

Бога только какъ реализацію этого идеала порядка, нравственности, свободы абсолютной и всеобщей. Въ концѣ-концовъ, такимъ образомъ, можно придти къ нравственному пантеизму.

Но чѣго же именно не достаетъ этой системѣ (системѣ Фихте) для того, чтобы она дѣйствительно могла согласоваться съ теизмомъ?

Не достаетъ того, чтобы въ ней Богъ былъ соображаемъ какъ абсолютное и безконечное *Мое я*, сущее примитивно субъектомъ вѣчнымъ и непреложнымъ,—субъектомъ котораго *мое я* человѣческое есть подобіе. Тогда идеализмъ Фихте согласовался бы съ Христіанизмомъ. Человѣкъ, созданный по подобію Бога, долженъ стремиться къ тому, чтобы сдѣлаться совершеннымъ — такъ, какъ совершененъ самъ Богъ.

Въ такомъ именно смыслѣ философія Фихте, въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи, клонится къ измѣненію. Но уже и здѣсь видна наклонность къ такому направленію.

Если Фихте не рѣшается еще утверждать Бога индивидуальнаго, личнаго, то это потому, что боится умалить идею о Немъ, опредѣляя эту Идею; ибо, по мнѣнію Фихте, всякое опредѣленіе, всякая дефиниція идеи Бога есть ограниченіе. Отказываясь олицетворять эту Идею, Фихте полагаетъ, что повинуется заповѣди: „не сотвори себѣ подобія Вѣчнаго“.

Впрочемъ, Фихте торжественно протестуетъ противъ обвиненія въ проповѣдываніи атеизма. „*Теорія науки*,—говоритъ онъ,—особенно старается различать между бытіемъ абсолютнымъ и существо-

ваніемъ относительнымъ, и поэтому она никакъ не есть ученіе атеистическое. Тогда какъ стоикъ мыслилъ себя равнымъ Богу, смѣшивая безконечную идею *моего я* съ *моимъ я* реальнымъ и разсматривая *Мудраго*—какъ субъекта абсолютнаго,—Философія наша разсматриваетъ абсолютное *мое я* какъ идеалъ, который *мое я* конечное должно стремиться реализировать.

Развитіе философіи Фихте.

Покинувъ Іену и поселившись въ Берлинѣ, Фихте подвергъ свою философію новому пересмотру—не для того конечно, чтобы отъ нея отступиться, но для того, чтобы поставить, если это было возможно, на болѣе прочныхъ основаніяхъ, развить ее, а главнѣйшимъ образомъ, для того, чтобы согласовать ее съ религіозными идеями. Обвиненіе въ атеизмѣ, павшее на него, возрастающій успѣхъ философіи Шеллинга, которую Фихте разсматривалъ какъ исходящую изъ его философіи, потребности несчастнаго отечества,—всѣ эти причины вмѣстѣ опредѣлили послѣдующій ходъ его трудовъ и его мысли. Мы вкратцѣ разскажемъ исторію этого движенія, слѣдуя порядку появленія разныхъ главнѣйшихъ сочиненій философа съ 1800 года и до его смерти.

Вотъ какимъ образомъ сынъ Фихте, его біографъ и самъ тоже философъ, описываетъ состояніе ума своего отца въ началѣ упомянутаго выше періода его жизни.

Фихте доказалъ съ непреодолимою очевидностью, что сознаніе, по-истинѣ, можетъ знать только себя. Изъ этого для Фихте слѣдовало, что все то, что сознаніе имѣетъ притязаніе знать о постороннемъ ему бытіи, вполнѣ противорѣчиво и недѣйствительно. Между тѣмъ идеи о другихъ существованіяхъ, отдѣльныхъ отъ моего существованія, на дѣлѣ находятся въ сознаніи; но если спросятъ—имѣются ли для этихъ идей соотвѣтствующіе объекты, то теоретически на вопросъ этотъ отвѣтить нельзя. Прилагая это умозаключеніе къ идеѣ о Богѣ, выходитъ очевиднымъ, что невозможно познать Его научнымъ образомъ. Постановить, вмѣстѣ съ Якоби, на мѣсто науки, непосредственное чувство существованія Бога какъ фактъ импозирующійся самъ собою и основывающій вѣру, это значило бы удовлетворить себя лично; но ничего не было бы сдѣлано тогда, въ качествѣ ученаго, для того, чтобы повліять на убѣжденія всѣхъ. Конечно, вѣра можетъ твердо стоять въ своемъ непосредственномъ убѣжденіи, не озабочиваясь недостаткомъ въ доказательствахъ и въ знаніи; она можетъ упрекать рефлексію въ ея безсодержательности и безплодности; но разсужденіе не перестанетъ тревожить вѣру въ ея спокойномъ обладаніи, не перестанетъ отягощать ее сомнѣніями. Какимъ же образомъ установить миръ, согласіе между вѣрою и рефлексіею? Надлежитъ, чтобы рефлексія уничтожила сама себя и добровольно сложила оружіе;—чтобы, умозаключая, она поднялась выше самой себя и допустила, наконецъ, вѣру, сама утверждая и оправдывая ея правозаконность.

Наполнить бездну, раздѣляющую *мое я* отъ предмета, вѣру отъ рефлексіи; согласить ихъ между собою послѣ добросовѣстно выдержанной борьбы,—такова задача, на выполненіе которой Фихте, въ этомъ періодѣ своей дѣятельности, употребилъ всю силу своего ума. Вѣрный своей доктринѣ, онъ желалъ достигнуть вѣры чрезъ рефлексію,—именно чрезъ рефлексію, поднимая ее на самую высокую степень. Дѣло для него шло не объ устраненіи уже установившейся прежде части его системы; напротивъ,—въ томъ, что касается ся существенности, Фихте держится своей системы непоколебимо; но дѣло состояло въ томъ, чтобы доказать право выдти изъ *моего я* и объяснить, съ одной стороны, міръ матеріальный, а съ другой—міръ, недоступный сенсамъ. *Теорія науки* должна была быть не чѣмъ инымъ, какъ основаніемъ полной философіи, долженствующей имѣть двѣ вѣтви, изъ которыхъ одна стремилась бы къ разъясненію міра чувственнаго или феноменальнаго, а другая—къ разъясненію міра недоступнаго сенсамъ. Фихте искалъ связи, долженствующей соединить обѣ вѣтви съ *трансцендентальнымъ идеализмомъ*. То, что написано имъ въ эту переходную эпоху, должно быть разсматриваемо именно съ упоминаемой точки зрѣнія.

Мы познакомимъ вкратцѣ читателей съ главнѣйшими сочиненіями Фихте, написанными имъ въ это время, и озаглавленными:

О предназначеніи человѣка (Bestimmung des Menschen); *О предназначеніи ученаго* (Ueber das Wesen des Gelehrten); *Метода для достиженія блаженной жизни* (Anweisung zum seligen Leben).

О ПРЕДНАЗНАЧЕНІИ ЧЕЛОВѢКА.

Первымъ результатомъ спокойствія, которое Фихте пріобрѣлъ въ Берлинѣ, былъ замѣчательный трактатъ его: *О предназначеніи человѣка.*

Въ этомъ сочиненіи наблюдается человѣкъ переходящій отъ сомнѣнія къ наукѣ, отъ науки къ вѣрѣ. Наука, къ которой приводитъ его спекулація, совершенно отрицательна въ томъ, что касается внѣшняго міра, и признаетъ реальность только за сознаніемъ и за его идеальнымъ міромъ. Однако, внутренній голосъ побуждаетъ человѣка къ дѣйствованію,—къ дѣйствованію сообразному закону его бытія,—и повелѣніе это направляетъ его (человѣка) къ чему-то находящемуся внѣ, къ чему-то независимому отъ его идей. Онъ чувствуетъ себя обязываемымъ имѣть вѣру во всѣ существованія (бытія), которыя предполагаются нравственнымъ закономъ. Вѣра начинается тамъ, гдѣ наука насъ покидаетъ. Эта вѣра есть не что иное, какъ одобреніе, которое я чувствую себя вынуждаемымъ дать моимъ естественнымъ убѣжденіямъ. Эти убѣжденія устаиваютъ противъ всѣхъ тонкостей разсужденія или умозаключенія.

Стало быть, воля, а не разсудокъ, есть зародышъ, изъ котораго разовьется интеллигентность. Когда воля правдива и честна—тогда интеллигентность будетъ непогрѣшительна. Истина только тогда реальна, когда она опирается на вѣру, поддерживается вѣрой, и всякая истина проистекаетъ изъ нравственнаго сознанія. Отнынѣ, я, не колеблясь, буду обращаться къ свидѣтельству моей совѣсти,

и буду стараться узнавать и дѣлать то, чего она желаетъ отъ меня: долгъ мой,—какъ мое предназначеніе,—состоитъ въ томъ, чтобы безусловно повиноваться внутреннему голосу. Но предназначеніе это можетъ выполниться не иначе, какъ тогда, когда я допущу реальными тѣ предметы, которыхъ законъ совѣсти предполагаетъ реальность: такимъ образомъ, практическій разумъ восполнитъ недостаточность теоретическаго разума.

На этомъ основаніи, авторъ (Фихте) устанавливаетъ: существованіе подобныхъ намъ существъ и ихъ права; существованіе міра феноменальнаго, и, выше послѣдняго,—существованіе міра духовнаго; истинность будущей жизни, которая для честнаго человѣка начинается уже здѣсь на землѣ. Небо находится въ сердцѣ честнаго человѣка; добродѣтельная жизнь есть приготовленіе къ жизни вѣчной; она (добродѣтельная жизнь) есть начало и условіе жизни вѣчной. Фихте выводитъ, наконецъ, изъ практическаго разума существованіе Бога. Онъ (Фихте) соображаетъ Его какъ Творца закона нравственнаго міра, и—не только какъ *субстратумъ* (substratum), какъ основу нравственнаго порядка, но и какъ волю безконечную, вѣчную, всеобъемлющую, которая открывается интеллигентностямъ конечнымъ чрезъ органъ совѣсти и которая есть душа, есть общая связь всего существующаго.

Повторимъ здѣсь то, что мы уже говорили, въ нашей краткой біографіи Фихте, а именно: что мало имѣется мистическихъ сочиненій, которыя были бы проникнуты болѣе ревностнымъ благочестіемъ, болѣе безусловнымъ отреченіемъ отъ

всего матеріальнаго съ болѣе твердымъ вѣрованіемъ въ святость закона и въ безсмертіе души,—чѣмъ послѣднія страницы анализируемой теперь нами книги Фихте.

Трактатъ *О предназначеніи человѣка* раздѣленъ на три книги, озаглавленныя: *Сомнѣніе, Знаніе, Вѣра.*

Въ первой книгѣ, *мыслитель* колеблется въ нерѣшительности между двумя системами, изъ которыхъ одна представляетъ человѣка какъ свободнаго и независимаго, тогда какъ другая низводитъ его на степень продукта посторонней силы. Чѣмъ болѣе разсуждаетъ *мыслитель* для того чтобы выдти изъ сомнѣнія, тѣмъ болѣе онъ въ немъ запутывается и теряется.

Тогда-то предстаетъ предъ нимъ *духъ*, который какъ-бы говоритъ ему: „Бѣдный смертный, ты нагромаждиваешь одни ложныя разсужденія на другія—и считаешь себя мудрецомъ. Ты трепещешь предъ призраками, которые самъ создалъ. Имѣй смѣлость сдѣлаться настоящимъ мудрецомъ; выслушай мои вопросы и отвѣчай мнѣ“.

Тогда *духъ* излагаетъ ему (мыслителю) или, лучше, своими вопросами, заставляетъ его самого находить главнѣйшія предложенія *трансцендентальнаго идеализма.*

„Я имѣю сознаніе о себѣ абсолютно,—говоритъ *мыслитель,*—потому что я есмь *мое я;* я имѣю сознаніе о моемъ я,—съ одной стороны, какъ о существѣ практическомъ,—съ другой стороны, какъ объ интеллигентности. Сознаніе, съ первой точки зрѣнія, есть чувство или ощущеніе; со второй

точки зрѣнія, оно есть наглядное представленіе (intuition), безконечное пространство. Какъ существо конечное, я не могу обнять безпредѣльное; поэтому-то я очерчиваю (очерчиваю—ограничивая) мыслью, въ пространствѣ всеобъемлющемъ, пространство опредѣленное, и ставлю второе въ извѣстное отношеніе къ первому. Мѣра этого ограниченнаго пространства есть мѣра моего собственнаго ощущенія, по правилу, которое можетъ быть выражено слѣдующимъ образомъ: въ какой степени я впечатлѣваемъ, въ такомъ точно отношеніи то что впечатлѣваетъ меня находится въ пространствѣ къ совокупности того, что можетъ меня впечатлѣвать. Свойство вещи имѣетъ свой источникъ въ чувствѣ моего собственнаго состоянія, а пространство, которое она (вещь) наполняетъ, имѣетъ свой источникъ въ наглядномъ представленіи (intuition). Мыслью, соединяющею упоминаемыя свойство и пространство,—свойство переносится на пространство. Тѣмъ, что я ставлю предметъ въ пространствѣ, — свойствомъ предмета становится то, что есть не что иное, какъ выраженіе моего состоянія. Но не наглядным представленіемъ предметъ ставится въ пространствѣ; ставится онъ мыслью, которая *мѣритъ* и *опредѣляетъ* то, что дано въ чувствѣ и въ наглядномъ представленіи независимо отъ всякой мысли".

Послѣ этихъ предварительныхъ положеній *духъ* заставляетъ *мыслителя* согласиться съ слѣдующими предложеніями:

„Сознаніе вещи внѣ меня—абсолютно есть не что иное, какъ произведеніе нашей собственной способности—представлять, и мы знаемъ о вещахъ

только то, что ставимъ сами согласно характеру, свойственному нашему сознанію. Въ томъ, что мы называемъ познаніемъ вещей, мы постоянно познаемъ, видимъ только себя самихъ. Стало быть, законы природы суть не что иное какъ законы нашего ума; система міра есть не что иное какъ система, созданная нашей собственной интеллигентностью". „Если это такъ,—прибавляетъ *духъ*:-то будь свободенъ, смертный! Освободись навсегда отъ страха, который унижаетъ и мучитъ тебя! Перестань трепетать предъ необходимостью, которая находится только въ твоей мысли; перестань трепетать предъ вещами, которыя суть—твое собственное произведеніе".

Но смертный не чувствуетъ себя удовлетвореннымъ таковою мудростью.

„Ты избавилъ меня, правда,—говоритъ онъ,—отъ всякой зависимости; но ты сдѣлалъ это уничтожая, вмѣстѣ со всѣмъ тѣмъ, что̀ меня окружаетъ, даже и меня самого; ты уничтожилъ необходимость, но достигъ этого только цѣною уничтоженія всякой реальности. По таковой системѣ не существуетъ ничего, не существуетъ абсолютно ничего, кромѣ идей,—кромѣ видоизмѣненій сознанія; а такъ какъ идеи, представленія—суть не что иное какъ изображенія, тѣни реальности, то онѣ, въ самихъ себѣ, не имѣютъ никакого значенія, и самъ я—есмь тоже не что иное, какъ простое представленіе, не что иное, какъ пустой продуктъ моего чувства и моей мысли. Моя физическая организація, со всѣми моими сенсами, равно есть не что иное, какъ родъ матеріализаціи

моей мысли, и *мое* интеллектуальное *я*—интеллигентность чистая, и *мое я*—тѣлесное,—составляютъ одно и то же существо, разсматриваемое съ двухъ сторонъ,—изъ которыхъ одна схватывается чистою мыслью, а другая—чувственнымъ наглядным представленіемъ. Но и сама эта интеллигентность, это *мое я* мыслящее, которое наглядное представленіе преобразовываетъ въ существо матеріальное, не есть ли она, согласно съ этими принципами, не что́ другое, какъ продуктъ моей мысли, существо фиктивное, воображаемое?

Непосредственно сознаніе я имѣю только объ ощущеніяхъ, о мысляхъ, о воляхъ опредѣленныхъ, но не имѣю, непосредственно, сознанія о способностяхъ, которыя производятъ эти внутренніе феномены, и еще менѣе—о сущности, которая есть субъектъ этихъ способностей. Я не увѣренъ даже въ томъ, чтобы я,—тотъ, который здѣсь теперь чувствуетъ или мыслитъ,—былъ именно—*я*. Одна вещь, которую я знаю—это есть мое сознаніе. Но всякое сознаніе есть или—непосредственное, или—посредственное. Первое—есть сознаніе самого себя; второе—есть сознаніе того, что́ не есть *мое я:* то̀, что я называю *мое я*, есть, слѣдовательно, не что другое, какъ нѣкоторое видоизмѣненіе (модификація) сознанія, каковое видоизмѣненіе называется *мое я,* потому что оно (видоизмѣненіе) есть непосредственное сознаніе, возвращающееся къ самому себѣ.

Но такъ какъ всякое сознаніе не возможно иначе какъ подъ условіемъ непосредственнаго сознанія, то изъ этого слѣдуетъ, что сознаніе, которое

называется *мое я*, сопровождаетъ всѣ мои представленія (хотя можетъ быть и не выказывается въ нихъ совершенно ясно), и что во всякое мгновеніе моего сознанія я говорю: *я*, *я* и всегда—*я*. Такимъ образомъ *мое я* исчезало бы въ каждое мгновеніе для того, чтобы возрождаться непрестанно; съ каждымъ новымъ представленіемъ выплывало бы новое *мое я*, и я былъ бы ничѣмъ инымъ, какъ небытіемъ. Это раздѣленное сознаніе, разсѣянное, разбросанное, такъ сказать, теперь мыслью соединяется въ единствѣ способности фиктивной, воображаемой; и, согласно этой фикціи, всѣ представленія, которыя сопровождаются непосредственнымъ сознаніемъ *моего я*, почитаются происходящими отъ одной и той же способности, принадлежащей одной и той же сущности. И вотъ такимъ-то образомъ порождается во мнѣ идея тождества, идея личности и дѣйствительной (реальной) силы этой личности; — фикція очевидная, потому что какъ способность эта, такъ и эта сущность — фиктивны сами.

„Я не могу, стало быть, сказать,—заключаетъ идеалистъ, — что я чувствую, что я вижу, что я мыслю; но могу сказать только: — я думаю, полагаю мыслить то́—что я дѣлаю все это. Значитъ нигдѣ нѣтъ постоянной пребываемости: ни внѣ меня, ни во мнѣ; повсюду есть только измѣненіе, но — нѣтъ бытія реальнаго. Самъ я: — я и не знаю, и не есмь. Для всей реальности имѣются только лишь изображенія, — изображенія не представляющія ничего и не представляющія никого, кому бы они представлялись; имѣются только однѣ

пустыя тѣни, призраки. Самъ я есмь одно изъ этихъ изображеній, — смутное изображеніе изображеній. Вся реальность превращается въ странное мечтаніе,—въ мечтаніе безъ жизни, которая бы мечталась, безъ ума, который бы мечталъ,—превращается въ мечту мечты. Наглядное представленіе есть грёза, сновидѣніе, а мысль—сновидѣніе этого сновидѣнія".

„Все это я совершенно хорошо понимаю, но, вѣрить въ это я не могу".

Духъ одобряетъ очень всѣ эти заключенія *идеалиста.*

Затѣмъ человѣкъ, — идеалистъ вопреки своему желанію,—приходя въ отчаяніе отъ своего идеализма, упрекаетъ *духа* въ томъ, что послѣдній ввелъ его въ заблужденіе—или, скорѣе, показалъ ему безотрадную истину.

Онъ (нашъ *мыслитель*) воспроизводитъ, въ весьма сильныхъ выраженіяхъ, всѣ тѣ возраженія, которыя Якоби,—Якоби въ особенности,—поднялъ противъ идеализма, обвиняя послѣдній въ томъ, что онъ ведетъ къ нигилизму.

Но кто тебѣ сказалъ,—отвѣчаетъ *духъ,*—что я принимаю эту систему,—какъ бы вѣрна она для тебя ни была,—за полную систему человѣческаго ума?

Ты желалъ *познать,* — и выбралъ ложную дорогу; ты желалъ познать то, что находится внѣ или выше всякой науки. Мнѣ хотѣлось только, освободить тебя отъ ложнаго знанія, а—не дать тебѣ знаніе истинное. Ты желалъ дать себѣ отчетъ въ своемъ знаніи. Но всякое знаніе есть не что иное,

какъ изображеніе, рефлексія, а всякое изображеніе предполагаетъ что либо такое, что оно представляетъ, всякая рефлексія предполагаетъ что либо такое, о чемъ размышляется,—а этой-то реальности никакое знаніе не можетъ достигнуть.

Отъ той же реальности, которую ты полагалъ — что распозналъ внѣ себя и рабомъ которой ты боялся сдѣлаться, — я избавилъ тебя. Я разсѣялъ твое заблужденіе, твою иллюзію, и это все, что можетъ сдѣлать такая система: она разрушаетъ заблужденіе, но не можетъ дать истину; ибо система эта *абсолютно безсодержательна въ самой себѣ.*

Ты ищешь теперь,—и имѣешь на это право,—реальность изображенія, и—другую реальность, а не ту, которую знаніе только-что уничтожило. Но тщетно будешь ты ее требовать отъ знанія, тщетно будешь пытаться обнять ее познаніемъ. Если ты не имѣешь въ себѣ другого органа для того, чтобы схватить ее, то она ускользнетъ отъ тебя навсегда. Но органомъ этимъ ты обладаешь; употреби ее въ дѣло, и ты пріобрѣтешь покой.—

Этотъ органъ,—органъ отличный отъ органа знанія,—есть внутренній голосъ, сознаніе нравственнаго закона,—закона импозирующагося съ безусловнымъ авторитетомъ и вѣра въ который будетъ основаніемъ вѣры во всякую другую реальность, предполагающуюся закономъ необходимо—для того, чтобы самому быть реальнымъ. Строгая критика, коей подвергаетъ систему свою самъ ея авторъ, оставляетъ однако ее—цѣлою, нетронутою, но представляетъ ее только—не какъ систему всего человѣческаго ума вполнѣ, а какъ систему, нуждаю-

щуюся въ томъ, чтобы быть пополненною вѣрой, вѣрой интеллигентной—въ естественныя, природныя убѣжденія.

Твои слова,—говоритъ *мыслитель духу,*—меня смутили; но, по крайней мѣрѣ, ты меня отсылаешь къ самому же себѣ. И что же я былъ бы такое, въ самомъ дѣлѣ, если бы допустилъ сломить себя безвозвратно внѣшнею силой? Я послѣдую твоему совѣту.

Что́—возмущаетъ меня противъ доктрины, которой мой умъ не имѣетъ ничего противопоставить? Это именно то, что я ощущаю потребность допустить—*что-то* такое, что существуетъ независимо отъ моихъ идей, *что-то* такое, что пребываетъ, остается постоянно—мыслимо оно или нѣтъ, *что-то* такое, чего мысль моя не производитъ и въ чемъ я ничего не могу измѣнить. Однимъ словомъ, я ощущаю потребность допустить реальность, безъ которой и самъ я не значу ничего.

Я не созданъ единственно для того только чтобы познавать; мое предназначеніе, мой долгъ состоитъ въ томъ, чтобы *дѣйствовать,* и чрезъ дѣятельность только я имѣю значеніе.

Таковъ голосъ моей совѣсти, и онъ обращаетъ, отсылаетъ меня непреодолимо къ чему-то реальному—внѣ меня, къ чему-то болѣе высокому чѣмъ знаніе, и по отношенію къ чему это послѣднее есть не болѣе какъ средство.

Чрезъ это я непосредственно знаю, что существуетъ реальность внѣ сознанія. Но надо оправдать правозаконность этой вѣры, этого непосредственнаго знанія, оправдать въ глазахъ философ-

скаго разума, восходя къ началу происхожденія внутренняго голоса, который заставляетъ меня допускать міръ объективный.

Я нахожу въ себѣ инстинктъ независимости, абсолютной личности, и я не могъ бы переносить того, чтобы быть не болѣе какъ случайностью,—чтобы *быть* лишь чрезъ что либо другое и только для чего-либо другого, а не для себя; я хочу быть и стать чѣмъ-либо чрезъ самого себя и для самого себя. Такой инстинктъ неразлученъ съ моимъ сознаніемъ. Онъ слѣпъ по своей природѣ, но я освѣщаю его мыслью. Онъ очевидно стремится утвердить мою независимость, мою абсолютную свободу. Для того, чтобы реализировать эту свободу, я долженъ соображать себя вмѣстѣ: и какъ субъекта и какъ объектъ; какъ сознаніе активное и какъ сознаніе пассивное; какъ мысль и какъ то, что мыслится,—соображать самого себя—какъ производящаго бытіе, которое мыслю.

Я приписываю себѣ, такимъ образомъ, могущество, или власть, производить бытіе,—могущество совершенно отличное отъ простой способности мыслить. Но бытіе, которое я такимъ образомъ ставлю, не есть бытіе реальное; это есть не что иное, какъ моя мысль реализированная, и ничто не можетъ доказать этой реальности. Итакъ, далеко отъ того, чтобы дѣятельность моя простиралась на предметъ реальный,—можетъ выходить или быть даже такъ, что она есть не что иное какъ иллюзія, заблужденіе: но, однако, внутренній голосъ, предполагающій эту реальность, стоитъ на своемъ и повелительно предписываетъ повиновеніе. Я не могу, не

дѣлая себѣ насилія, отказаться отъ того, чтобы вѣрить въ правдивость этого голоса моей совѣсти, и—отъ того, чтобы открыто допускать реальность всего, что онъ предполагаетъ за истинное. Я, значитъ, буду имѣть вѣру въ эту реальность вопреки всѣмъ тонкостямъ умозаключенія. Такимъ образомъ я нашелъ органъ, посредствомъ котораго распознаю всякую реальность.

Органъ этотъ не есть умозаключительное знаніе; никакое знаніе не можетъ быть доказано самимъ собою и всякое знаніе основывается на чемъ то болѣе высшемъ, чѣмъ его принципъ.

Органъ этотъ есть *вѣра*, вѣра, которая свободно согласуется съ естественными убѣжденіями, потому что только чрезъ нихъ мы можемъ выполнить свое назначеніе: только чрезъ вѣру,—знаніе, которое безъ нея могло бы быть лишь иллюзіею, подтверждается и становится несомнѣнностью.

(Здѣсь можно было бы подумать, что это—слова Якоби). Всѣ мои убѣжденія, говоритъ Фихте, суть чистая вѣра, и имѣютъ свое начало происхожденія не въ разсудкѣ, а въ чувствахъ (in der Gesinnung); принципъ этихъ убѣжденій выше всякаго обсужденія. Истина имѣетъ свой источникъ въ совѣсти: все, что противно голосу совѣсти, и все то, что мѣшаетъ намъ ему повиноваться—ложно. Всякая существующая для насъ реальность существуетъ чрезъ эту вѣру, и чистое знаніе служитъ только къ тому, чтобы заставить насъ признать, что мы ничего не можемъ знать. Мы всѣ родимся въ вѣрѣ; одни слѣдуютъ ей слѣпо, повинуясь инстинкту; другіе вѣрятъ потому, что этого

хотятъ; для философа же—это вѣра интеллигентная. Свободно и по разсужденію переносится онъ на ту точку зрѣнія, которая есть точка зрѣнія естественной совѣсти; онъ допускаетъ то, что совѣсть провозглашаетъ; но вѣритъ въ это потому, что самъ этого хочетъ.

Итакъ, сама эта вѣра есть продуктъ разума, если не—разсудка; истина, которую я признаю, тѣмъ не менѣе есть мое дѣло. Я господинъ моей мысли, и всякая мысль должна, именно, побуждать меня къ дѣйствію: обязанность ея заключается въ томъ, чтобы знакомить меня съ моимъ долгомъ и со средствами для выполненія его самымъ соотвѣтственнымъ образомъ. Ту дѣятельность, которую разумъ мнѣ предписываетъ, я могу надѣяться отправлять съ успѣхомъ; ибо міръ, долженствующій быть ареной этой дѣятельности, не имѣетъ въ себѣ ничего чуждаго. Онъ образованъ по законамъ моей мысли, и необходимо долженъ согласоваться съ ними; я долженъ имѣть возможность познать его до самой глубины существенности его натуры. Вездѣ, повсюду, міръ выражаетъ не что иное, какъ отношеніе самого *моего я* къ самому моему я.

Изъ этого мы видимъ, что, и вводя въ идеализмъ новый принципъ, Фихте все-таки придерживается своего же идеализма: онъ расширяетъ его только въ интересѣ практической жизни.

Остальное въ сочиненіи,—о которомъ идетъ рѣчь,—есть весьма часто краснорѣчивый перечень: нравственности, естественнаго права, политики самого автора, взглядовъ его на обязанности чело-

вѣка и на судьбы человѣчества,—съ точки зрѣнія его идеализма расширеннаго и выправленнаго вѣрою, какъ выраженіемъ естественной совѣсти,—вѣрою, освѣщенной рефлексіею.

Мы продолжаемъ наши извлеченія:

Я отдаю всѣ мои способности на служеніе этому голосу совѣсти, которому вѣрю, и, по уваженію къ которому, вѣрю всему, что онъ предполагаетъ. Существа, кажущіяся подобными мнѣ и которыя, въ глазахъ спекуляціи, суть не что иное какъ произведенія моей способности представлять,—голосъ этотъ повелѣваетъ мнѣ разсматривать и почитать какъ личности свободныя и независимыя; онъ предписываетъ мнѣ уважать ихъ свободу, любить ихъ и трудиться для ихъ благополучія, какъ—для своего собственнаго.

Что же касается вещей физическихъ, то хотя и легко доказать, что идеи ихъ неизбѣжно производятся лишь въ моемъ разсудкѣ, но голодъ, жажда, потребности моего самосохраненія, заставляютъ меня вѣрить въ ихъ реальность; въ то же время совѣсть освѣщаетъ правозаконность этихъ потребностей и заключаетъ ихъ въ должныя границы. Чрезъ это я вынужденъ приписывать предметамъ существованіе независимое, — существованіе подчиненное ихъ собственнымъ законамъ, изученіе которыхъ лежитъ на моей обязанности. Предъ лицомъ этихъ законовъ исчезаетъ отвлеченная спекулація—точно такъ, какъ туманъ разсѣевается при лучахъ солнца.

Міръ для меня есть не что иное какъ лишь сфера моей нравственной дѣятельности; міръ, какая

бы то ни была вещь, которая не имѣла бы никакого отношенія къ моей дѣятельности, не существуетъ для меня; для всякаго же другого существованія у меня рѣшительно не достаетъ органа.

Міръ, единственно лишь какъ—міръ нравственный, имѣетъ реальность для человѣка. Вещи, почитаемыя внѣшними, существуя для насъ только лишь на столько, на сколько мы ихъ познаемъ, открываются намъ какъ реальныя—не по мнимому ихъ дѣйствію на насъ; можетъ быть, что впечатлѣнія, чрезъ которыя мы познаемъ ихъ, не суть что либо другое, какъ пустыя мечты, продукты нашего воображенія. Нѣтъ: сознаніе реальности внѣ насъ основывается единственно на необходимой вѣрѣ въ нашу свободу, въ наше могущество; оно (сознаніе), стало быть, и само есть вѣра, но вѣра столь же необходимая, какъ и основаніе, на которомъ оно (сознаніе) лежитъ. Сознаніе міра родилось отъ потребности дѣйствовать. Разумъ практическій есть корень всякаго разума: только чрезъ нравственный законъ поднимаемся мы выше ничтожества (néant), и только этотъ законъ препятствуетъ тому, чтобы мы снова не впали въ ничтожество.

Цѣли моихъ дѣйствій опредѣляются велѣніями совѣсти и стремятся произвести *другой* міръ,—міръ, который *лучше* міра чувственнаго; этотъ *лучшій* міръ, гдѣ царствуетъ нравственный законъ и къ которому обращаетъ меня голосъ совѣсти, не есть пустое обѣщаніе: я имѣю убѣжденіе въ томъ, что такой міръ осуществится чрезъ повиновеніе закону. Убѣжденіе это укрѣпляется созерцаніемъ

нравственнаго міра въ настоящемъ: невозможно, чтобы онъ остался навсегда такимъ, какимъ онъ есть теперь; таково не можетъ быть предназначеніе человѣчества. Міръ настоящій имѣетъ значеніе только какъ переходъ къ лучшему порядку вещей.

Какъ! я стану ѣсть и пить для того только, чтобы снова ощущать голодъ и жажду, и для того, чтобы потомъ снова ѣсть и пить до тѣхъ поръ, пока не поглотитъ меня могила и самъ я не сдѣлаюсь пищей для другихъ твореній, оставляя послѣ себя существа подобныя мнѣ, и которыхъ ожидаетъ такая же участь!

Нѣтъ, таково не можетъ быть предназначеніе моего бытія. Посреди всѣхъ этихъ превратностей и перемѣнъ должно быть *что либо* такое, что *пребываетъ постоянно и неизмѣнно,* должно быть *что либо* такое, что не можетъ погибнуть.

Авторъ рисуетъ здѣсь картину физическихъ и нравственныхъ бѣдствій, которымъ подвергается родъ человѣческій. Это состояніе,—говоритъ онъ,—не можетъ продолжаться долѣе. Разумъ долженъ, наконецъ, взять верхъ надъ насиліями природы.

Въ бичахъ, являющихся тревожить человѣка въ свободномъ обладаніи земнымъ шаромъ, Фихте видитъ послѣднія сопротивленія необузданной матеріи правильному и гармоническому движенію, предписанному матеріи вопреки ей самой,—движенію, которое все болѣе и болѣе должно обезпечиваться ходомъ цивилизаціи. Войны, взаимная вражда, гражданскіе безпорядки, которые дѣлаютъ болѣе вреда человѣку, чѣмъ слѣпыя силы природы, не могутъ воспроизводиться вѣчно. Конечная цѣль существо-

ванія человѣческаго не можетъ быть такова. Человѣческій родъ предназначенъ, въ концѣ-концовъ, образовать одно семейство, одно общество.

Фихте развиваетъ здѣсь своеобразно идею Канта о всеобщей конфедераціи,—о конфедераціи, которая была бы въ такомъ отношеніи къ различнымъ государствамъ, въ какомъ государство находится въ отношеніи къ составляющимъ его индивидуумамъ.

Когда, при существованіи міра извнѣ и законнаго порядка внутри, настоящее государство будетъ реализировано, то тогда, благодаря повсемѣстному прогрессу, всякое влеченіе къ злу и даже возможность рѣшиться, раціональнымъ образомъ, на дурной поступокъ исчезнутъ посреди людей, и все будетъ направлять ихъ волю къ добру. Въ общественной организаціи, сообразной разуму, не будетъ никакой выгоды дѣлать зло; зло,— которое одинъ какой либо индивидуумъ захотѣлъ бы сдѣлать другому, упадетъ неизбѣжно на перваго. А какъ никто не желаетъ зла для самого зла, то свобода дѣлать его будетъ, такимъ образомъ, уничтожена.

Но когда такой новый эдемъ устроится на землѣ, когда человѣчество достигнетъ конечнаго пункта своего развитія, то тогда—что станется съ нимъ, съ человѣчествомъ? Миссія слѣдующихъ, одно за другимъ, поколѣній неужели будетъ заключаться только въ томъ, чтобы завѣщевывать такое же точно состояніе поколѣніямъ грядущимъ? Такая цѣль, совершенно земная, не можетъ быть ихъ послѣднею цѣлью, потому что земная цѣль конечна.

Существованіе, которое не удовлетворяетъ разумъ въ самомъ себѣ и которое не отвѣчаетъ на всѣ его вопросы, не можетъ быть истиннымъ, настоящимъ существованіемъ. Сверхъ того, повиновеніе нравственному закону не достигаетъ цѣли, къ которой стремится, и часто мы должны довольствоваться лишь добрымъ намѣреніемъ: земное назначеніе кажется выполняющимся безъ нашего содѣйствія и по побужденію иной силы. Если жизнь должна была бы ограничиваться земнымъ существованіемъ, то было бы, пожалуй, мудростью слушаться только совѣтовъ житейскаго благоразумія, интереса въ настоящемъ, и не обращать никакого вниманія на голосъ совѣсти, такъ какъ тогда онъ былъ бы обманчивою иллюзіею.

Но я, однако, не буду поступать такъ. Я знаю такъ же вѣрно, какъ знаю и то, что существую,— что голосъ этотъ есть выраженіе моей существенности какъ существа разумнаго: я не могу ему не повиноваться, и такое повиновеніе не можетъ остаться безплоднымъ. Но такъ какъ оно не достигаетъ своей цѣли въ этой жизни, то слѣдуетъ, по совершенной необходимости, вѣрить въ другую жизнь,— вѣрить въ жизнь, въ которой нравственность могла бы реализировать цѣль, назначенную ей разумомъ и въ которой могла бы господствовать свобода.

Въ этомъ сверхъчувственномъ, вѣчномъ мірѣ— воля, именно воля есть основной законъ,—принципъ всякаго движенія. И чрезъ мою волю я отнынѣ уже состою гражданиномъ этого міра недоступнаго

сенсамъ, и въ то же время, матеріальнымъ дѣйствіемъ, вліяю на міръ чувственный. Отнынѣ намѣреніями моими я дѣлаюсь сопричастнымъ вѣчной и блаженной жизни, и поэтому, единственно, я еще и въ состояніи переносить земную жизнь. Я могу, поступая по закону, не достигнуть моей цѣли въ мірѣ чувственномъ; но никакое нравственное движеніе не потеряно для міра недоступнаго сенсамъ, и всякое опредѣленіе (рѣшеніе) моей воли, какія бы ни были его послѣдствія, имѣетъ необходимо свое нравственное дѣйствіе въ жизни вѣчной.

Очевидно, стало быть, что человѣкъ чрезъ свободу, въ полномъ бытіи своемъ принадлежитъ къ сферѣ, которая простирается за этою земною жизнью, и послѣдняя можетъ быть разумно разсматриваема только лишь какъ средство, какъ пріуготовленіе. То, чего мы желали здѣсь на землѣ, будетъ служить—связью и переходомъ изъ одной жизни въ другую. Въ обладаніе недоступными сенсамъ послѣдствіями нашихъ намѣреній мы вступимъ въ другой жизни, и послѣдствія эти будутъ, въ этомъ другомъ существованіи, основаніемъ, точкою отправленія нашей дѣятельности въ будущемъ.

Эта новая дѣятельность будетъ равно опредѣлена, и, можетъ быть,—вторая жизнь окажется тоже пріуготовленіемъ къ третьей жизни; но во всякомъ случаѣ во всемъ будетъ прогрессъ и существованіе непрерывное; во всемъ будетъ развитіе безконечно прогрессивное.

Таково, стало быть, мое предназначеніе, такова моя истинная существенность. Я есмь гражданинъ двухъ міровъ: одного—чувственнаго, въ которомъ я

произвожу дѣйствіе матеріальное; другого—духовнаго, гдѣ я господствую только одною моею волею,—волею чистою, которая есть живой принципъ разума. Первый изъ этихъ міровъ не имѣетъ для меня другой реальности, кромѣ реальности феноменальной; реально же живу я только вторымъ міромъ.

Я *безсмертенъ*,—безсмертенъ съ того мгновенія, какъ принимаю рѣшеніе повиноваться только закону разума. Этимъ рѣшеніемъ я поднимаюсь выше міра чувственнаго и вступаю въ жизнь вѣчную.

Только тогда, когда мы приносимъ въ жертву высшему долгу матеріальную жизнь со всѣми ея благами, — мы можемъ вѣрить всею своею душою въ жизнь вѣчную. Такимъ образомъ оправдываются слова: Для того, чтобы имѣть свою часть въ царствіи Божіемъ, надо умереть для міра.

До тѣхъ поръ, пока мы интересуемся только земными вещами, безсмертная Психея, привязанная къ землѣ, не можетъ развернуть своихъ крыльевъ—для того, чтобы подняться въ сферы небесныя: не понимая нашей истинной свободы, мы не вѣримъ, дѣйствительно, въ порядокъ вещей высшій; обѣщаніе будущей жизни кажется намъ несбыточнымъ.

Но, по мѣрѣ того—какъ по голосу разума воля очищается—разумѣніе вещей божественныхъ становится въ насъ сильнѣе, и какъ само существо наше, такъ и наше предназначеніе озаряются новымъ свѣтомъ. Истинная мудрость есть награда сердца чистаго, воли совершенно нравственной и разумной.

Чрезъ мою чистую волю я имѣю притязаніе производить дѣйствіе въ мірѣ недоступномъ сенсамъ;

чрезъ это самое я предполагаю законъ, который управляетъ этимъ міромъ такимъ образомъ, что воля моя такъ же вѣрно производитъ въ немъ дѣйствіе, какъ вѣрно и то, что рука моя производитъ свое дѣйствіе въ мірѣ матеріальномъ.

Законъ этотъ не можетъ имѣть творцомъ—ни мою волю, ни волю какого бы то ни было конечнаго существа, ни совокупную волю всѣхъ конечныхъ существъ, но имѣетъ своимъ творцомъ—волю, отъ которой всѣ другія воли зависятъ; ибо никакая конечная интеллигентность не можетъ даже и понять—ни законъ этотъ, ни міръ, которымъ онъ (законъ) управляетъ. Этотъ верховный законъ міра духовнаго не можетъ быть ни чѣмъ инымъ, какъ разумомъ дѣйствующимъ самимъ собою и абсолютно-независимымъ, то-есть — волею чистою. Чистая воля эта есть въ одно и то же время и дѣйствіе, и явленіе (effet—послѣдствіе), опредѣленіе самого себя и реальность,—есть воля, опредѣляющаяся по своему собственному закону, воля непреложная и непогрѣшительная.

Между этою безконечною волею и волею существъ разумныхъ существуетъ духовная связь, и верховная воля эта, сама она, есть связь міра недоступнаго сенсамъ. Въ ней выполняется моя воля и ею (верховною волею) обезпечиваются нравственныя послѣдствія моего повиновенія закону. Чрезъ это (чрезъ повиновеніе закону), именно, я *вліяю* на безконечную волю, между тѣмъ какъ чрезъ голосъ совѣсти, который есть ея голосъ, она вліяетъ на меня. Этотъ голосъ есть не что иное, какъ прорицаніе (oracle) исходящее изъ міра вѣчнаго и

переведенное на человѣческій языкъ: безконечная воля есть самъ нравственный порядокъ. Истинно прочнаго, безсмертнаго во мнѣ только и есть, что голосъ моей совѣсти и мое свободное повиновеніе. Чрезъ голосъ моей совѣсти высшій міръ нисходитъ до меня; чрезъ мое повиновеніе я поднимаюсь къ нему, а безконечная воля есть посредникъ между высшимъ міромъ и мною; ибо она сама есть первый источникъ этого міра и самого меня.

Эта воля связываетъ меня съ собою и съ подобными мнѣ: такова великая тайна міра невидимаго и таковъ его основной законъ, такъ какъ этотъ міръ есть система многихъ волей индивидуальныхъ и независимыхъ въ самихъ себѣ.

Голосъ совѣсти, который импозируетъ каждому личныя обязанности,—ставитъ въ границы и опредѣляетъ—личность каждаго, и устанавливаетъ ее существенно: абсолютная свобода, которую мы принесли съ голосомъ совѣсти изъ лона безконечнаго въ этотъ временный міръ,—есть принципъ нашей жизни.

Вотъ почему—хотя чувственное наглядное представленіе и есть условіе личной интеллигентности, и хотя дѣятельность моя совершается въ мірѣ чувственномъ,—я, тѣмъ не менѣе, пребываю въ своей собственной области; все, что́ *есть для меня,* развивается единственно изъ моего собственнаго фонда, запаса (fonds), и я не замѣчаю внѣ себя никакого настоящаго (истиннаго) существа, которое было бы мнѣ чуждо.

Но, однако, я распознаю рядомъ со мною существованіе другихъ личностей, личностей такихъ

же свободныхъ, какъ и я; объясниться это можетъ только тою всеобщею, универсальною связью, которая соединяетъ ихъ въ безконечной волѣ, оставляя при этомъ каждому свою личность. Мы узнаемъ другъ друга взаимно только по общему источнику, изъ котораго произошли. Точно также,—потому, что мы зависимъ отъ одной безконечной воли, отъ вѣчнаго разума,—имѣемъ мы всѣ и одинаковыя чувствованія относительно земныхъ вещей. Вѣра наша въ внѣшній, реальный міръ, который мы основали сначала на вѣрѣ въ голосъ совѣсти, есть, говоря точнѣе, вѣра въ эту волю, въ этотъ безконечный разумъ.

Что́, дѣйствительно, имѣется такого чисто истиннаго, во что мы вѣримъ въ чувственномъ мірѣ, если это не есть убѣжденіе въ томъ, что отъ точнаго выполненія нашихъ обязанностей въ этомъ мірѣ—разовьется жизнь полная свободы и нравственности, жизнь вѣчно прогрессивная.

Такимъ образомъ, настоящій міръ не лишенъ реальности: онъ есть результатъ вѣчной воли, находящейся въ насъ. Феноменальный міръ Канта не существуетъ для интеллигентностей организованныхъ иначе, чѣмъ мы; онъ (міръ этотъ) есть наше созданіе. По Фихте же, безконечная воля сотворила міръ чувственный, но сотворила его только въ конечномъ разумѣ. Истинно реальнаго только и есть разумъ. Разумъ—безконечный реаленъ чрезъ самого себя; разумъ—конечный реаленъ чрезъ разумъ безконечный. Въ нашихъ душахъ именно Богъ создаетъ чрезъ голосъ совѣсти вселенную, и вселенная эта—одна для всѣхъ, потому что мы всѣ

чувствуемъ одинаковымъ образомъ и всѣ повинуемся однимъ интеллектуальнымъ законамъ: вселенная эта сохраняется въ насъ, и развивается въ насъ—вмѣстѣ съ нашимъ чувственнымъ существованіемъ. Въ минуту смерти она (вселенная эта) исчезаетъ для насъ, и тогда мы вступаемъ въ другой міръ,—въ міръ, который будетъ продуктомъ или произведеніемъ нашей нравственности.

Здѣсь рѣчь Фихте принимаетъ характеръ великолѣпнаго гимна, составляющаго какъ-бы резюме всего предшествовавшаго:

„Воля верховная и живая,—восклицаетъ мыслитель, — существо невыразимое и непостижимое! Мнѣ дозволено, стало быть, возвышать мою душу къ тебѣ, потому что ничто насъ не разлучаетъ. Твой голосъ раздается въ моемъ сердцѣ, а мой голосъ возносится къ тебѣ. Мысль моя, когда она сообразна съ твоимъ закономъ, есть твоя мысль. Въ тебѣ,—какъ ты ни непостижима,—я понимаю самого себя и міръ; всѣ тайны моего существованія мнѣ открываются, и все въ моемъ умѣ становится свѣтомъ и гармоніею.

Эта безконечная воля,—продолжаетъ Фихте,—есть воля живая, есть *бытіе реальнѣйшее*, потому что она знаетъ, потому что она хочетъ и дѣйствуетъ. Но существенность ея такова, что мы никогда не будемъ въ состояніи ее сообразить, если бы даже должны были пройдти безконечное число духовныхъ существованій.

Фихте мыслитъ, въ то же время, эту безконечную волю какъ—*Провидѣніе* въ полной силѣ этого слова. Имѣется только одинъ возможный міръ, гово-

ритъ онъ,—и этотъ міръ *добръ, хорошъ* (bon). Нашъ философъ вѣритъ всею своею душою въ то, что все — что̀ случается должно служить къ нравственному развитію человѣчества. Самое важное для насъ — это преуспѣяніе разума и нравственности въ царствѣ существъ разумныхъ,—прогрессъ для самого прогресса, и—прогрессъ этотъ обезпеченъ.

Когда мы, такимъ образомъ, закрываемъ наше сердце для всего земнаго, тогда вселенная представляется нашимъ глазамъ—освѣщенною совершенно новымъ свѣтомъ. На мѣсто мертвой матеріи, которая только загромождаетъ пространство, я вижу вѣчный источникъ—жизни, силы, дѣйствія, — вижу нескончаемый потокъ—жизни, интеллигентности и движенія.

Жизнь разума безконечнаго,—насколько конечный разумъ можетъ ее понимать,—есть воля которая абсолютно опредѣляется сама собою: она разливается подъ тысячами и тысячами чувственныхъ формъ во всей природѣ. Это одна и таже сила, которая однимъ и тѣмъ же движеніемъ производитъ здѣсь—вены и мускулы, тамъ—газонъ, растеніе, животное, существо одаренное свободою. Всеобъемлющую вѣчную жизнь,—эту жизнь, которая струится во всѣхъ венахъ природы чувственной и интеллигентной, — мой глазъ прозрѣваетъ ее (эту жизнь) сквозь то, что другимъ кажется недѣятельною массою. И я вижу, какъ эта жизнь растетъ, подымается и преобразовывается до того, что становится все болѣе и болѣе не матеріальнымъ выраженіемъ самой себя.

Созерцаемая, такимъ образомъ, вселенная не

есть уже для меня круговое движеніе, вѣчно возвращающееся къ самому себѣ, не есть уже чудовище, которое непрестанно пожираетъ себя для того, чтобы воспроизвестись снова тѣмъ, чѣмъ оно было. Нѣтъ: я вижу уже во вселенной непрерывное развитіе, и развитіе по прямой линіи; вижу въ ней (во вселенной) совершенствованіе нескончаемое и вѣчно прогрессивное.

„Когда солнце и звѣзды приближаются къ горизонту и исчезаютъ предъ нашими глазами, мы знаемъ, что завтрашній день возвратитъ намъ и солнце, и звѣзды. Съ самаго начала творенія небесныя сферы не прерывали своихъ гармоническихъ движеній. Но, однако, и солнце и звѣзды не появляются никогда вновь такими, какими казались наканунѣ. Каждый день, каждый часъ дня протекаютъ не иначе, какъ принося съ собою новый прогрессъ для міра. Ежечасно разсыпаются по землѣ, какъ капли утренней росы, всегда новыя изліянія любви и интеллигентности.

Именно чрезъ смерть, именно въ самомъ актѣ смерти, жизнь выказывается въ томъ, что́ имѣется въ ней самаго высокаго, самаго возвышеннаго.

Всякая смерть есть рожденіе. Собственно говоря, никакое существо не можетъ умереть въ природѣ, потому что вся природа вполнѣ есть живая. Смерть, стало быть, не умерщвляетъ, не уничтожаетъ.

Смерть есть не что другое какъ мгновенный (instantané) разцвѣтъ новой жизни, до сего скрытой въ той жизни, которая предшествовала. Какъ смерть, такъ и рожденіе—это прогрессы жизни, но-

выя переступаемыя ею ступени,—ступени, на каждой изъ которыхъ жизнь очищается все болѣе и болѣе, стремясь, такимъ образомъ, къ самопроявленію, долженствующему становиться все болѣе и болѣе полнымъ.

И какимъ образомъ смерть моя могла бы быть чѣмъ либо другимъ? Я не есмь только—преходящая форма эфемерной жизни; во мнѣ находится жизнь примитивная, реальная, существенная.

Мысль не можетъ допустить, чтобы природа могла уничтожить жизнь, которая исходитъ не изъ нея (не изъ природы), не можетъ допустить, чтобы природа могла уничтожить меня,—меня, сдѣланнаго не для нея, тогда какъ она, напротивъ, сама сдѣлана для меня. Природа не можетъ уничтожить даже и мою земную жизнь—это простое проявленіе, чрезъ которое жизнь всеобщая, универсальная показывается взорамъ конечнаго существа; природа не можетъ уничтожить меня, ибо это значило бы уничтожить самоё себя—природу, сдѣланную только единственно для меня, существующую,—какъ это и есть на дѣлѣ,—только лишь по поводу меня. И какимъ образомъ природа могла бы заставить меня умереть, когда она не могла призвать меня къ жизни? Повторяемъ еще разъ: смерть, стало быть, есть не что иное какъ проявленіе другой жизни, жизни невидимой до того нашими глазами.

Затѣмъ, наконецъ, если съ сотворенія міра не умерло бы на земной поверхности ни одного существа одареннаго разумомъ, то тогда—на какихъ основаніяхъ лежали бы наши надежды на небо, наше вѣрованіе въ жизнь вѣчную? Единственная цѣль,

для которой, можно предполагать, природа существуетъ,—то-есть—развитіе нашего разума и нашей интеллигентности,—была бы достигнута уже здѣсь на землѣ. Кругъ, который интеллигентность должна пробѣжать, былъ бы замкнутъ на землѣ. Но это не такъ: актъ, чрезъ который природа уничтожаетъ существо свободное и интеллигентное, есть какъ-бы печать, накладываемая на пройденный уже этимъ существомъ періодъ жизни,—печать, накладываемая для того, чтобы засвидѣтельствовать объ окончаніи этого періода и принять на себя за него отвѣтственность прежде нежели ввести упоминаемое существо въ жизнь новую, гдѣ жизнь должна показаться ему уже подъ другими формами и освѣщенною совершенно другимъ свѣтомъ.

Между тѣмъ, какъ мы оплакиваемъ умершаго человѣка,—а оплакивать его мы имѣли бы, конечно, достаточную причину, если бы умершій навсегда лишался солнечнаго свѣта, если бы онъ отправлялся блуждать въ неизмѣримыхъ пустыняхъ безконечности, гдѣ самосознаніе не существуетъ, если бы онъ углублялся безъисходно въ мрачныя царства ничтожества (néant),—между тѣмъ, какъ мы оплакиваемъ его здѣсь на землѣ, другія существа, высшія, чѣмъ мы, безъ сомнѣнія, радуются рожденію этого человѣка въ ихъ міръ, въ міръ новый для него, радуются точно такъ, какъ радуемся мы рожденію кого либо изъ нашихъ дѣтей.

Пусть же день, въ который я долженъ присоединиться къ этому человѣку (къ умершему человѣку), приходитъ скорѣе; я оставлю печаль и скорби на покидаемой мною землѣ, и этотъ день, между всѣми

моими днями, будетъ для меня самымъ желаннымъ днемъ.

И такимъ-то образомъ уменьшается, умаляется, уничтожается такъ сказать, въ моихъ глазахъ внѣшній міръ, приводившій меня прежде въ изумленіе. Строй, въ который внѣшній міръ для меня облекается, наполняющая его жизнь, совершенствованіе, которое онъ даетъ мнѣ провидѣть, суть, въ концѣ-концовъ, не что иное какъ родъ завѣсы, скрывающей отъ меня другой міръ, міръ болѣе великолѣпный, болѣе великій и болѣе совершенный.

Но вѣрованіе съумѣетъ отдернуть эту завѣсу; ибо вѣрованіе хочетъ видѣть и умѣетъ видѣть вещи, которыя не находятся, не содержатся ни въ пространствѣ, ни во времени".

Такъ оканчивается эта книга—замѣчательная и по содержанію, и превосходно написанная. Идеализмъ сохраняется въ ней въ томъ, что̀ касается существеннаго, но преобразовывается и пополняется вѣрою.

Интеллигентная вѣра въ естественныя убѣжденія, въ голосъ совѣсти, устанавливаетъ: относительную реальность міра чувственнаго; абсолютную реальность міра нравственнаго и будущей жизни—продолженія настоящей нравственной жизни; существованіе Бога—верховной воли, вѣчнаго источника нравственнаго закона, безконечнаго разума, корня и связи интеллигентностей конечныхъ,—Бога, одушевляющаго всякую вещь и присутствующаго во всѣхъ умахъ, въ особенности же проявляющагося въ совѣсти, какъ чувство долга.

О ПРЕДНАЗНАЧЕНІИ УЧЕНАГО И ЛИТЕРАТОРА.

Свои понятія *О предназначеніи ученаго и литератора* Фихте изложилъ въ пяти лекціяхъ.

Въ первой лекціи онъ говоритъ о предназначеніи человѣка, разсматриваемаго въ немъ самомъ; во второй—о предназначеніи человѣка въ обществѣ; въ третьей—о различныхъ званіяхъ (состояніяхъ) въ обществѣ; въ четвертой—о предназначеніи собственно ученаго. Пятая же лекція заключается въ разборѣ мнѣнія Руссо касательно вліянія искусствъ и наукъ на благосостояніе человѣчества.

Начиная *первую* лекцію, Фихте говоритъ: Ученаго можно называть ученымъ только по противопоставленію его съ другими людьми, съ людьми неучеными; идея о немъ составляется по сравненію его съ обществомъ, а подъ словомъ „общество“ слѣдуетъ разумѣть не только лишь государство, но вообще всякое скопленіе разумныхъ людей, живущихъ вмѣстѣ въ пространствѣ и находящихся во взаимныхъ отношеніяхъ.

Опредѣлять предназначеніе ученаго можно только тогда, когда онъ находится въ обществѣ. Слѣдовательно—для того, чтобы отвѣчать на вопросъ: какое именно должно быть предназначеніе ученаго?—надо прежде разрѣшить вопросъ: какое именно есть предназначеніе человѣка въ обществѣ?

Но послѣдній вопросъ предполагаетъ еще слѣдующій вопросъ: какое именно есть предназначеніе человѣка *въ самомъ себѣ*, то-есть—человѣка, взятаго какъ человѣка и разсматриваемаго по идеѣ,

которую можно составить себѣ о немъ, уединяя его и ставя внѣ всякаго отношенія, не заключающагося необходимо въ идеѣ человѣка.

Излагая въ первой лекціи свои мнѣнія по этому послѣднему вопросу, Фихте резюмируетъ ихъ, въ концѣ лекціи, слѣдующимъ образомъ:

Подчинять себѣ все, что не есть разумное; владычествовать свободно и по своимъ собственнымъ законамъ надъ всѣмъ, что не есть разумное—такова конечная цѣль человѣка. Цѣль эта не можетъ и не должна быть достигнута, иначе человѣкъ пересталъ бы быть человѣкомъ и долженъ былъ бы стать Богомъ. Сообразно идеѣ, которую мы составляемъ себѣ о человѣкѣ, онъ не можетъ достигнуть своей конечной цѣли, и путь, ведущій къ этой цѣли, долженъ быть безконечнымъ.

Стало быть, предназначеніе человѣка не состоитъ въ томъ, чтобы достигнуть этой цѣли; но человѣкъ можетъ и долженъ всегда и все болѣе и болѣе приближаться къ ней. Слѣдовательно, настоящее предназначеніе человѣка, разсматриваемаго какъ существо разумное, но—конечное, какъ существо чувственное, но—свободное, заключается въ томъ, чтобы *приближаться къ своей цѣли безконечно.*

Если полную гармонію съ самимъ собою называть—совершенствомъ въ самомъ высокомъ значеніи слова, то тогда *совершенство* есть высшая цѣль человѣка; но цѣли этой невозможно достигнуть, а потому предназначеніе человѣка есть *безконечное совершенствованіе.* Онъ существуетъ для того, чтобы всегда стараться дѣлать себя нравственно лучшимъ, и для того, чтобы все окружающее его дѣ-

лать лучшимъ *ощутительно* (sensiblement); а если человѣкъ разсматривается находящимся въ обществѣ, то тогда онъ существуетъ также для того, чтобы дѣлать это общество лучшимъ *нравственно* и чрезъ это становиться самому все болѣе и болѣе счастливымъ.

Мы видимъ теперь—каково призваніе человѣка тогда, когда онъ разсматривается изолированнымъ, то-есть—внѣ всякаго отношенія съ подобными себѣ, надѣленными разумомъ, существами.

Но мы не находимся въ изолированномъ положеніи, и хотя я не буду сегодня разбирать вопросъ объ общемъ единеніи разумныхъ существъ, но все-таки скажу по этому поводу нѣсколько словъ.

Высокое призваніе, которое сегодня я обрисовалъ вамъ въ легкихъ чертахъ, есть именно то самое призваніе, на которое я хотѣлъ бы указать какъ на несомнѣнную цѣль жизни и какъ на постояннаго въ ней руководителя,—хотѣлъ указать вамъ, молодымъ людямъ, исполненнымъ надеждъ и предназначеннымъ тоже и въ свою очередь, въ болѣе или менѣе широкихъ сферахъ, къ тому, чтобы: вліять на человѣчество или своими доктринами, или своими поступками, или тѣми и другими вмѣстѣ; распространять все далѣе и далѣе пріобрѣтенную культуру, и поднимать, при пособіи вашего образованія, родъ человѣческій на болѣе высокую ступень.

Да, я хотѣлъ указать это именно вамъ, молодые люди, потому что чрезъ васъ я формирую, вѣроятно, милліоны людей, тѣ милліоны, которые еще и не родились.

Если нѣкоторые изъ васъ имѣютъ обо мнѣ настолько хорошее мнѣніе, что вѣрятъ въ то, что высшая цѣль моихъ размышленій и моихъ доктринъ заключается въ томъ, чтобы содѣйствовать движенію впередъ просвѣщенія и возбуждать гуманность,— возбуждать ее въ васъ и во всѣхъ, кто будетъ съ вами въ какихъ либо сношеніяхъ; если вы вѣрите мнѣ и поняли, что я считаю безполезною всякую философію, всякую такую науку, которая не стремится къ той же цѣли; если вы дѣйствительно судите обо мнѣ такъ, то тогда я осмѣливаюсь сказать, что вы думаете хорошо о моей волѣ.

Если же силы мои не отвѣчаютъ моимъ желаніямъ, то это зависитъ отъ меня не вполнѣ, но зависитъ—отчасти отъ обстоятельствъ, которыя не въ нашей волѣ отстранить, и отчасти отъ васъ, господа, отъ вашего вниманія, котораго я требую, отъ вашего добросовѣстнаго труда, на который съ увѣренностью разсчитываю, и отъ вашего довѣрія, котораго прошу и которое постараюсь заслужить своими дѣйствіями.

Вторую лекцію о предназначеніи человѣка въ обществѣ, Фихте заканчиваетъ такъ:

Всѣ, принадлежащіе роду человѣческому, индивидуумы различны между собою; одно, на чемъ они сходятся вполнѣ—это общая имъ всѣмъ конечная цѣль: совершенство.

Совершенство опредѣляется только однимъ образомъ, оно всегда вполнѣ равно самому себѣ.

Если бы всѣ люди могли быть совершенными,

если бы они всѣ могли достичь своей конечной цѣли, то они всѣ были бы абсолютно равны, составляли бы единое, были бы единымъ или единственнымъ субъектомъ. Но теперь каждый въ обществѣ долженъ стремиться дѣлать другихъ болѣе совершенными,—совершенными, по крайней мѣрѣ, по своимъ идеямъ,— каждый долженъ стараться поднимать другого до идеала, составленнаго себѣ о человѣкѣ.

Стало быть, конечная и высшая цѣль общества заключается въ томъ, чтобы приводить всѣхъ своихъ членовъ къ полному единству. Цѣль эта можетъ быть достигнута лишь только въ тотъ моментъ, когда предназначеніе человѣка вообще выполнено, когда абсолютное совершенство уже реализировано. Но дойдти до этого невозможно, слѣдовательно невозможно и достиженіе вышеупоминаемой цѣли. Все это только тогда могло бы быть достигнуто, когда человѣкъ, переставъ быть человѣкомъ, сдѣлался бы Богомъ. Полное единство всѣхъ индивидуумовъ есть, стало быть, дѣйствительно *цѣль окончательная, послѣдняя,* но не есть—*предназначеніе* человѣка въ обществѣ.

Но приближаться и приближаться до безконечности къ этой цѣли,— вотъ что человѣкъ можетъ и долженъ дѣлать. Приближаться къ этому полному единству, къ этой совершенной гармоніи со всѣми индивидуумами — это то, что мы называемъ — соединяться съ ними.

Слѣдовательно, истинное предназначеніе человѣка въ обществѣ состоитъ въ томъ, чтобы образовывать съ другими людьми союзъ, который становился бы всегда по своей интимности—все болѣе

и болѣе тѣснымъ, а по своей распространенности— все болѣе и болѣе широкимъ. Но таковой союзъ возможенъ только чрезъ совершенствованіе, потому что люди способны быть связанными во-едино и могутъ такъ связываться лишь только въ томъ, что̀ составляетъ ихъ конечное назначеніе. Мы можемъ, стало быть, одинаково вѣрно говорить, что наше предназначеніе въ обществѣ есть общее наше совершенствованіе: совершенствованіе самихъ себя чрезъ свободно получаемое дѣйствіе на насъ другихъ, и совершенствованіе другихъ чрезъ воздѣйствіе наше на нихъ, какъ на существа свободныя.

Для того, чтобы выполнить это предназначеніе, и для того, чтобы выполнять его все болѣе и болѣе успѣшно, потребно нѣкоторое умѣнье (ловкость), которое можетъ пріобрѣтаться и увеличиваться не иначе, какъ чрезъ культуру. Умѣнье это—двоякаго рода: умѣнье *давать* (въ смыслѣ дѣйствованія на другого), или умѣнье дѣйствовать на другого какъ на существо свободное, и умѣнье, способность *принимать* или извлекать наилучшую часть изъ дѣйствія другихъ на насъ. Надо, въ особенности, стараться сохранять, удерживать послѣднюю способность, когда первая получила уже большее развитіе, — иначе человѣкъ останавливается, а слѣдовательно и идетъ вспять.

Очень рѣдко случается, чтобы человѣкъ былъ такъ совершененъ, чтобы онъ не могъ чему-нибудь научиться отъ другого,—по крайней мѣрѣ въ томъ, что̀ считалось не такъ важнымъ или на что̀ не обращено было вниманія.

Я мало знаю, господа, идей, которыя были бы возвышеннѣе идеи всеобщаго взаимодѣйствія чело-

вѣчества,—этого жизненнаго движенія и неперестающихъ усилій, этого соревнованія въ томъ, чтобы давать и принимать то, что въ каждомъ человѣкѣ имѣется наиболѣе благороднаго, этого всеобщаго зацѣпленія безчисленныхъ колесъ системы, общая двигающая сила которой есть свобода, и—этой чудной, выходящей изъ всего этого, гармоніи.

Кто бы ты ни былъ,—можетъ сказать каждый человѣкъ,—кто-бъ ни былъ ты, носящій человѣческій обликъ,—ты всегда есть членъ нашей великой общины; какъ ни несмѣтно было бы число членовъ, производящихъ упоминаемое дѣйствіе, все-таки я дѣйствую на тебя, а ты дѣйствуешь на меня; всякій, кто носитъ на своемъ лицѣ знаменіе разума,—какъ бы грубо оно ни было начертано,—не напрасно существуетъ для меня. Я тебя не знаю и ты не знаешь еще меня; но какъ несомнѣнно—то, что всѣ мы призваны быть добрыми и дѣлаться лучшими,—такъ вѣрно и то, что придетъ мгновеніе,—хотя бы чрезъ милліоны и милліоны лѣтъ (ибо, что̀ такое время?),—настанетъ такой моментъ, когда я вовлеку тебя въ сферу моей дѣятельности, когда я буду для тебя благодѣтелемъ, когда я приму отъ тебя благодѣяніе, и когда мое сердце будетъ связано съ твоимъ сердцемъ самою прекрасною связью,—связью свободнаго взаимодѣйствія.

Въ концѣ *третьей* лекціи—о различныхъ званіяхъ въ обществѣ, Фихте говоритъ:

Высшій законъ человѣчества и всѣхъ разумныхъ существъ, законъ полнаго согласія съ самими

нами, гласитъ: „обработывай свои способности полнымъ и одинаковымъ образомъ, насколько можешь“; но законъ не опредѣляетъ долженъ ли я ими пользоваться непосредственно въ природѣ, или посредственно—чрезъ общеніе съ другими людьми: выборъ здѣсь вполнѣ предоставленъ моему собственному благоразумію.

Законъ говоритъ: „подчиняй природу твоейцѣли“; но онъ не говоритъ, что если я нахожу эти способности уже достаточно развитыми другими для извѣстныхъ предположенныхъ мною цѣлей, то все-таки долженъ развивать ихъ еще болѣе,—развивать для всѣхъ возможныхъ цѣлей человѣчества.

Стало быть, законъ не запрещаетъ выбирать отдѣльное, особенное званіе; но онъ также и не повелѣваетъ этого безусловно именно потому, что не запрещаетъ. Я нахожусь тутъ, слѣдовательно, на почвѣ свободной воли, собственнаго произволенія, и могу выбирать званіе.

Въ настоящемъ положеніи вещей,—человѣкъ родится въ обществѣ: онъ находитъ природу не въ грубомъ видѣ, но—приготовленною уже, различными образами, ко всѣмъ возможнымъ цѣлямъ; находитъ множество людей, занятыхъ обработкою ея (природы) со всѣхъ различныхъ сторонъ—для того, чтобы разумнымъ существамъ возможно было пользоваться ею.

Онъ видитъ то, что долженъ былъ сдѣлать самъ, сдѣланнымъ другими уже до него. Человѣкъ, стало быть, могъ бы, пожалуй, вести существованіе весьма пріятное не прилагая непосредственно своихъ силъ къ обработкѣ природы, могъ бы достигнуть нѣко-

тораго совершенства, только пользуясь тѣмъ, что́ общество сдѣлало уже до него, и въ особенности тѣмъ, что́ сдѣлало оно для его собственной культуры. Но человѣкъ не долженъ поступать такъ.

Онъ долженъ, по крайней мѣрѣ, стараться заплатить свой долгъ обществу,—заплатить за свое мѣсто; долженъ стараться,—какимъ бы то ни было образомъ,—поднимать все выше и выше совершенствованіе человѣческаго рода, который уже такъ много сдѣлалъ для него самого.

Для этого человѣку представляются два пути: или онъ можетъ посвятить себя на обработку природы по всѣмъ направленіямъ (но тогда вся жизнь его, и даже многія жизни, пройдутъ въ изученіи того, что́ было сдѣлано уже прежде другими, и того, что́ остается еще сдѣлать, и—такимъ образомъ жизнь его окажется потерянною для человѣческаго рода и потерянною не по недостатку воли, конечно, а по недостатку благоразумія); или же человѣкъ можетъ заняться отдѣльною частью, тою частью, которой онъ надѣется довершить культуру. Природа и общество можетъ быть даже и формировали его для этой части, и этой-то части онъ и посвящаетъ себя исключительно. Для развитія же другихъ своихъ способностей человѣкъ полагается на общество, которое, взамѣнъ, онъ имѣетъ намѣреніе, волю и желаніе—развить въ той части, коей предается самъ. Такимъ-то образомъ онъ выбираетъ себѣ званіе, и такой выборъ совершенно правозаконенъ.

Но, однако, этотъ актъ свободы, равно какъ и всѣ другіе акты, подчиненъ нравственному закону,

который есть правило всѣхъ нашихъ дѣйствій,—подчиненъ повелительному категорическому, выражаемому мною такъ: *въ томъ, что касается опредѣленія твоей воли,—не будь никогда въ противорѣчіи съ самимъ собою.* Законъ этотъ, формулированный такимъ образомъ, можетъ быть выполненъ всякимъ, потому что опредѣленіе нашей воли зависитъ не отъ природы, а отъ насъ самихъ.

Выборъ званія есть актъ свободы, а слѣдовательно, никто не долженъ ни быть принуждаемымъ принять какое либо званіе, ни быть исключаемымъ изъ какого либо званія. Всякій актъ, равно какъ и всякое общее установленіе, направленное къ такому нарушенію свободной воли, несогласны со справедливостью, не говоря уже о томъ, что—заставлять человѣка принять одно званіе или исключать его изъ другого званія неблагоразумно и потому уже, что можетъ случиться, что человѣкъ этотъ, что онъ одинъ обладаетъ талантами, пригодными именно тому званію, которое не было ему предоставлено. Въ такомъ случаѣ,—какъ это и бываетъ очень часто,—членъ общества выходитъ совершенно потерянным для человѣчества, не находясь на мѣстѣ, ему соотвѣтствующемъ. Но, даже не принимая въ разсчетъ и этой потери, все-таки въ подобномъ насиліи заключается несправедливость; ибо оно ставитъ наше дѣйствіе въ противорѣчіе съ практическою идеею, подвинувшею насъ къ упоминаемому дѣйствію.

Мы желаемъ имѣть *члена* общества, а между тѣмъ дѣлаемъ изъ человѣка только лишь одно изъ *колесъ въ системѣ движенія;* мы хотимъ имѣть *сво-*

боднаго сотрудника въ нашемъ великомъ предпріятіи, а дѣлаемъ изъ человѣка только *страдательное, пассивное орудіе.* Нашими распоряженіями мы убиваемъ человѣка, и потому становимся виновными предъ нимъ самимъ, и предъ обществомъ.

Выбираютъ опредѣленное званіе, посвящаютъ себя развитію извѣстнаго таланта для того именно, *чтобы имѣть возможность вознаградить общество за то, что оно сдѣлало для насъ.* Поэтому каждый обязанъ дѣйствительно стараться—употреблять свои способности на пользу общую.

Никто не имѣетъ права трудиться только для своей собственной пользы, отдѣляться отъ себѣ подобныхъ и дѣлать свою собственную культуру безполезною для нихъ; никто не имѣетъ этого права, потому что свою собственную культуру человѣкъ былъ въ состояніи пріобрѣсти только лишь чрезъ труды общества; она (культура) въ этомъ смыслѣ есть продуктъ этихъ трудовъ, а стало быть—есть достояніе общества. Не желать пользоваться собственной культурой на пользу общества—значитъ лишать общество того, что̀ ему принадлежитъ. Долгъ каждаго не только желать быть вообще полезнымъ обществу, но и направлять всѣ свои усилія,—насколько каждый можетъ,—къ конечной цѣли общества, а именно—къ все бо̀льшему и бо̀льшему облагороживанію рода человѣческаго, то-есть къ тому, чтобы дѣлать родъ человѣческій все болѣе и болѣе свободнымъ отъ насилія природы, все болѣе и болѣе властелиномъ и правителемъ самого себя. Вотъ это-то именно и даетъ направ-

ленію культуры, во всѣхъ индивидуумахъ, одинаковый характеръ.

Я не говорю, чтобы дѣло всегда происходило такимъ образомъ; но такъ должно было бы быть по практическимъ идеямъ, которыя мы имѣемъ объ обществѣ и о различныхъ состояніяхъ или званіяхъ, его составляющихъ; мы можемъ и должны стараться, чтобы это было именно такъ. Далѣе мы увидимъ, съ какою силой ученый человѣкъ, и въ особенности—такой человѣкъ, можетъ содѣйствовать достиженію вышеупоминаемой цѣли, и сколькими для этого онъ обладаетъ средствами.

Если мы станемъ разсматривать развиваемую нами до сего идею со стороны, не относя ее къ себѣ, мы увидимъ, внѣ насъ, сборище людей, въ которомъ никто не можетъ трудиться для себя, не трудясь для всѣхъ другихъ.—никто не можетъ трудиться для другихъ, не трудясь, въ то же время, для себя; увидимъ общество, въ которомъ благополучіе одного изъ его членовъ есть вмѣстѣ счастіе для всѣхъ другихъ, а несчастіе одного члена его есть несчастіе для всѣхъ. Одно уже это зрѣлище,—по гармоніи, усматриваемой нами въ громадномъ разнообразіи подробностей,—способно трогать душу и возвышать умъ.

Интересъ усиливается, когда человѣкъ обратитъ взоръ на самого себя и станетъ разсматривать себя какъ члена этой великой и тѣсно-дружной ассоціаціи. Чувство нашего достоинства и нашей силы увеличивается, когда мы говоримъ себѣ то, что каждый изъ насъ можетъ себѣ сказать: существованіе мое не безполезно и не безцѣльно; я

есмь необходимое звено громадной цѣпи, которая идетъ отъ того самаго момента, когда первый человѣкъ возымѣлъ сознаніе о своемъ существованіи и простирается въ вѣчность.

Всѣ тѣ, которые среди людей дѣлали великое, мудрое и благородное дѣло,—всѣ эти благодѣтели человѣчества, которыхъ славныя имена читаю я въ исторіи націй,—всѣ тѣ, заслуги коихъ пережили ихъ имена,—всѣ они трудились для меня.

Я явился посреди ихъ жатвы; я обитаю на той же землѣ, гдѣ обитали и они; я направляюсь по слѣдамъ ихъ, по тѣмъ слѣдамъ, на которыхъ они разсыпали свои благодѣянія. И я могу, коль скоро захочу, предпринять ту же задачу, которую они старались выполнить,—предпринять задачу, состоящую въ томъ, чтобы дѣлать все болѣе и болѣе мудрымъ и счастливымъ родъ моихъ братьевъ; я могу продолжать то, что они были вынуждены прервать; могу поднять еще выше стѣны великаго храма, который они были вынуждены оставить неоконченнымъ.

Но и мнѣ придется остановиться точно такъ, какъ пришлось остановиться и имъ, — могутъ сказать мнѣ.

Да; но уже само возраженіе это приводитъ къ мысли, которая изъ всѣхъ мыслей есть мысль самая возвышеннѣйшая.

Правда, я никогда не окончу предпринятаго мною великаго дѣла. Но такъ какъ то, что я призванъ предпринять выполненіе упоминаемаго дѣла—несомнѣнно, то, значитъ, я никогда не могу пере-

стать *дѣйствовать,* а слѣдовательно никогда не могу перестать и *существовать.*

Тб, чтб называютъ—смертью, не можетъ разбить, разрушить мой трудъ; ибо надлежитъ, чтобы этотъ трудъ былъ оконченъ. Но онъ никогда не можетъ быть оконченъ; стало быть для существованія моего нѣтъ назначеннаго времени, и, значитъ, я—вѣченъ.

Предпринимая эту громадную задачу, я добываю себѣ вѣчность. Я гордо поднимаю голову предъ исполинскими горами съ ихъ грозными вершинами; поднимаю ее посреди бушующихъ и ярящихся волнъ океана, подъ громомъ огненныхъ тучь, раздирающихъ небо;—гордо поднимаю голову и восклицаю: я вѣченъ и не боюсь вашего могущества! Падите на меня, и ты земля, и ты, небо; слейте всѣ ваши стихіи въ дикій, оглушительный шумъ; грохочите, неистовствуйте все сильнѣе и сильнѣе, и въ страшной борьбѣ раздавите въ ничто и послѣдній мельчайшій атомъ тѣла, которое я называю моимъ тѣломъ! Все-таки воля моя, и одна она, непоколебимая въ принятомъ ею намѣреніи, всплыветъ надъ развалинами міра полная достоинства и спокойствія; ибо я понялъ свое предназначеніе, а выполненіе этого предназначенія продолжительнѣе даже васъ, земля и небо: оно вѣчно, и я—я тоже вѣченъ какъ и оно.

Четвертую лекцію—*О предназначеніи ученаго* мы приводимъ здѣсь вполнѣ. Фихте начинаетъ и продолжаетъ ее такъ:

Я буду говорить теперь о предназначеніи ученаго.

Вопросъ этотъ ставитъ меня въ странное по-

ложеніе. Вы всѣ или бо̀льшая часть изъ васъ, господа, избрали ученость, науки—занятіемъ вашей жизни, и я сдѣлалъ точно такъ, какъ и вы.

Вы,—позволяю себѣ думать,—употребляете всѣ ваши силы для того, чтобы имѣть право считаться съ честью въ числѣ ученыхъ, и я поступаю и поступалъ точно такъ, какъ вы. Итакъ, я долженъ, какъ ученый, говорить предъ учеными о назначеніи ученаго. Я долженъ разобрать вопросъ до самаго его дна, долженъ исчерпать его, если это возможно. Я долженъ не упустить въ картинѣ ничего существеннаго; а между тѣмъ, если я нахожу, что классъ ученыхъ людей имѣетъ почетное назначеніе,—назначеніе весьма возвышенное, стоящее выше всякаго другого назначенія, то какимъ образомъ съумѣю я изложить все это не въ ущербъ скромности, не принижая другихъ званій, — изложить такъ, чтобы не казаться при этомъ человѣкомъ ослѣпленнымъ самолюбіемъ?

Но я говорю въ качествѣ философа, то-есть говорю какъ человѣкъ, который долженъ строго опредѣлять всякую идею: могу-ли же я воспрепятствовать и вышеупоминаемой идеѣ представиться, въ свою очередь, въ системѣ? Я не могу ничего измѣнить въ томъ, что признано за истинное, а тутъ дѣло идетъ объ истинѣ. Поэтому скромность должна подчиняться ей, и такая скромность, которая исказила бы истину, въ какой либо ея части, была бы ложною скромностью.

Будемъ же изучать этотъ вопросъ безъ горячности,—будемъ изучать его такимъ образомъ, какъ будто бы онъ былъ для насъ вопросомъ посторон-

нимъ и насъ прямо не касающимся; будемъ изучать его какъ идею принадлежащую міру, съ которымъ мы не состояли бы въ какомъ либо отношеніи. Будемъ требовать доказательствъ наиболѣе точныхъ; не будемъ забывать, что каждое званіе необходимо заслуживаетъ уваженія и что не званіе собственно, а то—какимъ образомъ оно исполняется, то̀ именно, приноситъ честь человѣку; станемъ помнить, что всякій человѣкъ тѣмъ болѣе заслуживаетъ почитанія, чѣмъ ближе приближается къ полному выполненію своихъ обязанностей, и что, слѣдовательно, ученый долженъ быть еще скромнѣе другихъ, зная, что всегда остается далекимъ отъ своей цѣли, потому что долженъ достичь идеала слишкомъ высокаго, — идеала, къ которому близко подойти не можетъ.

Въ человѣкѣ находятся многіе инстинкты, многія способности; каждый человѣкъ имѣетъ призваніе развивать ихъ, насколько можетъ. Между этими различными инстинктами находится инстинктъ общительности (sociabilité), который даетъ ему новое поле для культуры,—для культуры, имѣющей цѣлью общество, и въ то же время—особенное расположеніе къ тому, чтобы благопріятствовать преуспѣянію общества, движенію его впередъ. Здѣсь нѣтъ ничего предписаннаго человѣку; онъ можетъ захотѣть развивать разомъ всѣ свои инстинкты непосредственно въ природѣ или посредственно, чрезъ общество. Первое намѣреніе трудно выполнимо и не послужило бы на пользу общества. Поэтому всякій индивидуумъ правъ, выбирая въ обществѣ отдѣльную вѣтвь всеобщей культуры, оста-

вляя прочія вѣтви другимъ членамъ общества, и надѣясь на то, что послѣдніе предоставятъ ему воспользоваться выгодами *ихъ* культуры, какъ и онъ предоставляетъ *имъ* пользоваться выгодами *его* культуры.

Это-то и составляетъ начало и причину различности званій въ обществѣ.

Таковъ результатъ моихъ предшествовавшихъ лекцій.

Для того, чтобы раздѣлять различныя званія по чистымъ раціональнымъ понятіямъ, надлежало бы принять за основаніе полное перечисленіе всѣхъ способностей и всѣхъ природныхъ потребностей человѣка (не потребностей искусственныхъ).

Отдѣльное званіе можетъ быть посвящено культурѣ каждой способности, или—что́ приводится къ тому же—удовлетворенію всякой природной потребности, основанной на наклонности врожденной въ человѣкѣ.

Если бы былъ поставленъ вопросъ о совершенствѣ или о несовершенствѣ общества, если,—говорю я,—поставленъ былъ бы такой вопросъ, то его невозможно было бы разрѣшить, не разслѣдовавъ того—принимаются ли въ данномъ обществѣ заботы о развитіи всѣхъ людей, равно какъ и объ удовлетвореніи всѣхъ потребностей. Вотъ тогда, когда заботились бы обо всемъ,—общество было бы, какъ общество, совершеннымъ; но это не значило бы еще, что общество *достигло* своей цѣли (достиженіе полное невозможно, какъ мы это уже прежде рѣшили), но значило бы, что общество уже на пути, который поведетъ его необходимо, подводя *все ближе и ближе*, къ цѣли.

Если же ничего въ виду упоминаемой цѣли въ обществѣ не дѣлается, то общество можетъ, пожалуй, по счастливой случайности быть надвинуто на путь культуры; но въ этомъ тогда не было бы ничего вѣрнаго, успѣхъ ничѣмъ не былъ бы обезпеченъ, ибо по несчастной случайности общество могло бы пойти и вспять.

Забота, которую слѣдуетъ принимать объ одинаковомъ развитіи всѣхъ способностей человѣка, предполагаетъ прежде всего: познаніе всѣхъ его способностей, познаніе всѣхъ его наклонностей, всѣхъ его потребностей,—мѣрку, такъ-сказать, снятую уже со всего его существа. Это полное познаніе человѣка само основывается на способности, которая должна быть развита; ибо въ человѣкѣ имѣется способность *познавать* и въ особенности познавать то, въ чемъ онъ имѣетъ нужду. Но развитіе этой способности требуетъ всего времени и всѣхъ силъ человѣка. Если имѣется потребность, общая всѣмъ, которая нуждается въ томъ, чтобы особенное, отдѣльное званіе было посвящено ея удовлетворенію, то, конечно уже, потребность эта есть—потребность *познавать*.

Но простое познаніе способностей и потребностей человѣка безъ познанія средствъ для того, чтобы *развивать* ихъ и *удовлетворять* имъ—было бы наукой не только печальной и удручающей, но и наукой пустой и совершенно безполезной. Было бы совсѣмъ не подружески—указывать мнѣ на то, чего у меня недостаетъ, не научая меня, въ то же время, средствамъ—какъ пособить этому; было бы не великодушно заставлять меня ощущать мои

собственныя потребности, не ставя меня въ такое положеніе, чтобы я могъ имъ удовлетворить. Лучше было бы оставить меня въ моемъ животномъ невѣжествѣ.

Однимъ словомъ, упоминаемое простое познаніе способностей и потребностей не было бы такимъ познаніемъ, какого требуетъ общество и для котораго оно должно имѣть особливое званіе, обладающее наукой,—не было бы потому, что познаніе это не направлялось бы, какъ бы надлежало, къ совершенствованію рода человѣческаго, и, чрезъ это совершенствованіе,—къ болѣе тѣсному единенію. Къ познанію потребностей должно, стало быть, присоединяться, въ тоже время, познаніе *средствъ для ихъ удовлетворенія;* это послѣднее познаніе, по праву, принадлежитъ къ тому же званію, къ которому принадлежитъ и первое познаніе, потому что одно познаніе не можетъ быть полнымъ безъ другого, и еще менѣе можетъ быть познаніемъ живымъ и дѣятельнымъ. Первое изъ этихъ познаній (познаніе потребностей) основывается на чисто раціональныхъ принципахъ и есть—*философское;* второе (познаніе средствъ для удовлетворенія потребностей) опирается отчасти на опытъ, и, слѣдовательно, есть познаніе—*философское* и *историческое* (не одно только—историческое; ибо надлежитъ ставить въ отношеніе съ обстоятельствами, даваемыми опытомъ, конечныя цѣли,—цѣли, разыскивать которыя можно только философскимъ путемъ, для того, чтобы имѣть возможность судить объ обстоятельствахъ, какъ о средствахъ для достиженія цѣлей).

Но познаніе должно быть также полезно для

общества; стало быть, дѣло идетъ не о томъ только, чтобы узнать—какими способностями обладаетъ человѣкъ, какими средствами возможно вообще ихъ развивать (таковое познаніе оставалось бы всегда вполнѣ безполезнымъ); но надлежитъ, чтобы познаніе сдѣлало еще шагъ впередъ для того, чтобы быть полезнымъ, какъ это требуется. Надо узнать: на какой степени культуры находится, въ извѣстную эпоху, то общество, котораго состоишь членомъ; на какую опредѣленную степень можетъ оно подняться, и какія средства должно употребить для того, чтобы достигнуть этой послѣдней степени. Можно, конечно, разсчитать раціональнымъ образомъ ходъ человѣчества, разсчитать предполагая вообще опытъ, но—прежде всякаго опредѣленнаго опыта; можно назначать различныя степени развитія, чрезъ которыя общество должно пройдти для того, чтобы достигнуть опредѣленной степени; но указать степень, на которой оно находится въ дѣйствительности въ данную эпоху,—это именно то, чего невозможно узнать однимъ разумомъ. Надо вопрошать опытъ, разбирать предшествовавшія обстоятельства (дѣлать это слѣдуетъ всегда съ философской точки зрѣнія); надо бросать взгляды вокругъ себя и наблюдать своихъ современниковъ. Стало быть, эта часть познанія, необходимаго для общества, есть часть чисто *историческая*.

Эти три рода познаній *(философское, философско-историческое* и *чисто-историческое)*, соединенные вмѣстѣ (если бы они не были соединены, то приносили бы мало пользы), образуютъ то, что называютъ наукою, или, по крайней мѣрѣ, то, что

исключительно должны были бы называть этимъ именемъ; тотъ же, кто посвящаетъ свою жизнь пріобрѣтенію такихъ познаній, и есть именно *ученый*.

Но, однако, каждый ученый не долженъ обнимать все человѣческое знаніе во всѣхъ его трехъ частяхъ:—это было бы, по большей части, невозможно. Всякая попытка достигнуть обладанія таковымъ знаніемъ вполнѣ была бы, слѣдовательно, безполезна и безплодна, и, кромѣ того, напрасно потрачивалась бы жизнь, которая могла быть полезною обществу. Каждый можетъ избрать и отдѣлить нѣсколько вѣтвей; но каждый долженъ обработывать свою часть съ трехъ точекъ зрѣнія или съ трехъ сторонъ, а именно: съ точекъ зрѣнія философской, философско-исторической и собственно исторической.

То, что въ другомъ мѣстѣ я разовью подробнѣе, здѣсь я только очерчиваю—для того, чтобы, по крайней мѣрѣ, указать—что глубокое изученіе философіи не только не освобождаетъ отъ пріобрѣтенія познаній эмпирическихъ (въ особенности когда послѣднія основательны), но доказываетъ очевидно, напротивъ, необходимость такого пріобрѣтенія.

Цѣль всѣхъ этихъ познаній есть именно та цѣль, на которую мы уже указали выше; это именно то, что, посредствомъ ихъ, становятся возможными и принимаются заботы о томъ, чтобы всѣ способности человѣка были одинаково развиваемы и увеличиваемы. Изъ этого открывается истинное предназначеніе класса ученыхъ, предназначеніе, со-

стоящее въ томъ, чтобы—*заботиться внимательно о дѣйствительномъ преуспѣяніи, о дѣйствительномъ прогрессѣ человѣчества вообще, и о непрерывномъ ходѣ этого прогрессивнаго развитія.*

Я не допускаю себя, господа, увлечься высокою, представляющеюся здѣсь намъ, идеею; не допускаю, несмотря на сильное желаніе, потому, что мы не кончили еще съ холоднымъ разборомъ. Но, однако, по поводу этой представляющейся намъ идеи, я долженъ дать вамъ возможность замѣтить, между прочимъ, то, что могло бы быть учинено людьми, которые старались бы ставить препятствія, преграды, свободному развитію наукъ?

Я выражаюсь: „*что было бы учинено*“—потому, что какъ могу я знать, существуютъ ли даже люди, способные такъ поступать. Отъ прогресса наукъ зависитъ непосредственно весь прогрессъ человѣчества. Кто задерживаетъ первый, тотъ останавливаетъ второй, а тотъ, кто останавливаетъ прогрессъ человѣчества....—какой характеръ принимаетъ онъ въ глазахъ современниковъ и потомства?...

Человѣчество можетъ обойтись безъ многаго; у него можно отнять все, не оскорбляя его достоинства; но нельзя у него отнять возможность совершенствовать себя.

Наука, сама она, есть вѣтвь культуры человѣка; каждая изъ вѣтвей культуры должна рости и увеличиваться, потому что всѣ способности человѣка должны развиваться; всякій ученый, равно какъ и всякій человѣкъ, выбравшій себѣ званіе, долженъ, стало быть, стараться двигать науку впередъ, и

въ особенности ту часть науки, которая имъ избрана. Въ своей части онъ долженъ находиться въ зависимости отъ такого же обязательства, отъ какого находятся въ зависимости и другіе люди; онъ подчиненъ даже обязательству болѣе строгому. Ученый долженъ заботиться также о преуспѣяніи и другихъ званій; онъ долженъ двигать ихъ впередъ, и тогда, конечно, захочетъ ли онъ самъ оставаться неподвижнымъ! Отъ сдѣланныхъ имъ успѣховъ зависятъ успѣхи всѣхъ другихъ частей человѣческой культуры; онъ долженъ быть всегда впереди для того, чтобы прокладывать дорогу, для того, чтобы изслѣдовать ее и направлять по ней человѣчество,—такъ неужели же онъ пожелаетъ оставаться назади!

Съ той минуты, когда онъ пожелалъ бы оставаться назади, онъ пересталъ бы быть тѣмъ, чѣмъ долженъ быть, и,—такъ какъ онъ не сдѣлался бы ничѣмъ другимъ, то и сталъ бы просто ничѣмъ.

Я не говорю, что каждый ученый *долженъ дѣйствительно двинуть впередъ* свою часть, когда иногда онъ этого не можетъ; но я говорю: что онъ долженъ *стараться* двигать ее впередъ; что онъ не долженъ успокоиваться, не долженъ думать—что выполнилъ свой долгъ—до тѣхъ поръ, пока не достигнетъ какого-либо прогресса въ своей части.

Пока онъ живетъ, онъ можетъ двигать ее все далѣе и далѣе; если же его постигнетъ смерть прежде нежели онъ достигнетъ своей цѣли, то для феноменальнаго міра онъ освобождается отъ своихъ обязательствъ; но ему засчитается въ заслугу его твердая воля,—засчитается совершенно такъ, какъ

бы онъ уже и привелъ ее въ исполненіе. Правило, которое прилагается ко всѣмъ людямъ и которое, въ особенности, важно для ученыхъ, состоитъ въ слѣдующемъ: пусть ученый забываетъ о томъ, что́ сдѣлалъ,—когда дѣло имъ уже сдѣлано,—и помышляетъ только о томъ, что́ ему остается еще сдѣлать. Тотъ, значитъ, еще не очень подался впередъ, кто, при каждомъ сдѣланномъ шагѣ, не видитъ, что поле, на которомъ онъ трудится, постоянно продолжаетъ расширяться.

Ученый, главнѣйшимъ образомъ, предназначенъ для служенія обществу; какъ ученый,—болѣе чѣмъ человѣкъ во всякомъ другомъ званіи,—онъ (ученый) существуетъ только для общества и чрезъ общество. Стало быть, это его долгъ—развивать до самой высокой степени свои соціальные таланты: способность *принимать* и способность *сообщать*.

Если онъ пріобрѣлъ необходимыя эмпирическія познанія соотвѣтственнымъ образомъ, то воспріимчивость его должна быть преимущественно развита; ибо онъ долженъ былъ освоиться съ тѣмъ, чѣмъ наука его была до него, а этому онъ могъ научиться уже не разсужденіями, а просвѣщеніемъ себя—или чрезъ слушаніе лекцій, или чрезъ чтеніе книгъ. Постоянными занятіями, постояннымъ изученіемъ, онъ долженъ сохранять эту воспріимчивость и тщательно остерегаться отъ всякаго предпочтенія своихъ собственныхъ мыслей и отъ всякаго отстраненія мыслей другого, — отстраненія, которое есть дѣло обычное. Никто не можетъ считать себя настолько просвѣщеннымъ, чтобы полагать невозможнымъ научиться еще чему-нибудь,

и научиться вещамъ весьма необходимымъ; рѣдко встрѣчается такой несвѣдущій человѣкъ, который былъ бы не въ состояніи научить человѣка даже и очень ученаго,—научить чему-нибудь такому, чего послѣдній не знаетъ.

Ученому всегда нужна способность *сообщать* (передавать), потому что обладаетъ онъ наукою не для самого себя, а для общества. Онъ долженъ упражнять эту способность съ ранней молодости и поддерживать ее въ непрерывной дѣятельности.

Пріобрѣтенныя для общества познанія ученый долженъ въ дѣйствительности употреблять на его пользу. Онъ долженъ давать людямъ чувство ихъ истинныхъ потребностей и знакомить ихъ съ средствами для удовлетворенія послѣднихъ. Это не значитъ, чтобы онъ долженъ былъ пускаться, съ научаемыми имъ, въ глубокія изслѣдованія, которыя ему самому приходилось предпринимать для того, чтобы отыскать что либо несомнѣнное. Нѣтъ, это повело бы къ тому, чтобы дѣлать изъ всѣхъ людей такихъ же большихъ ученыхъ, какимъ могъ бы быть онъ самъ. Дѣйствовать такъ не только невозможно, но даже и противно общей цѣли, потому что надо, чтобы, кромѣ ученаго дѣла, дѣлалось и остальное дѣло,—для чего, кромѣ ученаго званія, существуютъ въ обществѣ еще и другія званія. Если бы послѣднія званія употребляли свое время на ученыя изслѣдованія, то ученые должны были бы вскорѣ перестать быть учеными.

Какимъ же именно образомъ ученый можетъ и долженъ распространять свои познанія?

Безъ довѣрія въ честность и умѣнье (искусство)

другого человѣка—общество не могло бы существовать, а такое довѣріе глубоко впечатлѣно въ нашемъ сердцѣ. По особенному благодѣянію природы, довѣріе это оказывается въ наивысшей степени тогда именно, когда мы имѣемъ нужду въ честности и въ умѣньѣ (въ искусствѣ) другого человѣка. Онъ можетъ разсчитывать на это довѣріе въ его честность и въ его умѣнье, если онъ пріобрѣлъ его, какъ было должно.

Затѣмъ, во всѣхъ людяхъ имѣется чувство истиннаго; но только лишь *имѣть* его—это еще недостаточно: надо, чтобы оно было развито и очищено, а это именно и есть дѣло ученаго. Одного этого чувства было бы недостаточно для человѣка, который не есть ученый,—недостаточно такому человѣку именно для того, чтобы вести его ко всѣмъ истинамъ, въ которыхъ онъ нуждается; но если онъ не обманываемъ ловко, и не обманываемъ,—какъ это часто бываетъ,—людьми считающимися въ числѣ ученыхъ,—то этого чувства ему всегда будетъ довольно тогда, когда случится такъ, что другой поведетъ его къ истинѣ,—довольно или достаточно для того, чтобы распознать или признать истину не прибѣгая къ глубокимъ изслѣдованіямъ о свойствѣ и характерѣ истины. Ученый можетъ разсчитывать на это чувство истиннаго.

Итакъ, согласно идеѣ объ ученомъ,—идеѣ, которую мы, до настоящей минуты, развивали,—предназначеніе ученаго состоитъ въ томъ, чтобы быть *наставникомъ (учителемъ)* человѣчества.

Но дѣло ученаго не состоитъ въ томъ только, чтобы вообще знакомить людей съ ихъ потребно-

стями и со средствами удовлетворять послѣднія; ученый долженъ еще: вводить ихъ во всякую эпоху и во всякое мѣсто; подводить къ соотвѣтственнымъ эпохѣ и мѣсту потребностямъ,—выказывающимся въ опредѣленныхъ обстоятельствахъ,—и къ точнымъ средствамъ достигать цѣли данной минуты. Ученый видитъ не только настоящее, но и будущее; видитъ не только настоящій моментъ, но и тотъ пунктъ, къ которому человѣчество должно стремиться. Онъ (ученый) долженъ стараться, чтобы человѣчество оставалось на пути, который ведетъ къ конечной цѣли человѣчества; долженъ озабочиваться о томъ, чтобы оно не отклонялось отъ этого пути и не пошло назадъ. Ученый, конечно, не можетъ разсчитывать увлечь, разомъ, человѣчество по тому пути, который блистаетъ предъ его глазами, и человѣчество, разумѣется, не можетъ однимъ скачкомъ перескочить все протяженіе дороги; но онъ (ученый) долженъ заботиться о томъ, чтобы человѣчество не остановилось, не пошло бы вспять. Въ этомъ отношеніи—ученый занимается уже *воспитаніемъ* человѣческаго рода.

Я обязанъ здѣсь замѣтить, и замѣтить самымъ настойчивымъ образомъ, что и въ этомъ дѣлѣ, какъ и во всѣхъ другихъ дѣлахъ, ученый подчиненъ нравственному закону,—требующемуся согласію съ самимъ собою.

Ученый дѣйствуетъ на общество, которое основано на понятіи свободы,—на общество котораго каждый членъ такъ же свободенъ, какъ и оно, и потому обходиться съ обществомъ можно только средствами нравственными. Ученый никогда не долженъ вводить

себя въ соблазнъ желаніемъ—заставить принимать свои убѣжденія силою, *прибѣгая* къ физическому *принужденію;*—въ нашемъ вѣкѣ, я полагаю, не можетъ случиться надобности бороться съ подобнымъ безумнымъ желаніемъ.

Ученый не долженъ также вводить въ заблужденіе, *обманывать* людей. Не считая уже того, что, поступая такъ, онъ грѣшитъ противъ самого себя, не принимая въ соображеніе даже того, что, во всякомъ случаѣ, обязанности, лежащія на человѣкѣ, выше обязанностей, лежащихъ на ученомъ,—онъ грѣшитъ въ то же время и относительно общества. Въ обществѣ каждый человѣкъ долженъ *судить свободно*, судить съ убѣжденіемъ, которое кажется ему *достаточнымъ;* онъ долженъ имѣть возможность, въ каждомъ изъ своихъ дѣйствій, разсматривать себя—какъ цѣль, и быть разсматриваемымъ другими такимъ же образомъ; но тотъ, кто обманываемъ, уже конечно, разсматривается не какъ цѣль, а какъ простое средство.

Абсолютная цѣль—какъ каждаго человѣка, такъ и всякаго общества, а потому также и всѣхъ трудовъ, предпринимаемыхъ учеными для общества, есть—нравственное облагороживаніе всего человѣка вполнѣ.

На обязанности ученаго лежитъ ставить себѣ *всегда* эту конечную цѣль, и, во всемъ что бы онъ ни дѣлалъ, имѣть ее постоянно предъ глазами.

Но тотъ, кого самого нельзя назвать человѣкомъ хорошимъ, не можетъ успѣшно трудиться для нравственнаго облагороживанія людей. Не рѣчами только наставляемъ мы другихъ, но наставляемъ

ихъ, главнѣйшимъ образомъ, нашимъ примѣромъ. Тотъ, кто живетъ въ обществѣ, долженъ подавать ему хорошіе примѣры: сила примѣра исходитъ отъ нашего поведенія въ обществѣ.

По причинамъ, еще болѣе важнымъ, обязанъ подавать хорошіе примѣры обществу ученый, какъ дѣятель, который во всѣхъ частяхъ культуры долженъ быть впереди всѣхъ другихъ званій. Если онъ отсталъ въ томъ, что̀ есть главное, въ томъ, что̀ есть цѣль всякой культуры, то — можетъ ли онъ быть такимъ образцомъ, каковымъ долженъ былъ бы быть? Какимъ образомъ можетъ онъ надѣяться, что другіе послѣдуютъ его урокамъ, когда уроки эти на глазахъ у всѣхъ находятся въ противорѣчіи съ его поступками, съ его дѣйствіями? То, что̀ Великій Основатель Христіанской Религіи говорилъ своимъ ученикамъ, вполнѣ приложимо къ ученымъ: „*Вы соль земли. Если же соль потеряетъ силу, то чѣмъ сдѣлаешь ее соленою?*“ (Св. Евангелиста Матѳея. Глава 5, ст. 13). Если уже и избранные люди развращены, то гдѣ придется искать нравственнаго достоинства?

Разсматриваемый въ такомъ отношеніи, ученый долженъ быть нравственно наилучшимъ человѣкомъ своего времени; онъ долженъ представлять въ себѣ *наивысшую степень* достигнутаго человѣчествомъ *нравственнаго развитія*.

Таково, господа, наше общее предназначеніе, таковъ удѣлъ насъ всѣхъ. Быть предназначеннымъ, особымъ званіемъ, практиковать то, что̀, по общему призванію, мы обязаны дѣлать и просто какъ люди; употреблять свое время и свои силы на то,

для чего мы тщательно бережемъ и наше время, и наши силы; имѣть дѣломъ, занятіемъ, вседневнымъ трудомъ своей жизни то, что̀ для другихъ было бы сладкимъ отдохновеніемъ отъ труда,—да, конечно, это—счастливый удѣлъ.

Всѣ тѣ изъ васъ, которымъ призваніе ихъ дорого, могутъ питать въ себѣ высокую и укрѣпляющую мысль, которую я выражу такъ:

„И мнѣ тоже отчасти довѣрена культура моей эпохи и культура грядущихъ временъ; и моими также трудами будетъ развиваться движеніе впередъ будущихъ поколѣній, всеобщая исторія націй. Я призванъ засвидѣтельствовать истину; жизнь моя есть ничто, но отъ усилій моихъ зависитъ безконечное число вещей.

„Я жрецъ истины, я служу ей. Я обязался все дѣлать, на все осмѣливаться, все переносить для нея. Если за истину я буду ненавидимъ и гонимъ, если я долженъ умереть при служеніи ей, то сдѣлаю ли я что либо болѣе того, что мнѣ надлежало непремѣнно сдѣлать? Сдѣлаю ли я что либо другое, что либо исключительное?“

Я понимаю, господа, значеніе всего того, что говорю; я знаю, что эпоха разслабленная и изнѣженная не переноситъ—чтобы въ своей дѣятельности люди подвигались подобнымъ чувствомъ, не переноситъ и того, чтобы чувство это такимъ образомъ выражалось; я знаю, что она,—разслабленная и трусливая,—несмѣлымъ голосомъ, изобличающимъ ощущаемый ею стыдъ, называетъ фанатическимъ энтузіазмомъ все, до чего она не можетъ подняться; я знаю, что она съ смущеніемъ отвращаетъ свой взоръ отъ кар-

тины, въ которой не видитъ ничего другого, кромѣ своего позора и своей слабости: все то, что́ сильно и возвышенно, не дѣлаетъ на нее никакого другого впечатлѣнія, кромѣ развѣ—такого, какое произвело бы на человѣка, парализованнаго во всѣхъ членахъ, всякое побужденіе къ движенію.

Я знаю все это; но я знаю также,—гдѣ и съ кѣмъ я говорю: я говорю предъ людьми, которые еще слишкомъ молоды, чтобы быть причастными такой жалкой разслабленности. Мнѣ хотѣлось бы мужественными, здоровыми нравственными правилами вкоренить въ ихъ душу чувства—способныя предохранить ихъ впослѣдствіи отъ всего низкаго.

Признаюсь откровенно, что, находясь въ томъ положеніи, въ какое меня поставило Провидѣніе, я хотѣлъ бы способствовать тому, чтобы преисполнять сердца мыслями наиболѣе нравственными, чувствами наиболѣе сильными и живыми ко всему, что велико и благородно,—преисполнять горячимъ желаніемъ выполнять, во что бы то ни стало, свое призваніе вездѣ, повсюду, гдѣ слышится германская рѣчь, и далѣе, если бы это было возможно. Да, я хотѣлъ бы всего этого для того именно, чтобы быть увѣреннымъ въ томъ, что, когда вы покинете здѣшнія мѣста и разсѣетесь по другимъ странамъ, вы будете, во всѣхъ должностяхъ: людьми избравшими себѣ подругою—истину и привязавшимися къ ней—на жизнь и на смерть; людьми, которые примутъ истину и тогда, когда она была бы и совсѣмъ изгнана съ земли; людьми, которые станутъ защищать ее (истину) и въ томъ случаѣ, когда она была бы оклеветана и поругана, и кото-

рые для нея охотно будутъ переносить ядовитую ненависть великихъ міра, безсмысленныя насмѣшки ложныхъ умовъ и презрительное сожалѣніе умовъ узкихъ.

Таково именно было мое намѣреніе, когда я рѣшался говорить съ вами о томъ, о чемъ говорилъ, и таково же оно будетъ и при всемъ, что мнѣ предстоитъ еще сказать между вами.

Въ *пятой* лекціи Фихте разбираетъ мнѣніе Руссо касательно вліянія искусствъ и наукъ на благо человѣчества. Для Руссо—развитіе культуры есть единственная причина развращенія людей, и имъ, по его мнѣнію, нѣтъ другого спасенія какъ лишь въ состояніи натуры.

Совершенно послѣдовательно было бы заключить изъ такихъ принциповъ, что тотъ классъ людей, который наиболѣе трудится для образованія рода человѣческаго, а именно—классъ ученыхъ, есть источникъ и центръ всякаго бѣдствія и всякаго развращенія.

Опровергая таковое ученіе и выказывая какъ несообразность его, такъ и то вредное, разслабляющее вліяніе, какое ученіе это могло имѣть на нравы людей, Фихте (говоря о Руссо) заканчиваетъ свою лекцію такъ:

Миръ ему, и благословеніе его памяти! Онъ совершилъ свое дѣло; онъ воспламенилъ многія души, и онѣ двинули впередъ то, что было начато имъ. Но къ такимъ послѣдствіямъ онъ привелъ, почти не сознавая самъ того, что дѣлалъ. Онъ трудился,

не призывая другихъ къ труду, не разсчитывая на дѣятельность другихъ въ работѣ противъ суммы общаго зла и всеобщаго развращенія.

Таковой недостатокъ силы для дѣйствія господствуетъ во всей его системѣ.

Руссо былъ человѣкъ болѣзненной чувствительности, но не былъ въ то же время человѣкомъ дѣятельнаго сопротивленія своимъ впечатлѣніямъ. Сторонники его, вводимые въ заблужденіе страстью, добродѣтельны, но они только *суть* добродѣтельны, и мы не можемъ хорошо видѣть—*какъ, какимъ образомъ* они добродѣтельны.

Руссо не раскрываетъ предъ нашими глазами борьбу разума со страстью, побѣду медленно одерживаемую трудомъ, заботою и нуждой; онъ не представляетъ намъ того интереснаго и поучительнаго зрѣлища, котораго мы могли бы быть свидѣтелями.

Его воспитанникъ (Эмиль) развивается самъ собою; менторъ же его только и дѣлаетъ, что отстраняетъ отъ него препятствія, оставляя при этомъ дѣйствовать добрую натуру: но она всегда будетъ держать его (воспитанника) подъ своею опекой, потому что руководитель не далъ ему силы, горячности, твердой рѣшительности бороться съ натурой и ее побѣждать. Воспитанникъ будетъ добръ въ средѣ людей добрыхъ; но въ средѣ злыхъ (а большая часть людей не состоитъ ли изъ недобрыхъ!) онъ будетъ невыразимо страдать.

Такимъ образомъ Руссо рисуетъ разумъ *въ покоѣ*, а не *въ борьбѣ;* онъ *ослабляетъ чувствительность* вмѣсто того, чтобы *укрѣплять разумъ*.

Я предпринялъ этотъ разборъ для того, чтобы

опровергнуть знаменитый парадоксъ, который рѣшительно противоположенъ нашему принципу. Но это не все: я хотѣлъ еще показать вамъ, — взявъ примѣромъ одного изъ великихъ людей нашей эпохи,—то, чѣмъ вы не должны быть; я хотѣлъ, пользуясь этимъ примѣромъ, развить предъ вами истинную доктрину для всей вашей жизни.

Научитесь теперь же философскими изслѣдованіями—каковыми должны быть люди. Вы еще не связаны съ ними слишкомъ близкими и неразрывными отношеніями. Но вамъ придется войти съ ними въ тѣсныя связи, и вы найдете ихъ вовсе не такими, какими, по вашимъ нравственнымъ правиламъ, желали, чтобы они были. Чѣмъ благороднѣе и добрѣе будете вы, тѣмъ прискорбнѣе покажется вамъ житейскій опытъ.

Но не давайте скорби побѣдить себя; восторжествуйте надъ нею вашими дѣйствіями.

Она, скорбь эта, входитъ въ разсчетъ; она входитъ намѣренно въ планъ улучшенія человѣческаго рода.

Оплакивать развращеніе людей, не поднимая руки для того, чтобы его побѣдить,—это есть слабость, недостойная человѣка. Порицать и упрекать людей, не говоря—какимъ образомъ они должны идти къ своему улучшенію,—есть не что иное, какъ эгоизмъ. Дѣйствовать, дѣйствовать—вотъ для чего мы находимся здѣсь на землѣ. Станемъ ли же мы негодовать потому, что другіе менѣе совершенны, чѣмъ мы? Быть предназначенными къ тому, чтобы трудиться съ цѣлью совершенствованія другихъ—

это именно есть то, въ чемъ состоитъ наше завидное призваніе.

Будемъ же радоваться при видѣ широкаго поля, при видѣ того громаднаго поля, обработывать которое намъ предстоитъ. Будемъ радоваться, чувствуя въ себѣ силу и видя, что предстоящее намъ дѣло безконечно.

МЕТОДА ДЛЯ ДОСТИЖЕНІЯ БЛАЖЕННОЙ ЖИЗНИ.

Въ сочиненіи Фихте, озаглавленномъ: *Наставленіе* (метода) *для достиженія блаженной жизни* или *Религіозная философія*, обнаруживается преимущественно то мистическое направленіе, проявленіе котораго мы видѣли уже въ трактатѣ *О предназначеніи человѣка*, и которое придаетъ сходство идеализму Фихте съ неоплатонизмомъ.

Цѣль господствованія разума есть *блаженная жизнь* (vita beata),

Это состояніе внутренняго довольства, внутренняго удовлетворенія, это нравственное благополучіе, происходящее отъ возрожденія чрезъ свободу и чрезъ науку—есть предметъ лекцій (изъ которыхъ состоитъ сочиненіе Фихте—*Наставленіе для достиженія блаженной жизни*), представляющихъ настоящую философскую проповѣдь,—проповѣдь, часто одушевленную высокимъ краснорѣчіемъ и вездѣ выказывающую глубокое убѣжденіе.

Вотъ ея главнѣйшія предложенія:

Выраженіе *блаженная жизнь* заключаетъ въ себѣ напрасное повтореніе,—есть плеоназмъ; ибо

жизнь, жизнь истинная, уже сама по себѣ есть благополучіе, есть блаженство.

Жизнь, любовь, счастіе суть выраженія совершенно тождественныя. Но не все то, что̀ кажется намъ живущимъ, есть дѣйствительно живущее. Имѣется видимость жизни, которая есть не что иное какъ смѣсь жизни и смерти, бытія и небытія.

Жизнь наша зависитъ отъ предмета нашей любви: она есть то, что̀ мы любимъ.

Если предметъ этотъ есть чувственный міръ. то тогда жизнь—есть жизнь только видимая. Становится она реальною жизнью, жизнью настоящею только чрезъ любовь къ Богу, къ нравственному и духовному міру. Точно такъ, какъ реальное существо есть существо простое, непреложное,—точно такъ и истинная жизнь есть жизнь единая, непреложная, вѣчная. Видимость реальнаго существа, напротивъ, есть постоянное измѣненіе, и видимая жизнь, она тоже, имѣетъ такой же характеръ непостоянства, неустойчивости.

Истинная жизнь есть любовь къ существу непреложному, единому, безконечному, любовь къ Богу: это есть жизнь въ Богѣ.

Единственно только въ соединеніи съ Богомъ находится жизнь, свѣтъ, благополучіе; въ удаленіи отъ него нѣтъ ничего, кромѣ смерти, мрака, бѣдствія. Во всякомъ конечномъ существованіи находится стремленіе къ Богу, тайное желаніе соединиться, слиться съ нимъ. Вотъ почему ничто изъ принадлежащаго къ чувственному міру не можетъ удовлетворить человѣка; одно только можетъ насытить его желанія: это именно—жизнь въ Богѣ.

Нача́ло, сущностная форма жизни есть мысль; ибо, внѣ ума, нѣтъ въ дѣйствительности ничего, и только мыслью возможно подняться къ Богу. Чистая мысль, сама она, есть проявленіе Божества, божественное существованіе. Не ощущеніе, не чувство, не обыденная добродѣтель, а то, что Евангеліе называетъ вѣрою,—мысль, она образуетъ реальную жизнь.

Ограничиваясь этими выборками изъ первой лекціи *Методы для достиженія блаженной жизни*, мы перейдемъ ко второй лекціи, въ которой Фихте говоритъ—о различіи, существующемъ между ученою постановкой философской системы, и популярнымъ изложеніемъ ея содержанія и результатовъ,—и поддерживаетъ, что таковое изложеніе возможно и не представляетъ неудобствъ. Въ то же время, онъ защищается противъ упрека въ мистицизмѣ,—противъ упре́ка, который могъ быть сдѣланъ его религіозной философіи.

То, что идеалистическая философія,—говоритъ онъ,—можетъ стать доступною всѣмъ, независимо отъ всякихъ ученыхъ пріемовъ, доказывается главнѣйшимъ образомъ тѣмъ, что съ наступленіемъ Христіанизма, ученіе это, несмотря на то, что было не признано и гонимо господствовавшимъ исповѣданіемъ, царило во всѣ времена и передавалось изъ вѣка въ вѣкъ съ такою степенью ясности и чистоты, какую мы никогда не были бы въ состояніи превзойти.

Для того, чтобы допустить возможность и необходимость популярнаго изложенія самыхъ глубокихъ элементовъ познанія, достаточно будетъ,

впрочемъ, указать на характеръ, существенно отличающій этотъ родъ изложенія отъ ученаго преподаванія,—указать на характеръ, который не былъ замѣченъ до сего времени и оставался неизвѣстнымъ для лицъ недопускавшихъ того, чтобы философія могла быть передаваема понятнымъ образомъ для всѣхъ. То, что, по мнѣнію Фихте, характеризуетъ ученую методу, это именно—работа, посредствомъ которой истина искусно выдѣляется изъ заблужденій, осаждающихъ ее со всѣхъ сторонъ и къ ней примѣшивающихся,—стараніе отдѣлять, при пособіи ученой діалектики, истину отъ примѣшивающихся къ ней ложныхъ видимостей. Таковая работа заставляетъ истину въ нѣкоторомъ родѣ родиться,—родиться и развиваться, на нашихъ глазахъ, изъ нѣдръ хаоса, въ которомъ она была слита съ заблужденіемъ.

Но для того, чтобы успѣть въ этомъ дѣлѣ, философъ, прежде нежели предпринимаетъ его, очевидно долженъ быть уже въ обладаніи истиною: ученый трудъ не даетъ ему ея; онъ доставляетъ философу только средства къ тому, чтобы истина могла быть доказательно представлена, къ тому, чтобы она была доказана. Обладаетъ же философъ истиною не почему либо другому, а по естественному чувству истиннаго, по чувству, которое оказалось болѣе сильнымъ у него, чѣмъ у его современниковъ.

Вотъ къ этому природному естественному *сенсу истины*, который есть, стало быть, точка отправленія даже и всякой ученой философіи, къ этому именно сенсу обращается популярное изложеніе,

—прямо и безъ всякаго другого пособія. Популярное изложеніе не демонстрируетъ, не доказываетъ ничего; оно желаетъ только того, чтобы быть понятымъ. Ученое доказываніе предполагаетъ, что люди находятся подъ владычествомъ заблужденій — продукта ложной культуры, тогда какъ популярное и прямое изложеніе истины разсчитываетъ на природное расположеніе къ ея принятію,—на натуру здоровую, хотя и недостаточно еще обработанную.

Фихте утверждаетъ, что такое ученіе о популярномъ изложеніи,—ученіе столь противоположное философіи вѣка,—въ основѣ есть ученіе Платона, и что въ новѣйшее время оно (ученіе это) было выражаемо двумя великими поэтами Германіи: Шиллеромъ и Гёте.

Затѣмъ, мы считаемъ не лишнимъ дать здѣсь вполнѣ третью и четвертую лекціи *Методы для достиженія блаженной жизни,* въ которыхъ Фихте пытался, популярнымъ образомъ, изложить принципъ всякаго познанія.

Третья лекція.

Господа!

Въ первой лекціи я показалъ,—что далеко не все то, что имѣетъ видъ жизни, живетъ дѣйствительно. Во второй лекціи я сказалъ, что большая часть людей, въ теченіи всей своей жизни, не поднимается до мысли истинной и остается въ сферѣ мнѣнія. Очень можетъ быть,—да и это ясно выхо-

дитъ изъ разныхъ другихъ приводимыхъ уже нами, по этому поводу, соображеній,—что слѣдующія двойныя выраженія: мысль и жизнь, отсутствіе мысли (non-pensée) и смерть—имѣютъ совершенно одно и то же значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, отсутствіе акта мысли (le non-penser) не должно ли быть принципомъ смерти, когда элементъ жизни уже разъ помѣщенъ въ чистой мысли? Но противъ такого положенія встаетъ слѣдующее затрудненіе, на которое я обращаю ваше вниманіе.

Если жизнь есть цѣлое органическое и опредѣленное закономъ, нетерпящимъ никакого исключенія, то уже съ перваго взгляда кажется невозможнымъ, чтобы какая-либо часть, принадлежащая жизни, была отсутствующею, когда другія части присутствуютъ, и чтобы одна часть могла существовать, когда всѣ части, принадлежащія жизни, когда жизнь вся вполнѣ не существуетъ въ своемъ органическомъ единствѣ.

Уничтожая это затрудненіе, я сдѣлаю болѣе яснымъ различіе между мыслью въ собственномъ смыслѣ слова и простымъ мнѣніемъ. Съ этого я начну сегодня, и уже позднѣе приступлю къ изученію мысли въ собственномъ смыслѣ слова, и къ анализу первыхъ элементовъ познанія.

Затрудненіе, на которое я вамъ указалъ, можетъ быть разрѣшено слѣдующимъ образомъ:

Вездѣ, гдѣ существуетъ жизнь духа, существуетъ также по закону (слѣдуя закону) необходимому, безъ исключенія, безъ всякаго изъятія, то, что принадлежитъ этой жизни; но еще далеко отъ того, чтобы все, что имѣетъ мѣсто по абсолютной

необходимости,—по необходимости, подобной необходимости механической,—могло необходимо подпадать сознанію.

Эта жизнь,—таковая, каковая она есть сама въ себѣ, во всей своей полнотѣ, слѣдуя закону,—не есть наша жизнь. Собственная жизнь наша есть только то, что мы съ яснымъ сознаніемъ обнимаемъ въ необходимой полнотѣ жизни, есть то, что мы любимъ,—то, чѣмъ мы пользуемся (наслаждаемся) въ этомъ ясномъ сознаніи. Тамъ, гдѣ находится любовь, тамъ находится и жизнь индивидуальная,—говорилъ я,—а любовь находится только тамъ, гдѣ имѣется ясное сознаніе.

Развитіе этой жизни,—той жизни, которую единственно мы будемъ называть нашею жизнью въ этихъ лекціяхъ,—содержится въ жизни цѣлой и полной, выполняющейся по закону, и походитъ на развитіе физической смерти.

Въ самомъ дѣлѣ, точно такъ, какъ смерть, въ своемъ естественномъ ходѣ, начинается съ частей, наиболѣе удаленныхъ отъ центра, и затѣмъ приближается постепенно къ центру, до тѣхъ поръ пока не поразитъ сердце,—точно такъ и жизнь интеллектуальная, имѣющая сознаніе самой себя, пользующаяся сама собою, начинается такъ-сказать съ оконечностей, съ точекъ, наиболѣе удаленныхъ отъ центра,—пока, съ помощью Бога, не достигнетъ того, чтобы засіять въ центрѣ и въ самомъ горнилѣ жизни.

Одинъ древній философъ утверждалъ, что животныя родились изъ растворенной земли (изъ грязи). Можно еще и теперь,—говорилъ онъ,—видѣть

доказательство этому, если—наблюдать каждую весну, и въ особенности послѣ теплаго дождя, безчисленныя скопища лягушекъ, нѣкоторыя части которыхъ (переднія лапки, напримѣръ) уже развиты, тогда какъ другія части составляютъ еще лишь одну несформировавшуюся матерію.

Полуживотныя этого философа,—которыя не доказываютъ однако того, что онъ имѣлъ притязаніе доказать,—тѣмъ не менѣе доставляютъ намъ живое изображеніе интеллектуальной жизни обыкновенныхъ людей. Внѣшніе члены жизни уже развиты въ нихъ и горячая кровь течетъ въ ихъ оконечностяхъ; но въ томъ, что касается сердца и благороднѣйшихъ частей,—которыя, между тѣмъ, слѣдуя закону, существуютъ и должны необходимо существовать, потому что безъ нихъ внѣшнія части не могли бы существовать тоже,—то обыкновенный человѣкъ есть еще холодная и нечувствительная матерія. Прежде всего я хочу доказать вамъ справедливость мною сказаннаго разительнымъ примѣромъ. Я постараюсь быть яснымъ, насколько возможно; но тѣмъ не менѣе, по причинѣ совершенной новости предмета, я вынужденъ просить у васъ полнѣйшаго вниманія.

Мы видимъ, мы слышимъ, мы ощущаемъ внѣшніе предметы; но въ то же самое время, какъ мы ихъ, такимъ образомъ, чувствуемъ,—мы мыслимъ ихъ и имѣемъ о нихъ сознаніе чрезъ нашъ внутренній сенсъ, и чрезъ этотъ же внутренній сенсъ имѣемъ тоже сознаніе нашего дѣйствія—видѣть, слышать и ощущать. Безъ всякаго сомнѣнія, всякій, кто имѣетъ самомалѣйшее познаніе самого

себя, не станетъ утверждать: ни того, чтобы онъ могъ видѣть, слышать, ощущать предметъ, не имѣя сознанія объ этомъ предметѣ и о своемъ собственномъ дѣйствіи—слышать, видѣть и ощущать этотъ самый предметъ; ни того, чтобы онъ могъ бы видѣть, слышать или ощущать какой либо предметъ, самъ этого не зная.

Эта одновременность, эта неразрывная связь воспріятія внѣшняго сенса и внутренней мысли, есть все, что наблюденіе даетъ намъ въ фактѣ сознанія. Но,—прошу васъ это замѣтить,—наблюденіе не даетъ намъ никакимъ образомъ отношенія этихъ двухъ элементовъ—внѣшняго сенса и мысли, какъ, напримѣръ, отношенія—причины и явленія, отношенія—безусловнаго и относительнаго. Если бы таковое отношеніе и было установлено, то оно было бы установлено никакъ не въ силу факта, даваемаго наблюденіемъ.

Вотъ первый пунктъ, который я прошу васъ хорошо понять и сохранить въ памяти.

Во-вторыхъ, если бы и установили и приняли таковое отношеніе, опираясь не на наблюденіе, а на другое основаніе (возможности чего я не хочу здѣсь оспоривать), то кажется съ перваго взгляда, что эти два элемента, между которыми хотѣли бы установить отношеніе, существуя всегда вмѣстѣ и будучи не разлучаемыми одно отъ другого, должны быть, по крайней мѣрѣ, поставлены на одномъ ряду. Ибо какъ внутренняя мысль могла бы быть основою и существенностью относительно внѣшняго воспріятія сенсовъ, которое было бы тогда

явленіемъ и принадлежностью,—такъ могло быть и наоборотъ.

Такимъ образомъ, между двумя этими гипотезами мы колебались бы въ неразрѣшимомъ сомнѣніи, которое не дозволило бы намъ никогда произнести окончательное сужденіе по поводу упоминаемаго отношенія.

Вотъ такъ-то, именно, — говорю я, — представляется дѣло съ перваго взгляда.

Но внутреннее сознаніе обнимаетъ, схватываетъ внѣшній сенсъ, потому что мы имѣемъ *сознаніе* о дѣйствіи—видѣть, слышать, ощущать, между тѣмъ какъ мы не слышимъ, не видимъ, не ощущаемъ *сознанія;* слѣдовательно послѣднее (сознаніе) уже занимаетъ мѣсто болѣе высокое въ фактѣ, даваемомъ наблюденіемъ.

Стало быть, тотъ, кто сталъ бы изслѣдовывать вопросъ глубже, нашелъ бы болѣе естественнымъ ставить сознаніе главною причиною, а внѣшній сенсъ — явленіемъ и принадлежностью; нашелъ бы болѣе естественнымъ объяснять, контролировать, подтверждать внѣшній сенсъ сознаніемъ, чѣмъ дѣлать это наоборотъ.

Какимъ же образомъ по этому вопросу разсуждаетъ, вообще, обыденный человѣкъ?

Онъ провозглашаетъ, не задумываясь, внѣшній сенсъ—первымъ началомъ, первымъ принципомъ и непосредственнымъ пробнымъ камнемъ истины. То, что́ видится, то, что́ слышится, то, что́ ощущается, существуетъ чрезъ то только, что оно видится, слышится, ощущается. Мысль, внутреннее сознаніе предметовъ идетъ уже затѣмъ, послѣ,—какъ какая

либо вещь не имѣющая важности, какъ какая либо вещь, которую едва замѣчаютъ и безъ которой обошлись бы, если бы она сама не импозировалась намъ. Согласно съ этимъ мнѣніемъ, *видятъ и слышатъ* не потому — что *мыслятъ*, а *мыслятъ*—потому что *видятъ и слышатъ*.

Новѣйшая философія, философія разслабленная и развращенная, о которой я говорилъ уже, является истолкователь ницею и органомъ этой грубой идеи. Она провозглашаетъ громко, не краснѣя, что внѣшній сенсъ есть единственный источникъ реальности, что всякое познаніе основывается на опытѣ, и провозглашаетъ это какъ аксіому, противъ которой никто не долженъ осмѣливаться возражать.

Какимъ образомъ такая грубая мысль и философія, ея истолкователь ница, могли такъ легко отваживаться не принимать въ соображеніе всѣхъ тѣхъ поводовъ къ сомнѣнію, о которыхъ мы говорили, всѣхъ тѣхъ указаній, которыя заставляютъ насъ думать, что упоминаемое отношеніе существуетъ въ обратномъ порядкѣ? Какъ, съ перваго же взгляда и безъ всякаго болѣе глубокаго изслѣдованія, философія эта не останавливается на мнѣніи противоположномъ, которое представляется, конечно, болѣе естественнымъ и болѣе правдоподобнымъ, а именно на томъ мнѣніи: что всѣ внѣшніе сенсы съ ихъ предметами основаны лишь на общей мысли; что всякое чувственное воспріятіе возможно не иначе, какъ въ мысли, какъ что-то мыслимое, какъ опредѣленіе (детерминація) общаго сознанія, а не какъ что-то отдѣльное отъ сознанія, разлу-

ченное съ сознаніемъ,—не какъ что-то существующее чрезъ самого себя!

Нѣтъ, это не правда, что мы просто слышимъ, что мы просто ощущаемъ: мы имѣемъ только лишь сознаніе нашего дѣйствія — *вйдѣнія*, нашего дѣйствія—*слышанія*, нашего дѣйствія—*ощущенія*.

Почему же принципъ, который мы исповѣдуемъ во всеуслышаніе, который считаемъ единственно истиннымъ, единственно обладающимъ абсолютною очевидностью, тогда какъ на противоположный принципъ смотримъ какъ на явную нелѣпость,—почему этотъ нашъ первый принципъ ускользаетъ,—даже и въ степени возможности, — отъ мнѣнія обыденнаго?

Объяснить это не трудно. Сужденіе, которое произноситъ здѣсь обыденный человѣкъ (le vulguaire), есть необходимое выраженіе той степени жизни, до которой онъ достигъ въ настоящемъ. Для такого человѣка жизнь находится еще во внѣшнихъ сенсахъ, которые суть оконечности, съ коихъ начинаетъ проявляться интеллектуальная дѣятельность. Обыденный человѣкъ существуетъ живѣе, явнѣе, во внѣшнихъ сенсахъ; въ нихъ онъ любитъ себя и пользуется самимъ собою. Такимъ образомъ, вѣрованіе его находится тамъ, гдѣ находится сердце.

Мысль же, напротивъ, едва начинаетъ прозябать въ немъ. Это не есть еще живая плоть, кипучая кровь, а—только еще матерія, матерія грубая, недѣятельная.

Поэтому мысль кажется обыденному человѣку только лишь какимъ-то постороннимъ туманомъ,—

не относящимся ни къ самому ему, ни къ созерцаемому имъ предмету.

Если бы такому человѣку пришлось хотя однажды просуществовать энергичнѣе, прочувствовать себя, попользоваться собою въ мысли болѣе живымъ образомъ, чѣмъ въ зрѣніи и въ слухѣ, — то тогда онъ произнесъ бы другое сужденіе.

Такимъ образомъ, чистая мысль, даже въ самыхъ низшихъ своихъ проявленіяхъ, пренебрегаема и презираема обыденнымъ мнѣніемъ, потому что это обыденное мнѣніе не перенесло еще мѣстопребыванія своей жизни въ чистую мысль, — потому что оно, мнѣніе это, не простерло еще до послѣдней — развѣтленій ума. Я говорю — „чистая мысль *въ самыхъ низшихъ своихъ проявленіяхъ*“, — говорю такъ, ибо такова еще мысль внѣшнихъ предметовъ, такова еще эта мысль, которая въ чувственномъ воспріятіи имѣетъ контръ-изображеніе, имѣетъ соискателя, соперника равно претендующаго на то, чтобы выражать истину. Мысль же истинно чистая, мысль въ проявленіи болѣе высшемъ, есть такая мысль, которая, безъ всякаго пособія внѣшняго сенса и безъ всякаго сношенія съ нимъ, создаетъ изъ себя самой и чрезъ самое себя, прямо, свой интеллектуальный объектъ или предметъ. Въ обыкновенной жизни, эта степень мысли представляется тогда, когда вопрошаютъ себя о началѣ происхожденія міра и человѣческаго рода, или—о глубоко сокровенныхъ законахъ природы.

Въ самомъ дѣлѣ, въ томъ, что касается сотворенія міра и начала происхожденія человѣческаго рода, очевидно, не имѣется наблюдателя, къ свидѣ-

тельству котораго можно было бы взывать; а въ томъ, что касается сокровенныхъ. глубоко присущихъ законовъ природы, равно очевидно, что разыскивается не какой либо феноменъ въ частности, но начало (принципъ), изъ котораго проистекаютъ всѣ феномены. Дѣло состоитъ не въ томъ. чтобы найти здѣсь событіе, фактъ совершенно наглядный; но—въ томъ, чтобы найти что-то необходимое для мысли, что-то такое, что было бы именно такъ и не могло бы быть иначе,—отыскать, слѣдовательно, объектъ, исходящій единственно изъ чистой мысли. Таковъ первый пунктъ, который прошу васъ хорошо понять.

По отношенію къ этой высокой степени мысли—вотъ какимъ образомъ дѣйствуетъ обыденный человѣкъ: онъ ждетъ, чтобы ему создали другіе. или,—если онъ сильнѣе другихъ,—создаетъ самъ себѣ,—по силѣ того рода самопроизвольной и внѣзаконной мысли, которую называютъ воображеніемъ,—одно изъ многочисленныхъ предположеній, коими можно объяснять начало происхожденія реальнаго, составляющаго именно вопросъ. Въ школѣ такія предположенія называютъ гипотезами. Онъ (обыденный человѣкъ) совѣщается съ своими наклонностями, страхами, надеждами, или со всякою другою, имъ въ то время обладающею, страстью, и изъ фикціи, которая согласуется съ этою страстью, онъ дѣлаетъ истину постоянную и непреложную.

Я говорю, что онъ воображаетъ одно изъ многочисленныхъ возможныхъ предположеній, и въ этомъ состоитъ главный характеръ описываемаго нами процесса; но надо хорошо понять то, что сейчасъ

сказано: ибо абсолютно несправедливо, чтобы какая либо вещь была возможна—многими, нѣсколькими манерами или образами; все, что̀ только есть, все это не иначе—возможно, реально и необходимо вмѣстѣ, какъ однимъ лишь образомъ, и—образомъ совершенно опредѣленнымъ въ самомъ себѣ. Основное заблужденіе вышеупомянутаго процесса состоитъ именно въ томъ, что предполагаютъ многія возможности, и между ними принимаютъ одну возможность исключительнымъ и пристрастнымъ образомъ,—принимаютъ безъ другого какого либо критеріума, кромѣ страсти.

Вотъ таковой-то процессъ мы и называемъ мнѣніемъ въ противоположеніе съ истинной мыслью.

Такимъ образомъ то̀, что мы называемъ собственно мнѣніемъ имѣетъ, какъ и мысль, свою область внѣ района чувственныхъ вещей. Мнѣніе населяетъ эту область твореніями—или собственаго воображенія, или воображенія постороннихъ,—твореніями, которымъ только страсть, только она одна, даетъ состоятельность и прочность. Все это происходитъ просто потому, что мѣстопребываніе духовной жизни не помѣщено еще далѣе или глубже склонности или слѣпаго отвращенія.

Не такъ поступаетъ истинная мысль для того, чтобы населить область сверхъ-естественнаго. Она ничего не воображаетъ; но понятіе того, что одно лишь возможно, реально, необходимо,—такое понятіе, а не предположеніе того, что возможно между чѣмъ-либо другимъ, приходитъ само импозироваться ей. Понятіе это не опирается на доказатель-

ствѣ, почерпаемомъ внѣ его самого; оно (понятіе) приноситъ непосредственно свое подтвержденіе съ самимъ собою, и,—лишь только оно (понятіе) соображено,—то тотчасъ уже и является предъ чистою мыслью, какъ сущее одно возможнымъ, какъ сущее абсолютно истиннымъ. Оно овладѣваетъ душою съ несомнѣнностью, съ очевидностью непоколебимою, которая обращаетъ въ ничто всякаго рода сомнѣніе. Такъ какъ несомнѣнность,—согласно съ тѣмъ, что мы сказали,—схватываетъ непосредственно живой актъ мысли въ самой его жизни и на самомъ фактѣ, и находится въ связи только съ этимъ актомъ,—то изъ этого выходитъ, что всѣ тѣ, которые хотятъ быть сопричастными такой несомнѣнности, должны о томъ что̀ имѣется достовѣрнаго мыслить въ самихъ себѣ и въ своей собственной личности, и дозволять замѣнить себя другимъ, въ этой работѣ, не могутъ. Я только хотѣлъ сдѣлать это предварительное замѣчаніе, а теперь приступаю къ изслѣдованію мысли въ приложеніи ея къ самымъ высшимъ элементамъ познанія.

Хорошо соображать, хорошо понимать существо, составить себѣ о немъ наивозможно правильнѣйшую концепцію—вотъ въ чемъ состоитъ главная и первая задача философской мысли, и я ввожу васъ въ это слѣдующимъ образомъ:

Существо истинное, существо въ собственномъ смыслѣ слова, не *становится (не дѣлается, ne devient pas)*, не рождается, не выходитъ изъ ничего (ne sort pas du néant); ибо вы вынуждены предполагать субъектъ—причину всему тому, что стано-

вится (дѣлается), предполагать субъектъ, въ силу котораго имѣетъ мѣсто *актъ становиться* (дѣлаться, *le devenir*).

Если вы хотите предположить, что этотъ субъектъ, самъ онъ, сталъ (сдѣлался) въ преждебытное время, то тогда надо предположить другой субъектъ, по силѣ котораго первый субъектъ сталъ (сдѣлался); а если вы предположите, что и второй субъектъ, самъ онъ, начался (имѣлъ начинаніе), то тогда надо предположить еще третій субъектъ, и затѣмъ, такимъ же образомъ, составлять такія предположенія до безконечности.

Но всегда вы будете вынуждены придти, въ концѣ-концовъ, къ такому существу, которое не стало (не сдѣлалось), которое, слѣдовательно, не имѣетъ надобности ни въ какомъ другомъ субъектѣ для своего бытія, которое существуетъ абсолютно чрезъ самого себя и самимъ собою.

Прежде всего надлежитъ, чтобы вы тотчасъ же прочно основались въ лонѣ этого существа, къ которому вы вынуждены, къ концѣ-концовъ, придти отвлеченіемъ всего того, что *становится (дѣлается)*. Теперь скажу, что если вы слѣдили за ходомъ моего разсужденія, то признаете, что настоящее (истинное) существо не можетъ быть мыслимо иначе, какъ существомъ, которое существуетъ чрезъ самого себя и самимъ собою.

Я прибавлю, во-вторыхъ, что внутри этого существа ничего новаго не можетъ произойти, ничего не можетъ стать (сдѣлаться) другимъ, ничего не можетъ измѣниться. Таково, каково оно есть, таково оно есть во всей вѣчности, таковымъ оно пре-

будетъ во всей вѣчности; ибо, такъ какъ оно существуетъ чрезъ самого себя, то оно и есть, вполнѣ, безъ раздѣленія, безъ ограниченія, *все*, что можетъ быть и должно быть чрезъ самого себя. Если бы оно стало (сдѣлалось) чѣмъ-нибудь новымъ во времени, то надлежало бы предполагать одно изъ двухъ: или—что ему (этому существу) до тѣхъ поръ препятствовало въ этомъ другое существо; или же—что измѣненіе произошло въ немъ потому, что это другое существо только лишь начало дѣйствовать на него. Но оба эти предположенія находятся въ прямомъ противорѣчіи съ существованіемъ чрезъ самого себя и съ безусловною, абсолютною независимостью. Слѣдовательно, если ваша мысль исполнила всѣ эти различныя эволюціи, то вы увидите ясно, что существо необходимо есть единое (одно), а не—многія, и что оно не можетъ быть мыслимо иначе, какъ тождествомъ совершеннымъ, абсолютнымъ, непреложнымъ.

Но такая мысль,—и тутъ мы касаемся уже третьяго пункта,—даетъ намъ только существо замкнутое, какъ-бы задернутое покровомъ, скрытое въ самомъ себѣ; но не даетъ намъ еще существованія, то-есть проявленія (манифестаціи) и откровенія этого существа *).

---

*) Для выраженія того, въ какомъ смыслѣ здѣсь понимается „*существованіе*“, въ нѣмецкомъ текстѣ употреблено слово *Daseyn*. *Seyn* есть существо въ самомъ себѣ, существо не открывающееся; *Daseyn* есть существо открывающееся, проявляющееся подъ нѣкоторой формой и нѣкоторымъ образомъ.

Буилье (Bouillier) замѣчаетъ, что онъ переводитъ слово *Daseyn* словомъ «существованіе (existence)», и будетъ, въ своемъ переводѣ, противопоставлять слово «существованіе» слову «существо», точно такъ,

Я желалъ бы, чтобы вы могли схватить, обнять непосредственно то, что́ я вамъ сейчасъ сказалъ, и вы, конечно, можете это сдѣлать если вы хорошо проникли въ смыслъ идеи существа, которую я только-что поставилъ, и если вы имѣете сознаніе того, что́ находится въ этой идеѣ, и того, чего въ ней не находится.

Вскорѣ я укажу вамъ на иллюзію, которая могла бы затемнить пониманіе этой идеи въ вашемъ умѣ.

Я выясняю мою мысль.

Вы понимаете, что я различаю существо внутреннее и скрытое въ самомъ себѣ отъ существованія, и что я ставлю обѣ эти идеи, какъ идеи неимѣющія никакой непосредственной связи, какъ—состоящія противоположными. Различеніе это имѣетъ большую важность; оно даетъ ясность и прочность самымъ высшимъ элементамъ познанія. Я полагаю, что то, что́ такое есть существованіе, лучше будетъ понято чрезъ наглядное представленіе того, что́ оно есть въ реальности.

Я говорю, что существованіе существа, непосредственно и въ корнѣ, есть сознаніе или представленіе существа. Приложите слово „*есть* (*est*)“ къ какому либо предмету,—къ этой стѣнѣ, напримѣръ,—и вы меня ясно поймете. Ибо, что́ такое означаетъ это слово „*есть* (*est*)“ въ предложеніи: эта стѣна *есть?* Очевидно, это не сама стѣна, и

какъ, въ нѣмецкомъ языкѣ, слово *Daseyn* противопоставляется слову *Seyn*. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ только *Буилье* ставитъ слова «проявленіе (манифестація) существа», «проявляющееся существо»—вмѣсто слова: «существованіе». Онъ дѣлаетъ это для бо́льшей ясности въ изложеніи.

не нѣчто тождественное съ нею. Да оно и не выдаетъ себя за таковое (тождественное); но третьимъ лицомъ разлучается, отдѣляется отъ стѣны, какъ отъ бытія существующаго независимо. Оно выдаетъ себя только за внѣшній знакъ, за изображеніе существа существующаго чрезъ самого себя;—или же,—какъ мы уже сказали выше и какъ надлежитъ сказать, говоря строго точно,—выдаетъ себя за существованіе внѣшнее, непосредственное — стѣны, за ея *бытіе* внѣ ея существа.

Признаюсь, что такой пріемъ для выпытыванія истины требуетъ самой сильной абстракціи, самаго сильнаго отвлеченія и внутренняго воззрѣнія самаго живого. Но можно прибавить для доказательства того, что мною утверждается,—что никто не разрѣшилъ этой задачи, не понявъ прежде ясно очевидности упоминаемаго послѣдняго различенія.

Обыденный человѣкъ, правда, не привыкъ дѣлать такое различеніе, и очень можетъ быть, что то, что́ я сейчасъ сказалъ, покажется совершенно новымъ, неслыханнымъ многимъ лицамъ. Это происходитъ отъ того, что любовь этихъ лицъ и ихъ сердце устремляются на предметъ, интересуются только имъ, поглощаются имъ, не останавливаясь для разсмотрѣнія на смыслѣ слова „*есть* (*est*)“, который вполнѣ отъ нихъ ускользаетъ. Вотъ почему мы обыкновенно полагаемъ, перескакивая чрезъ проявленіе, чрезъ манифестацію существа, что проникли уже до самаго существа, между тѣмъ какъ, всегда и вѣчно, мы остаемся только лишь у порога существа. Вотъ какова, обыкновенно, бываетъ та иллюзія, о которой я упомянулъ выше.

Она могла, сначала, затемнить то понятіе, возрожденіе котораго я хотѣлъ бы видѣть въ вашемъ умѣ. Весьма важно сколь возможно лучше обнять это замѣчаніе и помнить о немъ всю жизнь.

Сознаніе существа, „*есть* (*le est*)“ по отношенію къ существу, образуетъ, какъ мы сказали, существованіе. При этомъ, однако, еще остается предполагать, что сознаніе—это только лишь одна форма, лишь одинъ родъ, лишь одинъ возможный видъ существованія изъ множества формъ, родовъ и видовъ существованія, и что число таковыхъ—можетъ идти до безконечности. Но не слѣдуетъ дозволять удерживаться подобному предположенію. Прежде всего, мы находимся здѣсь въ сферѣ мысли, а не въ сферѣ мнѣнія; затѣмъ, предположеніе всѣхъ таковыхъ возможностей имѣло бы послѣдствіемъ помѣшать нашему соединенію съ абсолютнымъ—единымъ источникомъ всякаго блаженства; имѣло бы послѣдствіемъ установить глубокое раздѣленіе между нимъ и нами,—раздѣленіе или разлученіе, которое и есть причина зла.

Вслѣдствіе этого, четвертый пунктъ, который предстоитъ намъ доказать, или выказать въ мысли, есть слѣдующій: сознаніе существа есть единственная форма, единственно возможный видъ существованія; оно (сознаніе), стало быть, есть непосредственное и абсолютное существованіе существа.

Вотъ какимъ образомъ я поведу васъ, теперь, къ этой идеѣ.

Существо должно проявляться какъ существо, и проявляться не переставая быть существомъ, не

покидая никакимъ образомъ своего абсолютнаго характера, не смѣшиваясь и не сливаясь съ существованіемъ. Оно (существо) должно, стало быть, различаться отъ своего существованія и противопоставляться ему. Но такъ какъ внѣ абсолютнаго существа не существуетъ абсолютно ничего, кромѣ его существованія, то именно въ послѣднемъ должны имѣть мѣсто упоминаемое различеніе и упоминаемое противопоставленіе, или, лучше—чтобы сказать яснѣе,—существованіе должно само схватить, обнять себя, познать самого себя и установиться какъ простое существованіе; оно должно поставить, воздвигнуть въ противопоставленіе съ самимъ собою абсолютное существо, котораго оно (существованіе) само есть не что иное какъ простое проявленіе, простая мнифестація.

Реальность его, простого существованія, должна уничтожаться въ присутствіи другой абсолютной манифестаціи существа.

Отсюда выходитъ характеръ чистаго изображенія, чистаго представленія или сознанія существа, таковой именно характеръ, каковой вы уже признали при только-что сдѣланномъ нами разборѣ слова *есть (est)*.

Слѣдовательно, должно быть очевидно всякому, кто уловилъ весь ходъ это разсужденія: а) что существованіе существа состоитъ ни въ чемъ иномъ, какъ въ сознаніи имъ, существованіемъ, самого себя—чистымъ изображеніемъ абсолютнаго существа, которое есть въ самомъ себѣ, и б) что существованіе это рѣшительно не можетъ быть чѣмъ либо другимъ.

Что знаніе и сознаніе суть, дѣйствительно,—абсолютное существованіе, или,—если вамъ нравится лучше, — откровеніе, выраженіе существа въ единственно возможной формѣ, — все это и само знаніе можетъ очень хорошо понять такъ, какъ и вы всѣ, надѣюсь, поняли это. Но оно (знаніе) не можетъ никакимъ образомъ,— и это будетъ моимъ пятымъ пунктомъ,—открыть и уловить въ самомъ себѣ—какимъ образомъ оно само производится, какимъ образомъ изъ существенности внутренней и сокровенной существа можетъ вытекать существованіе, откровеніе, выраженіе существа. Необходимость такого вытеченія усмотрѣть намъ невозможно, какъ я это уже именно выказалъ въ томъ, что̀ назвалъ моимъ третьимъ пунктомъ. Ибо, — какъ было мною уже объ этомъ говорено, — существованіе не можетъ имѣть мѣста безъ того, чтобы не обнимать, не узнавать, не предполагать себя уже напередъ. *Обнимать самого себя* — это уже необходимо въ его существенности. Въ силу такого абсолютнаго характера существованія, въ силу зависимости, связывающей существованіе съ своею существенностью,—для него (для существованія) имѣется невозможность выходить изъ самого себя, идти далѣе самого себя, и невозможность понимать себя, выводить себя независимо отъ самосознанія. Оно (существованіе) есть само для себя и въ самомъ себѣ, и вотъ все: вездѣ, гдѣ оно есть. оно уже было, и оно было подъ нѣкоторымъ опредѣленіемъ (детерминаціею), которое и должно принимать таковымъ, каковымъ опредѣленіе дается ему,—принимать не

будучи въ возможности объяснить — какимъ образомъ существованіе было такимъ образомъ опредѣлено (детерминировано).

Это опредѣленіе (детерминація), подъ которымъ всегда неизмѣнно находится знаніе и которое можетъ быть схвачено не иначе, какъ воспріятіемъ или непосредственною концепціею,—есть истинно его (знанія) реальная жизнь.

Хотя эта истинно реальная жизнь знанія не можетъ быть ясно объяснена знаніемъ, въ ея частномъ опредѣленіи, но однако, можно провидѣть вообще ея (реальной жизни знанія) натуру, ея свойство, и возможно понять съ совершеною очевидностію, что́ такое есть эта жизнь въ своей истинной и внутренней существенности. Въ этомъ будетъ состоять мой шестой пунктъ, въ который я васъ и ввожу.

Послѣдствія, выведенныя мною въ моемъ четвертомъ пунктѣ, заключающіяся именно въ томъ, что существованіе существа есть сознаніе и все то, что изъ этого слѣдовало, — выходили только изъ одной идеи существованія. Но существованіе это опирается и лежитъ на самомъ себѣ; оно *есть (est)* преждебытнѣе понятія о самомъ себѣ и необъяснимо чрезъ это понятіе. Вотъ то, что нами только-что высказано; и мы назвали жизнью—бытіе существованія, его реальность, которая можетъ быть воспринята неиначе какъ непосредственнымъ образомъ. Но откуда же приходитъ къ существованію эта реальность, вполнѣ независимая отъ всякаго бытія, вытекающаго изъ понятія, изъ понятія которое существованіе имѣетъ о самомъ себѣ; откуда

приходитъ эта реальность, которая ему (существованію) предшествуетъ и которая одна дѣлаетъ его возможнымъ? Мы уже сказали, что это есть могущественное и живое существованіе самого абсолютнаго,—абсолютнаго, которое одно можетъ быть и существовать и внѣ котораго ничего нѣтъ и ничего не существуетъ. Но, такъ какъ абсолютное не можетъ быть иначе, какъ чрезъ самого себя, то оно не можетъ и существовать иначе какъ чрезъ самого себя, и такъ какъ это оно само, а не что либо другое на его мѣстѣ, должно существовать, (ибо ничего не можетъ ни быть, ни существовать внѣ его), то оно (абсолютное) существуетъ абсолютно таковымъ, каково оно въ самомъ себѣ, все вполнѣ, безраздѣльно, безъ изъятія, безъ измѣненія,—существуетъ какъ тождество абсолютное. Реальная жизнь знанія есть, стало быть, въ своемъ корнѣ само существо и существенность абсолютнаго, и не есть что-либо другое.

Между Богомъ и знаніемъ, въ его самомъ глубокомъ жизненномъ корнѣ, нѣтъ никакого разлученія; они сливаются одинъ съ другимъ.

Такимъ образомъ, мы пришли сегодня къ пункту, который дѣлаетъ болѣе яснымъ все, что мы говорили до сихъ поръ, и который долженъ освѣтить все то, что мы скажемъ еще.

Совершенно невозможно, чтобы что-либо живущее (а мы видѣли, что все то, что существуетъ есть необходимо жизнь и сознаніе; что все то, что мертво и безсознательно, не существуетъ),—невозможно, чтобы что-либо живущее, — говорю я, — могло отдѣляться вполнѣ отъ Бога. Ибо то, что

есть живущее, неиначе поддерживается въ своемъ опредѣленномъ существованіи, какъ бытіемъ Бога, и если бы Богъ могъ исчезнуть изъ живущаго, то въ то же самое мгновеніе то, что существуетъ, исчезло бы изъ существованія. Эта манифестація, это проявленіе Божественнаго существа на низшихъ ступеняхъ интеллектуальной жизни видится не иначе какъ сквозь покровы и неясныя изображенія чувственнаго воспріятія, чрезъ которое человѣкъ замѣчаетъ бытіе и видитъ самого себя. Но созерцать существо ясно и безъ покрововъ. созерцать его какъ жизнь и существованіе Бога, погружаться съ любовью и съ наслажденіемъ въ жизнь такимъ образомъ мыслимую—вотъ что есть жизнь истинная, жизнь невыразимо счастливая.

Мы сказали, что это всегда—существованіе существа абсолютнаго и божественнаго, что это оно всегда *есть* во всякой жизни. Подъ этимъ выраженіемъ „всякая жизнь“ мы разумѣемъ жизнь общую, сообразную закону, какъ мы опредѣлили ее въ началѣ этой лекціи. Таковая жизнь (какъ жизнь сообразная закону) не можетъ быть инымъ образомъ, чѣмъ она уже есть. На низшихъ ступеняхъ интеллектуальной жизни человѣка, Божественное существо не открывается еще, какъ таковое, сознанію, но открывается таковымъ только въ центрѣ интеллектуальной жизни, — какъ, напримѣръ, открывается намъ (*т.-е. Фихте и его слушателямъ*) согласно нашему предположенію. Когда мы говоримъ, что оно (Божественное существо) открывается, какъ таковое, сознанію, мы хотимъ только сказать, что Божественное существо

входитъ въ форму, которая была выказана, какъ необходимая форма всякаго существованія и сознанія,—входитъ въ эту форму какъ изображеніе, какъ копія, какъ понятіе, которое совершенно точно есть не что иное какъ понятіе, а не самый предметъ. Но во всѣ времена, не бывъ познаннымъ, правда, оно (Божественное существованіе) входило непосредственно и безъ изображенія въ дѣйствительную, реальную жизнь человѣка, и продолжаетъ входить въ нее такимъ же образомъ, и тутъ было схвачено сознаніемъ подъ формою изображенія. Это изображеніе абсолютнаго существа есть внутренняя существенность мысли. Мысль, таковая, каковою мы разсматриваемъ ее здѣсь, носитъ характеръ абсолютности въ особенности потому, что опирается на самое себя, потому что оправдывается, повѣряется сама собою, и вотъ, въ этомъ-то состоитъ то, что мы называли ея внутреннею очевидностью. Она, вслѣдствіе этого, есть собственно мысль,—мысль чистая, абсолютная. Мы, значитъ, доказали всѣми возможными образами, что наше соединеніе съ Богомъ можетъ быть познано не иначе, какъ въ чистой мысли.

Теперь, я напоминаю, снова и настойчиво, вашему вниманію слѣдующій пунктъ, на который я вамъ уже указывалъ.

Точно такъ, какъ существо есть единое, а не—многія, точно такъ, какъ оно существуетъ все вполнѣ разомъ, неизмѣняемое и непреложное, и точно такъ, какъ оно есть единство и тождество абсолютное,—такъ точно и манифестація существа или сознаніе,—потому именно, что оно (сознаніе) суще-

ствуетъ не иначе, какъ чрезъ существо, потому именно, что составляетъ не что иное какъ его проявленіе (манифестацію),—есть тоже—вѣчное, неизмѣняемое, непреложное, единое и тождественное. Каковымъ существо есть въ самомъ себѣ по абсолютной необходимости, таковымъ остается оно и въ чистой мысли. Стало быть, въ существованіи не имѣется ничего, кромѣ мысли непосредственной и живой. Я говорю „*мысли*“, потому что разумѣю именно мысль, а не что-либо мыслящее, не что-либо, чему, какъ мертвой матеріи, была бы присуща мысль,—какъ всегда расположены полагать люди, которые не думаютъ. Я говорю также, что въ существованіи не имѣется ничего кромѣ реальной, дѣйствительной жизни этой мысли, которая въ сущности есть жизнь Божественная. Мысль и реальная жизнь сливаются во внутреннее органическое единство, равно какъ и проявляются наружно (во внѣшности) какъ единство, простота, тождество непреложное и абсолютное.

Въ противопоставленіе этому внѣшнему единству поднимается видимость разнообразія въ мысли, которая происходитъ, съ одной стороны, отъ предположенія бытія разныхъ мыслящихъ субъектовъ, а съ другой стороны, отъ безконечной серіи предметовъ, надъ которыми въ теченіи всей вѣчности должна работать мысль этихъ мыслящихъ субъектовъ. Чистая мысль и находящаяся въ ней счастливая жизнь не ускользаютъ отъ этой видимости и не могутъ помѣшать тому, чтобы она была. Но чистая мысль не имѣетъ никакой вѣры въ эту видимость; она (чистая мысль) не любитъ этой ви-

димости, не ищетъ въ ней своего наслажденія. Напротивъ, жизнь низшая, на своихъ различныхъ ступеняхъ, имѣетъ вѣру въ видимость и въ разнообразіе; она (низшая жизнь) разбрасывается и разсѣявается въ этомъ разнообразіи и ищетъ въ немъ покоя и самонаслажденія, котораго никогда, однако, въ разнообразіи не находитъ.

Это замѣчаніе объясняетъ вамъ, *во-первыхъ*, изложеніе, сдѣланное мною въ первой лекціи, жизни истинной, и жизни видимой. Наружно эти два противопоставленные вида жизни довольно походятъ другъ на друга; они протекаютъ на предметахъ общихъ,—на предметахъ, которые они замѣчаютъ одинаковымъ образомъ; но внутренне эти два вида жизни глубоко различны. Ибо истинная жизнь не вѣритъ въ реальность этой случайности и этого разнообразнаго, а вѣритъ только въ свое неизмѣнное и вѣчное начало, сущее въ божественной существенности; она (истинная жизнь) сливается и поглощается въ этомъ началѣ, въ этомъ принципѣ, со всею своею любовью, со всѣмъ своимъ повиновеніемъ и со всѣмъ своимъ счастіемъ. Видимая жизнь, напротивъ, не знаетъ никакого единства; случайное и различное она принимаетъ за бытіе истинное, и довольствуется имъ (случайнымъ и различнымъ) какъ бы бытіемъ истиннымъ.

Во-вторыхъ, замѣчаніе это приводитъ насъ къ требованію опредѣлить яснымъ и точнымъ образомъ собственную причину, по которой то, что, по нашему мнѣнію, абсолютно едино въ самомъ себѣ, и пребываетъ въ истинной жизни и въ мысли, преобразовывается въ жизнь видимую, существова-

ніе которой мы не можемъ отрицать,—преобразовывается во что-то различное и перемѣнчивое. Мы должны, по крайней мѣрѣ, *указать* на эту причину,—если популярное изложеніе не можетъ дать доказательства болѣе глубокаго.

Опредѣленіе принципа случайности и разнообразія и развитіе того, что мною сказано сегодня, будетъ предметомъ слѣдующей лекціи, на которую я васъ почтительнѣйше приглашаю.

Четвертая лекція.

Господа,

Позвольте мнѣ, начиная лекцію, бросить взглядъ назадъ и напомнить вамъ какъ цѣль самыхъ лекцій, такъ и истины уже установленныя для достиженія этой цѣли.

Я думаю, что человѣкъ созданъ не для несчастія; я полагаю, что онъ можетъ имѣть своимъ достояніемъ миръ, радость, счастіе—уже и въ этомъ мірѣ, и вездѣ, и всегда, лишь бы только онъ самъ этого захотѣлъ. Счастіе человѣкъ долженъ взять самъ своими собственными руками.

Начало всякаго несчастія между людьми—это именно распространеніе души на различное и измѣнчивое; единственное и абсолютное условіе счастливой жизни—это обладаніе, съ любовью, съ глубокимъ наслажденіемъ, единымъ и вѣчнымъ, хотя мы и не можемъ, правда, обнять единство иначе, какъ въ его изображеніи, не можемъ никакъ и сами сдѣлаться единствомъ и преобразовать себя въ единство.

Я хотѣлъ сначала привести васъ къ свѣтлому взгляду на высказанный мною принципъ и убѣдить васъ въ его истинности. Мы ищемъ здѣсь наученія и просвѣщенія, которыя одни имѣютъ цѣнность прочную,—ищемъ ихъ, а не проходящаго впечатлѣнія и возбужденія воображенія, исчезающаго почти вполнѣ безъ слѣдовъ.

Но для того, чтобы произвести въ васъ ясное познаніе, требуется слѣдующее: прежде всего надо мыслить существо какъ сущее самимъ собою и чрезъ самого себя,—мыслить его какъ абсолютное единство, какъ неизмѣнчивое и непреложное въ самомъ себѣ. Такое познаніе существа не есть вовсе исключительная собственность школы, ибо всякій Христіанинъ, который въ дѣтствѣ получилъ болѣе глубокое религіозное образованіе—чрезъ это уже самое получилъ наше понятіе существа для объясненія Божественнаго существа.

Во-вторыхъ, надо (и эта надобность находится въ связи съ требованіемъ непосредственно предъ симъ изложеннымъ) мыслить и помнить, что мы, существа разумныя, разсматриваемыя въ насъ самихъ, не суть никакъ—это абсолютное существо, хотя мы и связаны съ нимъ самымъ глубокимъ корнемъ нашего существованія потому, что безъ такого сопричастія мы не могли бы существовать. Но познаніе свойства или характера этого сопричастія съ Божествомъ можетъ быть ясно болѣе или менѣе, и—вотъ какимъ образомъ установили мы это познаніе, стараясь излагать нашу мысль на столько ясно, насколько, по нашему мнѣнію, можетъ быть способно на это популярное изложеніе:

Внѣ Бога ничего не существуетъ дѣйствительно—въ истинномъ смыслѣ слова,—ничего не существуетъ, кромѣ знанія, и знаніе это есть существованіе Божественное, абсолютное и непосредственное, и,—насколько мы сами суть знаніе,—мы, въ глубинѣ нашего бытія, сами суть—манифестація, проявленіе Бога. Все, что кажется намъ еще манифестаціею, проявленіемъ бытія,—вещи, тѣла. души, мы сами (насколько мы разсматриваемъ самихъ себя какъ существо независимое и существующее чрезъ самого себя),—все это не существуетъ дѣйствительно въ самомъ себѣ, но существуетъ только чрезъ сознаніе и чрезъ мысль, какъ вещь знаемая и мыслимая, и не существуетъ никакимъ другимъ образомъ. Таково,—говорю я,—по моему мнѣнію, самое ясное выраженіе подъ которымъ можно представить людямъ вышеупоминаемое познаніе популярнымъ образомъ. Однако, если кто-либо не могъ бы понять того, что я сейчасъ высказалъ,—не могъ бы составить себѣ идею этого *какъ* (du comment) нашей связи съ Богомъ,—то онъ все-таки не будетъ изъятъ изъ счастливой жизни и не испытаетъ, не потерпитъ никакого лишенія.

Но, по моему безусловному, рѣшительному убѣжденію, для того, чтобы достигнуть счастливой жизни, необходимо: 1) имѣть въ самомъ себѣ о Богѣ и о нашемъ отношеніи къ нему принципы и мнѣнія опредѣленные,—такіе принципы и мнѣнія, которые не колебались бы въ нашей памяти, какъ что-либо выученное наизусть безъучастія интеллигентности, но были бы истинными для насъ, живыми и дѣйствительными въ насъ. Ибо, въ этомъ-то и состоитъ елигія, и

тотъ, кто не имѣетъ въ себѣ таковыхъ принциповъ, не имѣетъ религіи и, вслѣдствіе этого, не имѣетъ ни реальности, ни существованія, ни истинной личности, а, подобно тѣни, теряется въ перемѣнчивомъ и въ случайномъ. 2) Другое условіе счастливой жизни состоитъ въ томъ, чтобы истинная религія приводила насъ къ признанію, по крайней мѣрѣ, собственнаго нашего ничтожества и къ убѣжденію въ томъ, что вся реальность нашего существованія находится только въ Богѣ и есть чрезъ Бога. Религія эта должна, по меньшей мѣрѣ, проникать насъ постояннымъ, непрерывающимся чувствомъ нашего сопричастія съ Богомъ,—даже и тогда, когда сопричастіе это не могло бы быть ясно мыслимо и выражено. Она должна быть сокровеннымъ источникомъ, основой и началомъ (принципомъ) всѣхъ нашихъ мыслей, всѣхъ нашихъ чувствованій, всѣхъ нашихъ стремленій, всѣхъ нашихъ движеній.

Я выражаю это убѣжденіе, обращаясь къ тѣмъ, которые признаютъ уже возможность счастливой жизни,—къ тѣмъ, которые имѣютъ потребность въ такой жизни, хотятъ упрочиться, удержаться въ ней и желаютъ познать путь къ ней ведущій.

Тѣмъ не менѣе, я не только могу допустить, что имѣются люди, которые обходятся безъ религіи, безъ реальнаго существованія, безъ мира внутренняго, безъ счастія духовнаго, и которые утверждаютъ, что очень хорошо изворачиваются безъ всего этого, но—готовъ даже уступить имъ безъ всякой зависти весь почетъ и всѣ достоинства, до которыхъ они могутъ достигнуть въ обществѣ. Во

всякомъ случаѣ, я объявляю откровенно, что не могу приневоливать никого, что не могу импозировать свою доктрину. Да если бы я и могъ, то не захотѣлъ бы.

Самый ясный изъ выводовъ предшествующей лекціи, выводъ, къ которому мы привязываемъ настоящую лекцію, былъ слѣдующій: Богъ не есть только—внутреннее и скрытое въ самомъ себѣ, но Онъ существуетъ и проявляетъ себя во внѣшности; Его непосредственное существованіе есть, необходимо, знаніе, и необходимость эта вытекаетъ изъ самаго свойства, изъ самой натуры знанія.

Но одинаково необходимо (и таковая необходимость равно понимается), — чтобы въ этомъ существованіи Богъ проявлялся непремѣнно, абсолютно, таковымъ, каковымъ Онъ есть въ самомъ себѣ, не претерпѣвая никакого рода превращенія, никакого рода метаморфозы, не оставляя за собою бездны, раздѣленія или чего нибудь подобнаго при своемъ переходѣ отъ бытія къ существованію Бога. Богъ есть въ самомъ себѣ, а не есть—многіе; Онъ въ самомъ себѣ тождественъ, безъ перемѣны, безъ измѣненія; но такъ какъ Онъ существуетъ абсолютно таковымъ, каковымъ есть въ самомъ себѣ, то и существуетъ какъ единый, тождественный, какъ непреложный и неизмѣняемый. Вслѣдствіе же того, что знаніе или же мы сами, сами мы, суть это существованіе Бога, — никакая перемѣна, никакое измѣненіе, никакое множество, никакое разнообразіе, никакое раздѣленіе, никакое разлученіе или разрывъ—не могутъ имѣть въ насъ мѣста, насколько мы суть это существованіе. Над-

лежитъ, чтобы это было такъ; иначе быть не можетъ, и вотъ поэтому такъ именно и есть.

Однако же въ реальности находятъ это разнообразіе, эти различенія, эти разлученія, эти разрывы бытія и въ бытіи, кажущіеся мысли очевидно невозможными. Изъ этого выходитъ слѣдующая проблема: какимъ образомъ согласить или уничтожить это противорѣчіе между наблюденіемъ реальности и чистою мыслью? Какимъ образомъ доказать, что сужденія противорѣчащія могутъ, однако, существовать одновременно и быть оба истинными? Главное же: какъ именно, разрѣшить эту проблему— выказывая какимъ путемъ и чрезъ какой принципъ это разнообразіе вкрадывается въ существо (бытіе) простое въ самомъ себѣ?

Но прежде всего посмотримъ: кто̀ именно поднимаетъ этотъ вопросъ о началѣ разнообразія? Кто̀ желаетъ проникнуть въ это начало такъ, чтобы увидѣть разнообразіе выходящимъ изъ него, и схватить самое *какъ* (le comment) этого перехода и этого превращенія (метаморфозы)?

Желаетъ этого, конечно, не вѣра, не вѣра прочная и непоколебимая, ибо такая вѣра выражается такъ: Не существуетъ ничего кромѣ единаго, неизмѣняемаго, вѣчнаго; не существуетъ ничего внѣ его; все то, что̀ случайно и перемѣнчиво, поэтому самому конечно и не существуетъ, и манифестація, проявленіе, есть не что иное, какъ пустая видимость.

Я это знаю, и для меня все равно, объясняю ли я это, или нѣтъ. Если я объясняю, то вѣра моя отъ этого не будетъ сильнѣе; если же я не объясняю, она все-таки не будетъ поколеблена. Это вѣ-

рованіе опирается непоколебимо на фактѣ своего существованія; оно (вѣрованіе) можетъ обойтись безъ этого *какъ?* (comment) *).

Такъ точно и тотъ, кто между нами имѣетъ такую твердую вѣру, тотъ тоже не подниметъ этого вопроса, вслѣдствіе чего не нуждается и въ нашемъ отвѣтѣ. Къ тому же, для него можетъ быть совершенно безразличнымъ, по отношенію къ счастливой жизни, — понимать этотъ вопросъ или не понимать.

Но, съ полнымъ правомъ, поднимаютъ этотъ вопросъ и ожидаютъ на него отвѣта для того, чтобы проникнуть въ соображенія, доказывающія существованіе блаженной жизни, — тѣ, которые до сего времени или вѣрили только лишь въ существованіе разнообразія и не поднимались еще до концепціи единства, или же колебались въ нерѣшительности между единствомъ и разнообразіемъ, не зная на которое изъ нихъ положиться, не зная которое изъ нихъ пожертвовать одно другому. Во вниманіе къ такимъ людямъ именно долженъ я дать отвѣтъ на упоминаемый вопросъ, и необходимо, чтобы они отвѣтъ мой хорошо поняли.

Положеніе вопроса слѣдующее: такъ какъ божественное существованіе или Бога существованіе (Das Göttliche Daseyn) непосредственно есть жи-

*) Здѣсь у Фихте употреблено слово „*Wie*“. Нѣмецкое „*Dass*“ соотвѣтствуетъ Латинскому „*Quod*“. Фихте употребляетъ: слово „*Dass*“ для выраженія *того, что есть,* для выраженія *самаго факта*; Нѣмецкое же слово „*Wie*“ соотвѣтствующее Латинскому „*Quomodo*“—для выраженія *причины* (le pourquoi?) факта.

вой и дѣйствительный (efficace) актъ проявленія Его существа, то оно и подобно существенности Существа; оно (это существованіе), слѣдовательно неизмѣняемо, непреложно; оно есть единство, которое исключаетъ всякое разнообразіе.

Я имѣю здѣсь двоякую цѣль: во-первыхъ—поднять нѣкоторыхъ изъ васъ къ познанію принциповъ составляющихъ вопросъ (принциповъ единства и разнообразія) путемъ популярнымъ, и, затѣмъ, показать эти принципы,—соединенными въ одномъ и томъ же фокусѣ, въ одномъ и томъ же свѣтѣ,—глазамъ тѣхъ, которые получили уже ихъ разлученными методою науки. Я долженъ, значитъ, выражаться съ самою большою точностью.

Такъ какъ существованіе божественнаго Существа должно быть непосредственно единымъ и неизмѣняемымъ, то принципъ раздѣленія не можетъ находиться непосредственно въ самомъ актѣ божественнаго существованія, а можетъ находиться только внѣ его.

Однако онъ (принципъ раздѣленія) долженъ находиться внѣ акта божественнаго существованія—такимъ образомъ, чтобы казаться, тѣмъ не менѣе, какъ-бы непосредственно связаннымъ съ жизненнымъ актомъ этого существованія и изъ него необходимо слѣдующимъ; долженъ находиться внѣ этого акта—именно такимъ образомъ, а не быть—или какъ-бы бездною, помѣщенною между нами и Божествомъ, или какъ-бы окончательнымъ исключеніемъ, изгнаніемъ человѣка изъ лона Божества. Вотъ какимъ образомъ ввожу я васъ въ объясненіе существованія принципа разнообразія:

Во-первыхъ. Тб, что абсолютное существо (или Богъ) *есть*,—оно есть абсолютно, непосредственно само собою и изъ себя. Но оно, между прочимъ, существуетъ, оно проявляется во внѣшности, оно открывается. Существованіе Бога,—и это самый важный пунктъ,—это существованіе есть, слѣдовательно, Богъ исходящій изъ самого себя и только въ своемъ бытіи чрезъ самого себя, то-есть—въ своемъ проявленіи (манифестаціи) и въ своей непосредственной жизни. Богъ присутствуетъ въ проявленіи своего бытія со всею своею сущностностью, и непосредственное проявленіе Его состоитъ только въ этомъ реальномъ и сущностномъ присутствіи. Стало быть, проявленіе это есть—полное, единое и неизмѣняемое.

Во-вторыхъ. Существо и существованіе существа проникаются, стало быть, тутъ взаимно, смѣшиваются и сливаются одно съ другимъ; ибо существованіе принадлежитъ существу чрезъ самого себя и въ самомъ себѣ и не можетъ имѣть другого основанія, и существованію существа принадлежитъ все то, что̀ существо есть въ самомъ себѣ и въ своей существенности. Различеніе или разлученіе, которое мы установили въ предыдущей лекціи, между существомъ и существованіемъ выказывается здѣсь, какъ сущее только относительно насъ, какъ сущее только слѣдствіемъ нашего ограниченія, а не какъ существующее въ самомъ себѣ и въ лонѣ Божественнаго существованія.

Въ-третьихъ. Я сказалъ, сверхъ того, въ предыдущей лекціи: существо *въ простомъ существованіи* не должно быть смѣшиваемо съ самимъ суще-

ствованіемъ; напротивъ, они оба должны быть различаемы, дабы существо выказывалось ясно *какъ* существо, а абсолютное—*какъ* абсолютное. Это различеніе и это „*какъ*“ (als, en tant que) *двухъ—долженствующихъ быть различаемыми* есть въ самомъ себѣ абсолютное разлученіе и принципъ всякаго послѣдующаго разлученія и всякаго разнообразія, какъ я постараюсь вамъ объяснить это яснѣе въ нѣсколькихъ словахъ:

1) Это „*какъ*“ *(als, en tant que) двухъ—долженствующихъ быть различаемыми* не даетъ непосредственно ихъ существенности, но даетъ намъ только манеру ихъ бытія, ихъ описаніе, ихъ характеристику. Оно даетъ намъ ихъ въ образѣ, въ изображеніи, въ которомъ оба—долженствующія быть различаемыми смѣшиваются, проникаются, опредѣляются взаимно. Ибо каждое изъ *двухъ* понимается и характеризуется другимъ; каждое изъ двухъ не есть то, что есть другое, и обратно. Съ этимъ различеніемъ начинается знаніе въ собственномъ смыслѣ слова, и сознаніе, или же (что то же самое)—представленіе, опредѣленіе (дефиниція), познаніе посредственное, и признаваніе или распознаваніе вещей по ихъ собственнымъ характерамъ и по ихъ критеріуму: наконецъ, въ этомъ-то различеніи заключается истинное начало (принципъ знанія). Различеніе это—есть чистое отношеніе. Отношеніе *двухъ*—долженствующихъ быть различаемыми не находится ни въ томъ, ни въ другомъ изъ двухъ; оно находится по срединѣ между ними, какъ третій терминъ (членъ), который показываетъ собственную натуру знанія, какъ со-

всѣмъ различную съ собственной натурою существа.

2) Это различеніе имѣетъ мѣсто только въ самомъ существованіи и идетъ изъ него. И такъ какъ различеніе не схватываетъ своего объекта непосредственно, но схватываетъ только его характеръ и его манеру бытія, то, значитъ, существованіе не схватываетъ самого себя непосредственно въ различеніи, — т.-е. въ сознаніи, но схватываетъ себя только въ изображеніи и въ представленіи. Оно (существованіе) не мыслитъ, не понимаетъ себя непосредственно таковымъ, каковымъ оно есть, но мыслитъ себя въ предѣлахъ, предписанныхъ абсолютной существенности концепціи или пониманія. Выразимъ это популярнымъ образомъ. Мы не соображаемъ, не мыслимъ самихъ себя таковыми, каковыми мы суть въ себѣ и если мы не понимаемъ абсолютнаго, то причина этого—не въ самомъ абсолютномъ, но въ самой концепціи, въ самомъ мышленіи, которое не понимаетъ самого себя. Если бы оно (мышленіе, концепція) могло понимать самого себя, то оно могло бы также хорошо понимать и абсолютное; ибо въ своей существенности, и за предѣлами (par dèla) самого себя мышленіе, само оно, есть абсолютное.

3) Стало быть, примитивная существенность Божественнаго Существа и Его существованія претерпѣваетъ превращеніе, метаморфозу, именно въ сознаніи, котораго характеръ есть различеніе.

Но каковъ именно основной и абсолютно единый и неизмѣняемый характеръ этого превращенія, этой метаморфозы?

Примите въ соображеніе, что знать—значитъ—различать и, слѣдовательно, характеризовать различаемыя вещи. Но всякое характеризованіе предполагаетъ само собою бытіе фиксированное (прикрѣпленное) и неподвижное,—могущее быть обнимаемымъ бытіе или существованіе того, что́ должно быть характеризовано. Стало быть, чрезъ понятіе или понятіемъ, жизнь непосредственно Божественная,—о коей мы говорили выше и которая находится въ жизни,—измѣняется въ бытіе фиксированное и могущее быть въ настоящей дѣйствительности схваченнымъ. (Школа прибавила бы,—что упоминаемая жизнь измѣняется въ нѣчто объективное; но объективное здѣсь выходитъ изъ понятія, а не понятіе выходитъ изъ объективнаго).

Итакъ, истинная жизнь есть то, что превращено (метаморфозировано), а бытіе фиксированное и установившееся есть форма, въ которую жизнь превращаетъ себя. Въ другихъ выраженіяхъ—метаморфоза непосредственной жизни въ бытіе фиксированное и неподвижное есть главный характеръ, есть разыскиваемый нами характеръ той метаморфозы, которая производится понятіемъ въ манифестаціи существа. Это фиксированное существованіе есть характеръ того, что́ мы называемъ міромъ.

Понятіе, слѣдовательно, есть настоящій творецъ міра чрезъ метаморфозу Божественной жизни въ бытіе стоячее, проистекающее изъ существеннаго характера или свойства понятія, и міръ существуетъ только въ понятіи или для понятія — какъ необходимая видимость жизни въ понятіи. Внѣ понятія ничего не существуетъ дѣйствительно

и въ самомъ себѣ, и ничего и не будетъ существовать во всей вѣчности, кромѣ Бога живаго въ своей сущностности.

4) Я только-что показалъ, что міръ, разсматриваемый въ своемъ принципѣ (началѣ), выходитъ изъ понятія, и что понятіе, въ свою очередь, есть это „*какъ*“ (*als, en tant que*) Божественнаго существа и Его существованія, а не что либо иное. Этотъ міръ приметъ ли новую форму въ понятіи, и понятіе приметъ ли въ немъ необходимо новую форму, и такимъ образомъ, чтобы необходимость этого была очевидна?

Для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ— надлежитъ разсмотрѣть со мною слѣдующіе пункты. Существованіе,—какъ говорилъ я выше,— понимаетъ само себя въ изображеніи и въ изображеніи съ характеромъ отличающимъ существованіе отъ существа; оно (существованіе) понимаетъ себя абсолютно само собою, чрезъ самого себя и своею собственною силою. И въ самомъ дѣлѣ, эта сила выказывается въ обыкновенномъ наблюденіи надъ самимъ собою, во всякомъ усиліи, во всякой рефлексіи, во всякомъ сосредоточеніи мысли на извѣстномъ предметѣ. На философскомъ языкѣ, тому акту, чрезъ который идея схватываетъ самое себя, даютъ названіе рефлексіи, и такимъ названіемъ мы впредь будемъ пользоваться. Упоминаемое развитіе силы существованія и сознанія выходитъ изъ того, что существованіе имѣетъ, необходимо, потребность въ „*какъ*“ (*als, en tant que*), и сама эта необходимость основана непосредственно на самомъ свойствѣ Божественной жизни. Правда, что

основаніе независимости и свободы совѣсти находятся въ Богѣ, но именно потому, что оно находится въ Богѣ, свобода и независимость существуютъ дѣйствительно, реально, а не суть чистыя видимости. Своимъ собственнымъ проявленіемъ и сообразно своей внутренней существенности, Богъ отодвигаетъ частью отъ себя свое проявленіе (манифестацію), насколько оно получаетъ или принимаетъ сознаніе самого себя, и ставитъ его (проявленіе) какъ дѣйствительно независимое и свободное. Я не хотѣлъ умолчать объ этомъ принципѣ, который разрѣшаетъ основное затрудненіе спекуляціи. Существованіе обнимаетъ, схватываетъ самого себя съ своей собственной и независимой силою. Вотъ первый пунктъ, на который я обратилъ ваше вниманіе. Что же выходитъ для существованія изъ этой способности такимъ образомъ обнимать самого себя, схватывать самого себя? Таковъ второй пунктъ, на который я указываю вамъ, какъ на предметъ для вашихъ размышленій.

Когда оно (существованіе) разсматриваетъ, разбираетъ себя, свое собственное существованіе, то, прежде всего, въ этомъ энергическомъ возвратѣ на самого себя, соображаетъ, мыслитъ, что оно есть та или другая вещь, что оно носитъ тотъ или другой характеръ.

Такимъ образомъ, слѣдовательно, — и это есть общее выраженіе, которое прошу васъ хорошо уразумѣть, — въ рефлексіи надъ самимъ собою знаніе раздѣляется само и по своей собственной натурѣ потому, что не только оно ясно схватываетъ самого себя (что было бы только однимъ элемен-

томъ), но потому, что схватываетъ себя какъ ту или другую вещь,—чрезъ что прибавляется другой элементъ, элементъ, который такъ-сказать—самоисторгается изъ перваго элемента, Стало быть, истинный, настоящій принципъ рефлексіи распадается, разрѣзается такъ-сказать на двѣ части. Таковъ основной законъ рефлексіи.

5) Такъ какъ первый непосредственный объектъ абсолютной рефлексіи есть само существованіе, котораго,—согласно мною уже объясненной формѣ знанія,—живое бытіе измѣнено въ бытіе фиксированное, прикрѣпленное,—въ міръ; то міръ, значитъ, есть первый объектъ абсолютной рефлексіи. Этотъ міръ, согласно существенной формѣ рефлексіи, долженъ распасться или разрѣзаться въ этой рефлексіи такимъ образомъ, чтобы міръ, или вообще фиксированное существованіе выступало бы съ характеромъ опредѣленнымъ, а міръ всеобщій принялъ бы форму особливую въ рефлексіи. Все это выполняется только въ рефлексіи какъ рефлексіи; но, согласно съ тѣмъ, что мы уже говорили, рефлексія въ самой себѣ абсолютно свободна и независима. Стало быть, если не рефлексируютъ,—а въ силу свободы можно и не рефлексировать,—то тогда *ничего и не является, непоказывается.*

Но если идутъ, до безконечности, отъ рефлексіи къ рефлексіи,—а въ силу свободы можно это дѣлать,—то при всякой новой рефлексіи міръ долженъ являться, показываться подъ новою формою, и такимъ образомъ, въ безконечное время, которое порождается тоже абсолютною свободою рефлексіи, міръ можетъ измѣняться, преобразовываться до

безконечности и протекать какъ безконечное разнообразіе. Точно такъ, какъ понятіе вообще выказалось намъ какъ творящее міръ, точно такъ выказывается здѣсь намъ свободный фактъ рефлексіи, какъ творящій разнообразіе и разнообразіе безконечное въ мірѣ. Однако этотъ міръ, несмотря на это разнообразіе, пребываетъ тѣмъ же самымъ, потому что идея или понятіе въ существенномъ его характерѣ остается единымъ и тождественнымъ.

б) Теперь обнимите однимъ взглядомъ все то, что я сказалъ. Сознаніе или же мы сами, мы суть божественное существованіе и составляемъ абсолютно единое съ нимъ. Въ этомъ существованіи Богъ обнимаетъ самого себя и чрезъ это становится сознаніемъ, и собственная существенность его или бытіе истинно божественное становится для него міромъ. Что же такое тогда находится въ его сознаніи? Каждый, я полагаю, отвѣтитъ: міръ и— только міръ. Божественная непосредственная жизнь не будетъ-ли также въ этомъ сознаніи? Я думаю, что всякій отвѣтитъ: нѣтъ; ибо совершенно невозможно, чтобы сознаніе не преобразовывало въ міръ эту непосредственную жизнь, а такъ какъ сознаніе поставлено, то и преобразованіе это уже оказывается выполненнымъ. Абсолютное сознаніе есть именно непосредственное чрезъ самого себя совершеніе этого преобразованія.

Гдѣ же находится эта Божественная жизнь? Куда она перешла,—ибо согласно съ нашимъ собственнымъ признаніемъ, вытекающимъ необходимо изъ нашихъ принциповъ, она, касательно ея непосредственности, навсегда вытѣснена изъ сознанія?

Я отвѣчаю: она не исчезла, но пребываетъ тамъ, гдѣ только и можетъ пребывать, пребываетъ въ сокровенной существенности, недоступной для идеи сознанія; пребываетъ она въ томъ, что́ есть Основа (le support) сознанія, въ томъ, что́ сохраняетъ и дѣлаетъ возможнымъ его проявленіе.

Божественная жизнь въ сознаніи измѣняется, слѣдовательно, въ міръ фиксированный, прикрѣпленный; но всякое реальное сознаніе есть актъ рефлексіи, а актъ рефлексіи разрѣзаетъ безвозвратно этотъ единственный міръ—въ безконечное число формъ, концепція которыхъ никогда не можетъ быть исчерпана, и которыхъ одна лишь конечная серія входитъ въ сознаніе.

Я спрашиваю теперь: гдѣ же пребываетъ этотъ единственный міръ, этотъ міръ законченный, завершенный, который, какъ мы сказали, есть отраженіе существенности Божественной жизни? Я отвѣчаю: онъ пребываетъ тамъ только, гдѣ онъ есть, —не въ отдѣльномъ, не въ частномъ актѣ рефлексіи, но въ единой, основной, абсолютной формѣ понятія, которое не находится въ сознаніи реальномъ и непосредственномъ, но находится въ мысли превышающей, превосходящей сознаніе, точно такъ, какъ въ этой же мысли находится, еще далѣе и еще на большей глубинѣ, сама Божественная жизнь.

Гдѣ же,—въ этомъ непрерывномъ теченіи, въ этомъ потокѣ разнообразія, реальной рефлексіи и ея представленій міра,—стоитъ существо единое и неизмѣняемое сознанія, которое сливается съ Божественнымъ существованіемъ? Не Божественное существо, но только лишь его представленіе, только лишь

изображеніе Божественнаго существа входитъ въ эти измѣненія. Вашъ чувственный глазъ есть призма, въ которой эѳиръ чувственнаго міра, эѳиръ въ самомъ себѣ чистый, однообразный и безцвѣтный, отражается, въ разнообразныхъ краскахъ, на поверхностяхъ вещей: вы заключаете изъ этого не то, что эѳиръ въ самомъ себѣ имѣетъ цвѣтъ; но то́ только, что онъ отражается цвѣтами въ вашемъ глазѣ и на вашемъ глазѣ—чрезъ взаимодѣйствіе; вы не можете видѣть эѳиръ безъ цвѣта, но можете только его мыслить; а въ мысль эту вы вѣрите только тогда, когда вы узнали уже свойство глаза. Поступайте точно такъ въ вещахъ міра духовнаго, поступайте такъ—и относительно ока ума.

То́, что ты видишь, ты и есть *это* самъ вѣчно; но ты не есть *это* таковое, каковымъ ты *его* видишь, и ты не видишь *его* таковымъ, каковымъ ты есть *это*. Ты есть *это*, но *это*—неизмѣняемое, чистое, безъ цвѣта, безъ формы: рефлексія, которая тоже есть ты самъ, и отъ которой, слѣдовательно, ты не можешь отдѣляться,—это она именно преломляетъ *это* въ твоихъ глазахъ. Знай-же, что то, что ты видишь—различно, раздѣлено, раздроблено не въ самомъ себѣ, а только въ рефлексіи (которая есть око ума) и относительно этой рефлексіи. Поверхъ этой видимости, которая въ реальности такъ же неизбѣжна, какъ цвѣта въ чувственномъ зрѣніи, поднимись до мысли. Дай мысли овладѣть тобою, и ты будешь имѣть вѣру только въ нее.

Въ популярномъ изложеніи невозможно, по моему мнѣнію, обойтись безъ того, чтобы не отвѣчать,—какъ я сейчасъ это сдѣлалъ,—на слѣдующій вопросъ:

Такъ какъ существо въ самомъ себѣ должно быть абсолютно единымъ, неизмѣняемымъ, непреложнымъ и предъявляется, съ очевидностью, таковымъ мысли, то какимъ образомъ вкрадывается въ это бытіе или существо разнообразіе, находимое въ немъ реальнымъ сознаніемъ? Существо есть дѣйствительно въ самомъ себѣ бытіе единое, единственное, бытіе божественное, которое есть то, что имѣется реальнаго, и то, что̀ пребываетъ вѣчно во всякомъ существованіи. Это единое существо или бытіе раздробляется въ безконечное число формъ рефлексіею, которая неразлучна съ реальнымъ сознаніемъ. Дробленіе это, какъ я уже сказалъ, находится совершенно примитивно въ реальномъ сознаніи; ничто не можетъ уничтожить это дробленіе, ничто не можетъ его замѣнить. Стало быть, различныя формы, которыя, въ силу этого дѣленія, реальное заключаетъ въ себѣ, существуютъ и могутъ быть схватываемы не иначе, какъ въ истинномъ, настоящемъ, сознаніи, не иначе—какъ въ наблюденіи сознанія; но ихъ невозможно ни соображать мыслью, ни выводить *a priori*. Онѣ (эти формы) суть только чистый и абсолютный опытъ,—не что иное какъ опытъ, и всякая спекулація, понимающая самое себя, не будетъ никогда пытаться уничтожить этотъ опытъ.

Содержаніе этого опыта есть то̀, что исключительно принадлежитъ каждой вещи и характеризуетъ ее индивидуальнымъ образомъ, то̀, что въ теченіи временъ не возвратится болѣе и не могло существовать первобытнѣе Но чрезъ разсматриваніе различныхъ законовъ рефлексіи, которыхъ мы

только-что установили единый, единственный, основной законъ, можно выводить *a priori* общія свойства формъ, происшедшихъ отъ раздѣленія реальнаго единства. Сообразно этимъ общимъ свойствамъ порождаются классы и роды, которые гармонируютъ между собою. Систематическая философія должна вполнѣ исчерпать это выведеніе *a priori*. Такъ возможно вывести *a priori* очевиднымъ образомъ, изъ закона рефлексіи,—и содержаніе въ пространствѣ и во времени, и системы міра, и самого субъекта сознанія, который хотя и не можетъ быть въ самомъ себѣ ничѣмъ кромѣ единства, раздѣляется, однако, въ систему различныхъ и, повидимому, самостоятельныхъ и независимыхъ индивидуумовъ.

Но, однако, выведенія эти служатъ скорѣе для пониманія основныхъ принциповъ отдѣльныхъ знаній или наукъ, чѣмъ къ пробужденію религіозной жизни. Они (выведенія) составляютъ, стало быть, исключительную собственность области научнаго изложенія философіи, и не подлежатъ изложенію популярному, въ которомъ и не имѣютъ нужды.

Вслѣдствіе этого здѣсь, именно, и лежитъ граница между изложеніемъ строго-научнымъ и изложеніемъ популярнымъ.

Приводимъ здѣсь еще одно мѣсто изъ 10-й лекціи, въ которой Фихте, между прочимъ, излагаетъ свои понятія объ истинно-религіозномъ человѣкѣ.

Религіозный человѣкъ, въ значеніи, даваемомъ ему Фихте, далекъ отъ того, чтобы обречь себя на пассивное душевное спокойствіе, на безпредметную

любовь, на праздное созерцаніе. Любовь его проявляется необходимо—дѣйствіемъ.

Картина, въ которой Фихте рисуетъ человѣка нравственнаго и религіознаго, представляетъ много прекрасныхъ мѣстъ.

Любовь религіознаго человѣка къ человѣческому роду выказывается всегда энергическою, неизмѣнною и тождественною самой себѣ. Никогда, ни подъ какимъ предлогомъ, религіозный человѣкъ не перестаетъ трудиться для облагороживанія своихъ братьевъ, и никогда, слѣдовательно, ни подъ какимъ предлогомъ, онъ, въ великомъ своемъ дѣлѣ, не отчаявается, Дѣйствія его суть необходимая манифестація его любви и проявляются необходимо —внѣ; они ставятъ внѣшнее, и въ то же время ставятъ мысль чего либо долженствующаго быть реализированнымъ въ этомъ внѣшнемъ.

До тѣхъ поръ, пока длится любовь человѣка, до тѣхъ поръ эта дѣятельность и эта мысль, необходимая для дѣятельности, должны находиться въ немъ. Всякій разъ, какъ его дѣятельность потерпитъ неудачу во внѣшнемъ, онъ возвращается въ самого себя и черпаетъ, въ неизсякаемомъ источникѣ любви, новую любовь, новый жаръ и новыя силы. Этою же любовью человѣкъ подвигается къ новой попыткѣ и—если и она тоже не удастся—къ другой еще новой попыткѣ, такъ какъ онъ увѣренъ въ томъ, что то, что не удавалось до сихъ поръ, можетъ удасться въ настоящій разъ, или въ слѣдующій разъ, или когда бы то ни было въ какой либо другой разъ; равно какъ увѣренъ и въ томъ, что если ему и совсѣмъ не придется успѣть, то

онъ, по крайней мѣрѣ, усиліями своими предуготовитъ торжество другого лица, лица болѣе счастливаго.

Такимъ образомъ, любовь для него есть вѣчный источникъ вѣры и надежды. Здѣсь мы говоримъ о вѣрѣ и надеждѣ не относительно Бога. Богъ, всегда присутствующій, живетъ въ человѣкѣ, и религіозный человѣкъ не имѣетъ надобности пріобрѣтать вѣру въ Бога. Богъ дается ему, постоянно, весь вполнѣ, таковымъ, каковъ Онъ есть. Но мы говоримъ о вѣрѣ и надеждѣ, предметъ которыхъ есть человѣчество. По этой непоколебимой вѣрѣ, по этой неустанной надеждѣ, религіозный человѣкъ можетъ, когда захочетъ, восторжествовать надъ тѣмъ негодованіемъ и надъ тою скорбью, которыя возбуждаются въ немъ печальнымъ зрѣлищемъ дѣйствительности; онъ можетъ, когда только пожелаетъ, возвратить въ свою душу миръ и покой невозмутимые. Пусть смотритъ онъ изъ-за настоящаго—въ будущее. Вся безконечность открывается предъ нимъ.... Для исполненія его намѣренія—не принадлежитъ ли ему все грядущее, и грядущее безконечное?.....

Вотъ что Фихте писалъ, между прочимъ, Фридриху-Гейнриху Якоби, 8 мая 1806 года, при посылкѣ ему своихъ лекцій:

„Въ лекціяхъ, которыя вамъ посылаю, въ особенности же въ лекціяхъ о методѣ для достиженія блаженной жизни, мнѣ кажется, я ясно изложилъ главнѣйшіе результаты моей системы. Я посылаю вамъ ихъ, мой дорогой другъ, потому что предпо-

лагаю, что вы ими еще интересуетесь. Я думаю также, что теперь мы будемъ оба согласны, такъ какъ,—если я не совершенно ошибаюсь,—идеи мои сходствуютъ съ цѣлью всѣхъ вашихъ философскихъ тенденцій. Вы требуете всегда, и совершенно справедливо, отъ спекуляціи того, чтобы она объясняла существованіе существомъ, и уничтожила бы противорѣчіе, которое кажется имѣющимся между ними..... Въ лекціяхъ этихъ я объясняю, равно яснымъ образомъ, какое имѣю мнѣніе о понятіи непостигаемаго (о непостигаемомъ). Мы знаемъ себя, знаемъ на сколько мы прикованы къ формѣ; гдѣ имѣется *мое я*, тамъ уже есть форма; тамъ она уже служитъ самой себѣ, и, пользуясь собою, служа себѣ, она не можетъ, въ то же время, не быть, и не выказывать своего источника—идя далѣе самой себя. Понятіе понимаетъ, постигаетъ непремѣнно все, исключая себя; ибо иначе оно не существовало бы, не было бы абсолютнымъ. Можно сообразить, что понятіе не понимаетъ, не постигаетъ себя, и сообразить—почему это такъ, и вслѣдствіе этого непостигаемое мыслится какъ непостигаемое. Такъ выходитъ относительно понятія. Но поднимись любовью выше понятія (10-я лекція о методѣ для достиженія блаженной жизни), и ты уже непосредственно перенесенъ въ лоно бытія безъ формы, въ лоно бытія чистаго.

„То, что я сейчасъ сказалъ, отвѣчаетъ уже впередъ на возраженіе, которое могу ожидать, если на этотъ разъ буду такъ счастливъ, чтобы быть понятымъ извѣстными личностями. Вѣроятно скажутъ: онъ говоритъ такъ теперь; но онъ не всегда такъ говорилъ.

„Между тѣмъ, всегда, съ самаго начала, я говорилъ то же самое, и параграфъ 5-й Доктрины науки даетъ уже стремленіе (effort) и вожделѣніе (aspiration) души—какъ настоящій и истинный проводникъ реальности. Я подозрѣваю, что тѣ, которые уже много лѣтъ трудятся надъ операціей снятія катаракта съ моей Доктрины науки, надъ операціей, въ коей доктрина эта вовсе не нуждается, никогда не дочитывали упоминаемаго сочиненія моего до 5-го его параграфа".

Считаемъ, вмѣстѣ съ Вильмомъ, нужнымъ обратить вниманіе читателя на сочиненіе Фихте (небо́льшое по числу листовъ), сочиненіе второго періода его философской дѣятельности, изданное въ 1810 году подъ названіемъ: *Перечень Теоріи науки* (*Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, 1810).*

Это сочиненіе заключаетъ въ себѣ сокращенное и весьма сжатое выраженіе философской мысли Фихте, скорѣе преобразованной и дополненной, чѣмъ измѣненной въ ея сущности. Религіозное направленіе, которое въ зародышѣ находилось уже и въ первыхъ сочиненіяхъ Фихте и которое развилось съ силою со времени обвиненія въ атеизмѣ философіи его въ первоначальной ея формѣ, было принципомъ всѣхъ введенныхъ имъ въ эту философію видоизмѣненій.

На мѣсто абсолютнаго *моего я* перваго времени своей философской дѣятельности, Фихте ставитъ Бога. *Теорія науки* становится, такимъ образомъ,

Теоріею Бога: знаніе есть живая манифестація Бога. Послѣдняя конечная цѣль всякой дѣятельности — это есть соединеніе съ Богомъ.

Средство достигнуть этого соединенія состоитъ не только въ полномъ отреченіи отъ самого себя въ интересѣ общины нравственныхъ существъ, но— и въ полнѣйшемъ самоуничтоженіи (Selbstlosigkeit), въ полнѣйшемъ уничтоженіи своей индивидуальности. Дѣятельность, чрезъ которую конечное *моє я* должно стремиться уподобляться Божественному знанію и отождествить свою волю съ волею Бога — для того, чтобы сдѣлаться интеллигентностью и свободою абсолютными, не имѣетъ конца, а поэтому отдѣльная личность *моего я* обезпечена навсегда.

Но нравственная личность предполагаетъ свободу, а ни одинъ человѣкъ не свободенъ дѣйствительно, если мыслью и волею онъ не поднимется выше природы.

Такъ какъ свободная и совершенно разумная воля, такъ какъ одна она только и есть реальность, то безсмертіе въ дѣйствительности обезпечено только тѣмъ индивидуумамъ, которые съумѣли заслужить его своею нравственностью. Одни они только живутъ дѣйствительно здѣсь на землѣ, и одни они только переживутъ разрушеніе вселенной, между тѣмъ, какъ другіе суть не что иное, какъ индивидуальности преходящія, индивидуальности погибающія съ міромъ чувственнымъ, съ тѣмъ міромъ, отъ котораго они не смогли оторваться.

Ко второму періоду философской дѣятельности

Фихте, кромѣ произведеній, о которыхъ мы уже говорили, относятся, между прочими, слѣдующія болѣе извѣстныя его сочиненія: *Отвѣтъ Рейнгольду; Отчетъ публикѣ объ истинномъ духѣ новой философіи; Характеристическія черты настоящаго вѣка; Рѣчь къ Германскому народу; Политика, или объ отношеніи примитивнаго общества къ царству разума.*

Я (составитель предлагаемой книги) старался расположить заимствованный мною изъ разныхъ французскихъ переводовъ матеріалъ такимъ образомъ, чтобы главныя идеи германскихъ философовъ, о которыхъ идетъ рѣчь, выдѣлялись по возможности съ наибольшею ясностью.

Побуждаемый такимъ желаніемъ, я, можетъ быть, часто погрѣшалъ противъ требованій строгой системы — разными вставками и отдѣльно приводимыми изъ разныхъ книгъ мѣстами, касающимися трактуемаго вопроса. Но тѣмъ не менѣе, думаю, что все введенное въ эту книгу не будетъ безполезно для читателя и соотвѣтствуетъ той цѣли, для которой трудъ мой былъ предпринятъ.

Такъ и здѣсь, я полагаю, что приводимыя мною ниже сего выписки, какъ изъ произведеній самого Фихте, такъ изъ нѣкоторыхъ о немъ отзывовъ, могутъ способствовать къ освѣщенію главной мысли знаменитаго философа.

Изъ всѣхъ историковъ германской философіи—говоритъ Вильмъ—всѣхъ справедливѣе отозвался о Фихте *Шалибеусъ* (Chaliboeus).

„Фихте,—говоритъ онъ, - не только былъ понятъ дурно во время своей жизни, но дурно понимаемъ даже и нынѣ: и нынѣ рѣшаютъ, что Идеализмъ его—дѣло безполезное, пустое,—такое дѣло, какое не стоитъ того, чтобы быть изучаемымъ. А между тѣмъ, система его заключаетъ въ себѣ ключъ къ уразумѣнію всего того, что явилось послѣ него.

Совершенно ошибочно — полагать, что Фихте былъ убѣжденъ въ томъ, что реальный міръ есть не что иное, какъ пустой призракъ, существующій только въ *моемъ я*. Реальность міра Фихте признаетъ, но признаетъ не чрезъ свою систему, не при ея пособіи, а — только чрезъ вѣру въ нравственный законъ.

Въ теоретической философіи, согласно идеѣ сдѣланной имъ себѣ о наукѣ, онъ отказывался допустить все то, что́ не выводится совершенно точно изъ своего принципа (начала). Не отрицая объективнаго міра, Фихте не полагалъ, однако, что имѣющееся нами о немъ познаніе можетъ быть объясняемо *дѣйствіемъ этого міра на мое я*.

Онъ хотѣлъ основать науку на принципѣ единомъ, на актѣ примитивномъ *моего я*. По мнѣнію его, можно познать совершенно лишь только то, что находится въ насъ самихъ подъ формою чувства и знанія....

То, чѣмъ вещи *суть* внѣ меня, онѣ *суть* только чрезъ мысль, которая ихъ опредѣляетъ. Фихте не отрицаетъ внѣшнихъ вещей,—собственно какъ вещей

внѣшнихъ, но утверждаетъ и поддерживаетъ, что то, что мы можемъ узнать о нихъ, самое ихъ существованіе даже, въ дѣйствительности находится въ насъ самихъ, и — что знаніе это, какъ объектъ сознанія, есть простая мысль, мыслимая нами, и, въ таковомъ смыслѣ, есть продуктъ *моего я*.

Вотъ что говоритъ о системѣ Фихте *Эмиль Сессе (Émile Saisset)* въ своей книгѣ о *Спинозѣ* (Oeuvres de Spinoza. 1861).

„Дать наукѣ начало, принципъ, принципъ настоящій, истинный, то-есть принципъ опирающійся только на самого себя и служащій основаніемъ всему остальному,—такова была цѣль, которую поставилъ себѣ Фихте и которой онъ попытался достигнуть въ своей *Теоріи науки*.

„Здѣсь Идеализмъ Канта обнятъ во всей своей строгости; объективнаго, предполагаемаго произвольно, нѣтъ болѣе,—даже и въ значеніи простого феномена.

„Все строго выведено изъ одного термина (terme) познанія, допускаемаго идеализмомъ, а именно — изъ субъекта.

„Задача Фихте состояла въ томъ, чтобы вывести изъ *моего я* всю философію вполнѣ, и отважный мыслитель имѣетъ притязаніе дать этому выведенію точность, которая была бы выше точности математической.

„Алгебра, дѣйствительно, опирается на законѣ тождества, который выражается такъ: $a=a$. Фихте

утверждаетъ, что этотъ законъ предполагаетъ существованіе другого закона, единственнаго закона, который философъ имѣетъ право допустить, не доказывая его, и единственнаго закона, въ которомъ онъ (философъ) имѣетъ нужду.

„Законъ этотъ есть слѣдующій: *Мое я=Моему я. (Moi=Moi).*

„На этомъ-то остріѣ *(pointe aiguë)* Фихте имѣетъ притязаніе основать полное зданіе человѣческаго ума. Природа и Богъ суть развитія *моего я*. Одно лишь *мое я* есть принципъ (начало) объясняющій все, ставящій все, творящій все, сущій всѣмъ.

„*Мое я* дѣйствительно предполагаетъ *не-мое я:* оно *(мое я)* ограничиваетъ самого себя и *есть само* только лишь предполагая *другое;* оно *(мое я)* ставитъ самого себя, только лишь противопоставляя себѣ свое противоположное, и само оно (мое я) есть связь этого противопоставленія, синтезъ этой антиноміи.

„Если, въ самомъ дѣлѣ, *мое я есть* для самого себя лишь только ограничивая самого себя, то эта способность ограничивать, которую оно имѣетъ, предполагаетъ, что въ самомъ себѣ *мое я* безгранично, безконечно. Слѣдовательно, выше *моего я* относительнаго, *моего я* дѣлимаго, *моего я* противопоставленнаго *не моему я*, имѣется *мое я* абсолютное, которое обнимаетъ природу и человѣка. Это *мое я* абсолютное — есть Богъ.

„Вотъ, стало быть, мысль въ обладаніи своими тремя существенными объектами; вотъ человѣкъ, природа и Богъ въ ихъ необходимыхъ отношеніяхъ, члены одной и той же мысли въ трехъ тер-

минахъ, разлучаемые и вмѣстѣ примиряемые (соглашаемые); вотъ философія достойная этого имени,—наука точная, доказанная, однородная,—наука, отправляющаяся отъ единаго принципа для того, чтобы преслѣдовать и исчерпать всѣ его послѣдствія".

Сынъ Фихте, *Иммануилъ-Германнъ Фихте*, ординарный профессоръ философіи тюбингенскаго университета, въ *письмѣ своемъ къ Буиллье (Bouillier)*, который перевелъ на французскій языкъ „*Методу для достиженія блаженной жизни*" Фихте старшаго, говоритъ, между прочимъ, о философіи своего отца слѣдующее:

„Въ Германіи, равно какъ и во Франціи, разсматривали и разбирали систему Фихте только по первому изложенію ея въ Доктринахъ науки, изданія 1794 года, и по употребляемымъ имъ въ нихъ формулахъ: *мое я* и *не-мое я; мое я, которое ставитъ себя*, и *не-мое я, ставящееся моимъ я.*

Такимъ образомъ, понимая *мое я* въ смыслѣ чего-то дѣйствительнаго, реальнаго и существеннаго (substantiel), и даже въ смыслѣ *моего я* индивидуальнаго, заключали изъ этого, что по Идеализму Фихте объективное (міръ) есть не что либо другое, какъ необходимая иллюзія *моего я.* Такая точка зрѣнія опровергается уже и тѣмъ простымъ историческимъ замѣчаніемъ, что Фихте въ позднѣйшихъ и, безъ сомнѣнія, болѣе зрѣлыхъ изложеніяхъ своей системы не употреблялъ уже вовсе таковой номенклатуры. Въ самомъ дѣлѣ, формулы

эти не выражаютъ характеристической мысли его системы. Ниже сего мы дѣлаемъ изложеніе этой характеристической мысли...

Я резюмирую самые общіе принципы философіи Фихте въ слѣдующихъ положеніяхъ или тезахъ:

1) Существенность и основная проблема философіи, какъ науки, состоитъ въ томъ, чтобы привести къ абсолютному единству, какъ къ своему принципу (началу), все разнообразіе, открываемое опытомъ. Все то безъ исключенія, что разнообразно, все то, что имѣетъ антитезу, какое либо противостоящее (pendant) внѣ себя,—есть *не абсолютное*. Тотъ, стало быть, кто можетъ показать антитезу рядомъ съ тѣмъ, что философская система ставитъ своимъ высшимъ принципомъ и своимъ абсолютнымъ, тотъ кто можетъ показать антитезу рядомъ съ этимъ принципомъ или въ немъ самомъ,—этимъ уже самымъ опрокидываетъ всю систему.

2) До Канта, во всѣхъ философскихъ системахъ, абсолютное было помѣщаемо въ бытіи объективномъ, въ вещи безжизненной, мертвой. Абсолютное было вещью самою реальною, а міръ—разнообразіемъ конечныхъ вещей. Но каждый, вдумываясь въ это, замѣтитъ, что всякое объективное бытіе необходимо предполагаетъ субъективное сознаніе, мысль объ этомъ бытіи,—такимъ образомъ, что бытіе, одно по себѣ, было бы только одною половиною предъ лицомъ другой половины, а именно—предъ мыслью объ этомъ бытіи; оно (т. е. объективное бытіе), значитъ, не можетъ быть разсматриваемо иначе, какъ только членомъ высшей и примитивной антитезы. Абсолютное единство, то-есть

понятіе истинно-абсолютнаго (понятіе объ истинно-абсолютномъ) не можетъ, слѣдовательно, быть помѣщено ни въ бытіи — какъ дѣлала это догматическая философія, — ни въ противопоставленномъ ему сознаніи, — въ понятіи субъективнаго *моего я;* но можетъ быть поставлено только въ принципѣ единства и нераздѣльности этихъ двухъ элементовъ.

По поводу упоминаемаго предъ симъ второго мнѣнія, а именно — помѣщенія абсолютнаго единства въ понятіи субъективнаго *моего я,* Фихте говоритъ, что таковое мнѣніе обыкновенно приписывали, по недоразумѣнію, его системѣ и его *моему я.* Общая необходимость принципа абсолютнаго единства должна быть непосредственно признана. Не можетъ быть вопроса, не можетъ быть рѣчи о бытіи, о чемъ либо реальномъ, безъ того, чтобы не предполагался другой элементъ, который есть знаніе этого бытія; съ бытіемъ, слѣдовательно, ставятъ знаніе этого бытія. Точно такъ и тогда, когда мы говоримъ о знаніи, — дѣло, значитъ, идетъ о знаніи дѣйствительномъ, реальномъ, — а не о пустомъ только представленіи, не о фикціи нашего ума — по тому уже самому, что знаніе имѣетъ объектомъ (предметомъ) бытіе и носитъ въ себѣ это бытіе какъ свое реальное, дѣйствительное содержаніе.

3) Итакъ, — полагать или считать, что можетъ имѣться какое-либо бытіе внѣ знанія — есть заблужденіе, есть мнѣніе поверхностное и эмпирическое; ибо могъ ли бы я знать тогда это бытіе и о немъ говорить? Равно будетъ заблужденіемъ — полагать, что можетъ имѣться знаніе внѣ бытія, — потому что какъ

тогда оно (т.-е. такое знаніе) было бы—знаніемъ? Ибо. какимъ образомъ оно было бы не пустымъ воображеніемъ, а чѣмъ либо другимъ? Напротивъ, эти двѣ вещи, бытіе и знаніе, взаимно проникаются, взаимно проникаютъ другъ друга. Всякое бытіе находится въ области знанія, всякое бытіе доступно знанію и способно быть познаннымъ во всей своей глубинѣ. Всякое знаніе, въ свою очередь, обнимаетъ бытіе и заключаетъ его въ себѣ; всякое знаніе, примитивно само собою и чрезъ самого себя, абсолютно a priori способно познавать истину.

Стало быть, абсолютное единство, этотъ высшій принципъ всякаго разнообразія, всѣхъ антитезъ приведенныхъ къ высшей антитезѣ бытія и сознанія,—не можетъ быть поставлено, не можетъ быть помѣщено—ни въ бытіи, ни въ сознаніи, которое ему (бытію) противопоставлено,—какъ не можетъ быть поставлено—ни въ вещи, ни въ представленіи вещи. Въ первомъ случаѣ—это былъ бы исключительный реализмъ; во второмъ—это былъ бы субъективный идеализмъ—равно исключительный. Высшій принципъ можно поставить не иначе какъ въ принципѣ абсолютной нераздѣльности знанія и бытія,—въ принципѣ, который, въ то же время, есть принципъ ихъ - примитивнаго отличія другъ отъ друга.

4) Въ первомъ изложеніи своей системы 1794 года, которая вообще одна только и извѣстна, Фихте назвалъ этотъ принципъ — безконечнымъ *моимъ я* въ сопоставленіи съ *моимъ я* конечнымъ и раздѣлимымъ, которое мы называли сознаніемъ.

Позднѣе, признавъ, вѣроятно, недоразумѣніе причиняемое такимъ выраженіемъ, онъ совершенно оставилъ послѣднее и далъ упоминаемому принципу наименованіе—чистаго и абсолютнаго знанія или разума. Онъ назвалъ его (этотъ принципъ)—знаніемъ чистымъ по тому, что это не есть знаніе какого либо предмета, но есть начало (принципъ) всякаго положительнаго знанія; и, въ то же время,—принципъ (начало) всякаго реальнаго бытія.

Такимъ образомъ, этотъ принципъ, какъ единство реальнаго и идеальнаго, разсматриваемый съ своей реальной стороны, можетъ быть также хорошо названъ—абсолютнымъ бытіемъ. Мы такъ понимали его (этотъ принципъ), и подъ таковымъ названіемъ Фихте обозначилъ его въ *Методѣ для достиженія блаженной жизни.* Отсюда выходитъ основная идея этого произведенія Фихте,—идея, которая можетъ быть резюмирована слѣдующимъ образомъ: Одинъ Богъ существуетъ; Ему одному приличествуетъ сказуемое бытіе въ самомъ высшемъ значеніи, то-есть—въ значеніи самого высшаго существованія, существованія неимѣющаго, въ самомъ себѣ, никакой антитезы и состоящаго, въ то же время, началомъ (принципомъ) всѣхъ антитезъ и существованій конечныхъ.

5) Фихте, въ томъ же самомъ трудѣ своемъ, продолжаетъ такъ: Это существо не должно быть соображаемо, мыслимо какъ бытіе мертвое, фиксированное и неподвижное; ибо тогда оно не было бы существомъ абсолютнымъ, а было бы тою объективною вещью, изъ которой догматическая философія дѣлаетъ свое абсолютное,—продуктъ такой

рефлексіи, которая не можетъ подниматься выше сферы конечныхъ понятій. Напротивъ, это существо должно быть соображаемо, мыслимо только лишь какъ — сущимъ жизнью и дѣятельностью. Жизнь же эта, или эта дѣятельность, есть жизнь или дѣятельность абсолютно свободная, довольствующаяся сама собою (довлѣющая сама себѣ): она проявляется безъ препятствія, ибо—чтб можетъ остановить проявленіе Божественной жизни? Жизнь Бога, стало быть, есть, въ то же время, Его блаженство и Его любовь. Послѣднія три понятія, то-есть — жизнь, блаженство и любовь, означаютъ, въ сущности, одно; и человѣческій умъ можетъ обладать въ самомъ себѣ жизнью, счастіемъ и любовью—не иначе какъ поднимаясь къ Богу—ихъ вѣчному источнику,—не иначе, какъ дѣлаясь сопричастнымъ жизни Бога. Но умъ человѣка не въ состояніи достигнуть всего этого иначе, какъ возвышаясь къ мысли и проникая въ міръ идей. „Мысль, говоритъ Фихте:—есть стихія жизни,—стихія жизни дѣйствительной, реальной“.

6) Этимъ, въ тѣхъ же лекціяхъ о методѣ для достиженія блаженной жизни, объясняется другое важное понятіе,—понятіе существованія. Именно потому, что бытіе Бога состоитъ въ жизни и въ любви, именно потому оно и не остается замкнутымъ въ самомъ себѣ: оно проявляется въ существованіи, въ мірѣ антитезъ конечныхъ. На языкѣ болѣе отвлеченномъ, которымъ мы пользовались, эта теза могла бы быть выражена слѣдующимъ образомъ: Богъ не есть только лишь одно общее тождество субъективнаго и объективнаго; Онъ пре-

ломляется (какъ преломляется, напримѣръ, свѣтъ) также въ реальныхъ антитезахъ, существуетъ въ формѣ различій опредѣленныхъ. Этимъ объясняется еще и то — какимъ образомъ основная форма существованія Бога, отличаемая отъ формы существованія существа, не можетъ состоять ни въ чемъ иномъ, какъ въ знаніи или сознаніи. Какъ мы видѣли это выше, въ области знанія всякое объективное бытіе можетъ и должно быть поднимаемо къ знанію и къ сознанію; точно такъ и знаніе истинное и реальное есть не что иное, какъ сознаніе бытія и реальности.

Эта мысль Фихте главнѣйшимъ образомъ развита во второй половинѣ третьей лекціи о методѣ для достиженія блаженной жизни.

Такимъ образомъ становится понятнымъ,—какъ человѣческое сознаніе, какъ оно, потому только, что поднимается выше знанія предметовъ индивидуальныхъ, чувственныхъ, приходитъ къ понятію знанія общаго, то-есть къ наукѣ знанія, къ доктринѣ науки и къ понятію истиннаго бытія или существа.

Стало быть, доктрина науки есть, въ то же время, доктрина существа или Онтологія, и потому понятно, что, показывая въ истинномъ существѣ, то-есть въ Богѣ,—истинный источникъ жизни и счастія для человѣка, она становится доктриною жизни, доктриною счастія, *методой для достиженія блаженной жизни,* и въ этомъ-то именно открывается истинное значеніе прикладной Философіи.

Я надѣюсь, что удерживая связь этихъ мыслей и сравнивая съ нею развитіе, которое Фихте далъ

имъ въ своемъ трудѣ, изучающій не встрѣтитъ уже никакихъ существенныхъ трудностей.

Мнѣ хотѣлось бы также выразить результатъ Философіи Фихте нѣсколькими основными чертами, и чрезъ это объяснить характеръ того вліянія, которое Философія эта имѣла и имѣетъ, въ особенности въ послѣдніе годы, преимущественно на нашу молодежь.

Результатъ этотъ можетъ быть разсматриваемъ съ двухъ точекъ зрѣнія: съ точки зрѣнія теоретической и съ точки зрѣнія практической.

Прежде всего, съ точки зрѣнія теоретической: какая именно часть истины, заключающейся въ этой философіи, должна удержаться твердо, проходя чрезъ всѣ слѣдующія одна за другою системы, и сдѣлаться пріобрѣтеніемъ науки навсегда?

Эта безсмертная часть высказанной Фихте истины есть именно то, что онъ поставилъ, строго точно и на самыхъ широкихъ основаніяхъ, принципъ идеализма, который въ то же время (что, мнѣ кажется, уже выказано мною) есть реализмъ.

Философія Фихте совершенно хорошо доказала,—сначала отрицательнымъ образомъ: что вещей въ самихъ себѣ не имѣется; что міръ внѣшній, посторонній, чуждый сознанію и неоднородный съ сознаніемъ,—существуетъ развѣ только въ рефлексіи, которая себя не понимаетъ и сама себя лишаетъ всякаго значенія—потому именно, что такая рефлексія есть продуктъ неполнаго философскаго развитія. Затѣмъ, Философія Фихте доказала самымъ положительнымъ образомъ: что всякая объективная и реальная вещь не можетъ быть ни-

чѣмъ инымъ, какъ только лишь выраженіемъ абсолютнаго знанія или разума,—ничѣмъ инымъ, какъ самымъ разумомъ объективированнымъ и реализированнымъ, и—что, слѣдовательно, все наше знаніе и вся наша наука не можетъ состоять ни въ чемъ иномъ, какъ во внутреннемъ воспостроеніи, воспроизведеніи творящаго акта, который вмѣстѣ есть и первая мысль и первая реальность, и отъ котораго всѣ вещи произошли....

Если Философію Фихте станутъ разсматривать съ точки зрѣнія практической, то-есть станутъ разсматривать ее (Философію) въ томъ, какъ она представляетъ жизнь съ опредѣленной точки зрѣнія и какъ приглашаетъ съ нею сообразовываться,—то можно оцѣнивать и резюмировать результаты упоминаемой Философіи слѣдующимъ образомъ:

Жизнь чувственная, непосредственная и всѣ интересы, къ ней относящіеся и въ ней имѣющіе свой корень,—съ какимъ бы искусствомъ эгоизмъ, житейское благоразуміе и ловкость ни украшали ихъ наилучшими красками,—вполнѣ пусты, безсодержательны, суть совершенное ничтожество, и не имѣютъ никакой цѣны и никакой реальности въ самихъ себѣ. Поэтому-то чувственная жизнь и усилія, которыхъ она есть начало (принципъ) и цѣль, производятъ въ чувствѣ только лишь непостоянство и волненіе тревожащаго всегда и никогда не насыщаемаго стремленія. Выходитъ это вслѣдствіе внутренняго противорѣчія, необходимо порождаемаго этою видимостью жизни и усилія,—усилія въ средѣ того, что́ есть ничтожество и въ виду того, что тоже есть ничтожество.

Тѣмъ не менѣе чувственный міръ и наша жизнь въ этомъ мірѣ получаютъ значеніе и цѣну, но получаютъ ихъ только тогда, когда становятся ареной и орудіемъ актовъ нравственной свободы. Въ этихъ актахъ только и имѣется реальность, и одни они существуютъ въ истинномъ или въ философскомъ смыслѣ слова *существовать*.

Да: только тогда, когда *мое я* поднимается въ міръ идей и посвящаетъ ему всю свою свободу и всѣ свои духовныя силы, только тогда оно *(мое я)* пріобрѣтаетъ реальность.

Поднимаясь отъ міра видимаго и отъ жизни видимой къ жизни идеи, оно *(мое я)* становится въ самомъ себѣ настоящимъ и истиннымъ *моимъ я;* ибо *мои я*, до тѣхъ поръ, пока пребываютъ въ обычной сферѣ сенсовъ, существенно схожи между собою, подобны одно другому; нигдѣ въ нихъ не находится собственной индивидуальности.

Только тогда имѣются для нихъ—духовная индивидуальность и различіе однихъ съ другими, когда они поднимутся въ міръ нравственныхъ идей, когда каждое *мое я* будетъ находиться подъ владычествомъ нравственной цѣли, самимъ имъ себѣ поставленной и которой оно *(мое я)* посвящаетъ всю свою жизнь.

Тогда *мои я* становятся личностями, умами индивидуализированными, и въ то же время, — такъ какъ они поднялись выше сферы видимаго и случайнаго, — они и укореняются въ жизни вѣчной.

Они, стало быть, обезпечены въ постоянной пребываемости своей личности, и никакая смерть

не можетъ ихъ постигнуть, хотя земнымъ образомъ они погибаютъ и исчезаютъ.

По всему вышеизложенному, Философія Фихте должна быть разсматриваема какъ система свободы, свободы нравственной, потому что заключаетъ въ себѣ истинный и единственный принципъ жизни".

Въ статьѣ „*Фихте*", помѣщенной въ *Encyclopédie nouvelle*, издававшейся *Леру* и *Рейно* (P. Leroux et S. Reynaud), приводятся слѣдующія слова Фихте (отца):

„Мы не могли бы показать нашему противнику никакого момента, въ которомъ, для усилія *моего я*, не существовало бы реальности независимой внѣ меня; но онъ тоже не могъ бы показать намъ и такой моментъ, въ которомъ это независимое *немое я* не могло бы быть представленымъ *моимъ я* и сдѣланнымъ, такимъ образомъ, зависимымъ отъ *моего я*.

Гдѣ же, стало быть, находится независимое *немое я* нашего противника? Нигдѣ и вездѣ въ одно и то же время. Оно существуетъ только тогда, когда имъ не обладаютъ, и ускользаетъ лишь только его хотятъ схватить.

Вещь въ самой себѣ *есть что-то* для меня; *она должна, слѣдовательно, быть въ моемъ я, и, между тѣмъ, она не должна въ немъ находиться*. Она есть, стало быть, *что-то* противорѣчивое, но *что-то* такое, что должно, однако же, быть помѣщено въ сути нашей Философіи—какъ объектъ (предметъ)

идеи необходимой, и что (хотя этого и не сознавали ясно, какъ равно не сознавали и находящагося въ этомъ *что-то* противорѣчія) помѣщалось уже и прежде въ сути всякой Философіи и всѣхъ дѣйствій конечнаго ума.

Это отношеніе вещи *въ самой себѣ* къ *моему я* есть основаніе всего механизма человѣческаго ума и всякаго ума конечнаго. Хотѣть измѣнить это отношеніе, значитъ хотѣть уничтожить всякое сознаніе, а съ нимъ—и всякое существованіе".

Мы приведемъ здѣсь нѣкоторыя мѣста изъ небольшого сочиненія Фихте, написаннаго имъ въ отвѣтъ на обвиненіе въ атеизмѣ и озаглавленнаго: *Appellation an das Publikum* (Аппеляція къ публикѣ).

Приводимыя мѣста могутъ служить заключеніемъ къ первому періоду философской дѣятельности Фихте:

„Система моя имѣетъ ту же конечную цѣль, какую имѣетъ и всякая другая система, а именно имѣетъ цѣлью *разыскать то, что истинно, то, что хорошо или добро.*

Я утверждаю—противъ скептиковъ: что имѣется нѣчто абсолютно истинное и абсолютно доброе; противъ реалистовъ: что внѣшнія вещи суть для насъ лишь на столько, на сколько мы имѣемъ о нихъ сознаніе.

Я утверждаю (и это есть существенность моей системы):—что чрезъ основныя и примитивныя расположенія человѣческой натуры предопредѣлена человѣку манера мыслить,—манера, которая, правда, не реализируется во всякомъ индивидуумѣ, но до-

пущеніе которой можно требовать отъ каждаго; что имѣется нѣчто такое, что ограничиваетъ свободный полетъ мысли, что ее останавливаетъ и обязываетъ. Сознаніе моего нравственнаго предназначенія, это оно именно ставитъ предѣлы полету разсужденія или умозаключенія; оно останавливаетъ умъ потому, что обязываетъ волю. Чрезъ это именно мысль становится познаніемъ, и несомнѣнность распространяется во всей области сознанія.....

Да, по сознанію долга, именно долга для самого долга, человѣкъ поднимается до идеи порядка высшаго, лучшаго, непогибающаго. Чрезъ это открывается для насъ новый міръ, существованіе независимое отъ природы; чрезъ это мы состоимъ членами серіи существъ міра недоступнаго сенсамъ...

Система моя показываетъ, что цѣль, къ которой мы должны непрестанно стремиться, это именно— дѣлать разумъ, разумное существо, абсолютно свободнымъ и независимымъ отъ всего того, что не есть разумъ. Эта конечная цѣль импозирована намъ абсолютнымъ образомъ. Непогрѣшительный голосъ совѣсти не преминетъ научить насъ тому, что́ для этого надлежитъ дѣлать..... Абсолютная свобода разума есть то, что образуетъ истинное благополучіе *(die Seligkeit)*. Это благополучіе, къ которому я необходимо стремлюсь, не есть состояніе наслажденія, но есть состояніе достоинства, достоинства мнѣ принадлежащаго.... Я не могу не допускать того, что имѣется порядокъ постоянный (прочно установленный), что имѣется міръ нравственный, противостоящій міру чувственному,—міръ, въ которомъ нравственная чистота есть благополучіе.

Вѣра въ порядокъ нравственный, недоступный сенсамъ, въ порядокъ Божественный,—есть существенность религіи.

Нравственность и Религія абсолютно тождественны; чрезъ ту и другую мы поднимаемся къ идеѣ міра недоступнаго сенсамъ; первая (Нравственность) поднимаетъ насъ къ нему—дѣйствіемъ; вторая (Религія)—вѣрою...

Религія безъ нравственности есть заблужденіе; нравственность же безъ религіи хотя и можетъ образовать жизнь безукоризненную, но не произведетъ любви къ добру,—любви къ нему потому только, что оно добро....

Будетъ напрасною несообразностью говорить, что даже и тогда, когда люди отчаяваются въ Богѣ и въ безсмертіи души, имъ (людямъ) все-таки надлежитъ выполнять свой долгъ: будетъ несообразностью говорить это потому, что тотъ, кто понялъ голосъ долга, не можетъ не познать Бога, и сопричастенъ уже вѣчной и блаженной жизни. Вѣра въ Бога и въ безсмертіе души основывается на нравственности.

Міръ нравственный, міръ высшій, недоступный сенсамъ, далеко отъ того, чтобы быть сомнительнымъ, одинъ несомнѣненъ и несомнѣненъ абсолютно. Міръ чувственный есть только его отраженіе, есть его, такъ-сказать, эхо.

Человѣкъ истинно религіозный воодушевленъ только однимъ желаніемъ, — желаніемъ, которое имѣетъ предметомъ благополучіе всѣхъ разумныхъ существъ. *Да пріидетъ царствіе Твое!* есть его молитва. Онъ знаетъ только одно средство, могущее

пріуготовить, осуществить пришествіе этого царства. Средство это—повиноваться во всемъ, не соображая какимъ либо другимъ образомъ своихъ дѣйствій, голосу совѣсти: *Исполнять свой долгъ—значитъ повиноваться волѣ Бога*".

Заключимъ нашу рѣчь о Фихте нѣсколькими строками, написанными *Вильмомъ (Willm)* въ IV части его *Исторіи Германской философіи*. Вотъ эти строки: „Два главнѣйшія дѣла философскаго труда Фихте, это,—вопервыхъ,—его героическій идеализмъ, а, затѣмъ—нравственное ученіе, все преисполненное духомъ самопожертвованія и самоотверженія.

Странная вещь! Ни одинъ философъ не настаивалъ болѣе Фихте на самодержавіи *моего я*, на неприкосновенности свободы, на абсолютномъ правѣ личности; никто краснорѣчивѣе его не устанавливалъ личное достоинство человѣка, а, между тѣмъ, въ то же время, никакой моралистъ не двинулъ далѣе Фихте уваженіе къ долгу, и не заповѣдывалъ, энергичнѣе его, полнѣйшаго самопожертвованія..... И если казалось, что въ теченіи нѣкотораго времени нравственный порядокъ былъ его Богомъ, то, тѣмъ не менѣе, Фихте доказалъ, что готовъ всѣмъ жертвовать предмету своего поклоненія".

Замѣтка составителя книги.

Вильмъ какъ-бы находитъ страннымъ, что Фихте, не смотря на то, что настаиваетъ на самодержа-

віи *моего я*, на неприкосновенности свободы и на абсолютномъ правѣ личности,—болѣе и далѣе чѣмъ кто либо изъ другихъ философовъ двинулъ впередъ уваженіе къ долгу и заповѣданіе самоотверженія и самопожертвованія.

Сообразивъ все, что́ было сказано въ этой книгѣ о Фихте, читатель вѣроятно согласится съ нами, что такой результатъ,—результатъ, который кажется какъ-бы неожиданнымъ для Вильма,—естественно вытекаетъ изъ духа ученія Фихте.

Фихте во многихъ мѣстахъ говоритъ о возможности достиженія безсмертія: самопроизвольное же употребленіе человѣкомъ своей нравственной свободы, своего абсолютнаго права личности—на дѣло самоотверженія и самопожертвованія,—высокій философъ справедливо считаетъ проводникомъ къ безсмертію и—проводникомъ несомнительнымъ.

О ШЕЛЛИНГѢ.

Мы заявляли выше, что въ нашей книгѣ мы хотѣли ознакомить читателей съ философіей Фридриха-Гейнриха Якоби, въ томъ видѣ, въ какомъ она проявилась въ оппозиціи его Спинозѣ, Канту и Фихте.

Мы говорили въ началѣ перваго тома о Спинозѣ, и старались познакомить (на сколько могли это сдѣлать) съ ученіями Канта и Фихте (отца)—тѣхъ изъ нашихъ читателей, которые съ ними незнакомы.

Но философія Якоби проявилась также (какъ мы увидимъ это ниже въ изложеніи философіи Якоби) и въ полемикѣ противъ пантеизма Шеллинга.

Поэтому мы полагаемъ необходимымъ дать хотя нѣкоторое понятіе о коренной идеѣ философіи Шеллинга—тѣмъ изъ читателей, которымъ только знакомо его имя.

Съ этою цѣлью мы даемъ здѣсь резюме и заключенія Вильма (изъ его Исторіи Германской Философіи) касательно Философіи Шеллинга. Заключенія эти мы помѣщаемъ потому, что полагаемъ, что они могутъ служить для уясненія коренной мысли системы.

Нѣкоторыя свѣдѣнія о Шеллингѣ.

Фридрихъ-Вильгельмъ-Іосифъ Шеллингъ родился въ Леонбергѣ (Léonberg), въ Виртембергскомъ королевствѣ, 27 января 1775 года.

Изучая теологію въ Тюбингенѣ онъ подружился съ сотоварищемъ по университету—Гегелемъ.

Дружба эта продолжалась многіе годы, но, въ концѣ-концовъ, не устояла при столкновеніи между собою двухъ философскихъ дѣятельностей.

Шеллингъ продолжалъ свое высшее образованіе въ Лейпцигѣ и въ Іенѣ, гдѣ прежде слушалъ лекціи Фихте (отца), а потомъ замѣстилъ его какъ профессора. Молодой профессоръ, не смотря на свои ранніе годы, имѣлъ громадный успѣхъ. Другъ его, Гегель, пріѣхалъ къ нему въ Іену, и время его дружеской связи съ Шеллингомъ, въ началѣ настоящаго вѣка, было одной изъ самыхъ интереснѣйшихъ эпохъ въ исторіи Германской философіи.

Въ 1802 году Шеллингъ получилъ степень доктора медицины, а въ слѣдующемъ году оставилъ Іену—главный центръ протестантской мысли,—для католическаго университета въ Вюрцбургѣ.

Въ 1807 году онъ былъ сдѣланъ членомъ Академіи наукъ въ Мюнхенѣ, а позднѣе непремѣннымъ секретаремъ Академіи искусствъ.

Въ 1820 году Шеллингъ удалился въ Эрлангенъ и принялъ патентъ на дворянство отъ Короля Баварскаго. Когда въ Мюнхенѣ былъ учрежденъ университетъ, Шеллингъ былъ приглашенъ занять въ немъ каѳедру профессора.

Нѣсколько позднѣе онъ получилъ кавалерскій орденъ Почетнаго Легіона и былъ сдѣланъ иностраннымъ общникомъ французской Академіи нравственныхъ и политическихъ наукъ. Затѣмъ, съ 1841 года онъ былъ профессоромъ въ Берлинѣ.

Шеллингъ началъ писать будучи еще очень молодымъ человѣкомъ, а бросилъ перо на сорокалѣтнемъ возрастѣ. Съ 1815 года, до времени приглашенія его въ Берлинъ, онъ только одинъ разъ прервалъ долгое молчаніе—небольшимъ сочиненіемъ, неимѣющимъ большого значенія.

Шеллингъ, — какъ выразился о немъ Гегель,— учился такъ-сказать на глазахъ публики. Затѣмъ, онъ какъ-бы заперся въ самомъ себѣ, и оставилъ поле свободнымъ для своего счастливаго соперника. Взяться снова за перо онъ рѣшился уже послѣ смерти Гегеля, и только съ 1841 года сталъ знакомить публику съ частью своей новой системы, которая, подъ названіемъ *Позитивной Философіи*, должна была дополнить его философскую дѣятельность.

Шеллингъ умеръ въ Рагацѣ (въ Швейцаріи), въ 1854 году, въ глубокой старости.

Резюме Философіи Шеллинга перваго періода его философской дѣятельности, и заключенія Вильма.

Настоящая Философія Шеллинга,— та Философія, о которой мы будемъ говорить здѣсь, — исторически имѣетъ мѣсто между Фихте и Гегелемъ.

Эту-то именно Философію Шеллингъ излагалъ подъ различными формами въ сочиненіяхъ, публиковавшихся съ начала нашего столѣтія до 1815 года,—то-есть отъ времени политическаго упадка Германіи до ея освобожденія. Онъ никогда не формулировалъ этой Философіи вполнѣ, но постоянно переправлялъ и пополнялъ ее отрывочными прибавленіями.

Мы ограничимся здѣсь охарактеризованіемъ Философіи Шеллинга самымъ общимъ образомъ и сдѣлаемъ оцѣнку ея методы, направленія, господствующей мысли и главнѣйшихъ результатовъ.

Точка отправленія этой Философіи есть тождество субъекта и объекта, *моего я* и *не-моего я*, міра идеальнаго и міра реальнаго,—тождество, которое Фихте представилъ только какъ идеалъ,—идеалъ, реализированіе котораго, дѣятельность *моего я* должна безпредѣльно преслѣдовать.

Фихте давалъ идеямъ только субъективное значеніе; Шеллингъ же приписывалъ имъ значеніе совершенно объективное и отождествлялъ съ ними и вещи.

По мнѣнію его, разумъ—единъ, и разумъ человѣческій тождественъ съ Божественною интеллигентностью.

Божественная интеллигентность есть интеллигентность творящая; идеи ея реализируются уже потому самому, что мыслятся; вещи суть ихъ отраженіе, копія, феноменальное выраженіе. Интеллигентность человѣческая мыслитъ (соображаетъ) однимъ своимъ движеніемъ эти самыя идеи, и мысль ея (т.-е. мысль человѣческой интеллигентности) есть вѣрное подражаніе,

воспроизведеніе божественной діалектики, которая произвела вселенную.

Такимъ образомъ, существуетъ предустановленная гармонія между нашими идеями и вещами, между міромъ идеальнымъ, который самопроизвольно производится въ насъ, и міромъ дѣйствительнымъ, реальнымъ: это суть двѣ тождественныя копіи одной и той же модели, одного и того же образца.

Умственнымъ усмотрѣніемъ или воззрѣніемъ (intuition intellectuelle), посредствомъ котораго умъ становится, нѣкоторымъ образомъ, зрителемъ той логической работы, коей самъ онъ есть и арена, и дѣятель, философъ даетъ себѣ сознаніе движенія мысли — изображеніе созиданія: философія, такимъ образомъ, есть свободное воспроизведеніе творящей мысли. Истинная философская метода не будетъ, значитъ, эта обыденная рефлексія, которая, принимая вещи за дѣйствительныя существованія или бытія независимыя отъ субъекта, разсматриваетъ ихъ отдѣльно и разыскиваетъ ихъ натуру и условіе; метода Шеллинга есть само *построеніе* (construction), само *произвожденіе*. Вещь объяснена уже потому, что она произведена въ свой моментъ, въ свое время и въ своемъ мѣстѣ. Рефлексія, вспомоществуемая воображеніемъ, —говоритъ Шеллингъ,— схватываетъ предметы уединенными, изолированными, подъ условіемъ времени и пространства; она входитъ въ дѣло *абстракціею,* отвлеченіемъ, и не видитъ существъ въ ихъ всеобщности, въ ихъ цѣлостности.

Кантъ, какъ мы видѣли, соображалъ умственное усмотрѣніе или умственное воззрѣніе (intuition

intellectuelle) возможнымъ только въ *Разсудкѣ-Архитипѣ (entendement archétype)*, то-есть въ Богѣ. Шеллингъ, уподобляя или приравнивая умъ человѣка Божественной интеллигентности, имѣлъ смѣлость приписывать это умственное усмотрѣніе человѣческому разуму, и сдѣлать его органомъ философіи.

„Сознаніе самого себя,— говоритъ онъ въ *Системѣ Трансцендентальнаго Идеализма,*—есть абсолютный актъ, которымъ все поставлено для *моего я,*—актъ примитивный, абсолютно свободный, и, между тѣмъ, абсолютно необходимый. Свободною имитаціею, свободнымъ подражаніемъ этому акту начинается всякая философія, и философскій талантъ состоитъ въ томъ, чтобы давать себѣ сознаніе необходимости всѣхъ актовъ абсолютнаго синтеза. Философія есть не что иное, какъ свободное и рефлексированное (обмысленное) воспроизведеніе ряда (серіи) примитивныхъ актовъ, составляющихъ дѣятельное развитіе (эволюцію) единственнаго акта, акта самосознанія“.

Философія, по мнѣнію Шеллинга, видитъ въ вещахъ только то, чрезъ чтб. онѣ выражаютъ *абсолютный разумъ*, который есть полное, совершенное *безразличіе* субъективнаго и объективнаго. Она, то-есть философія, породилась отъ потребности возстановить мыслью примитивное единство субъекта и объекта, подняться къ абсолютному единству, обнять всеобщность, схватить всеобъемлющее, и, въ этой всеобщности, видѣть каждую вещь на своемъ мѣстѣ и въ свой моментъ.

Въ другомъ мѣстѣ, Шеллингъ представляетъ

сотвореніе вселенной или дѣятельное развитіе (эволюцію) абсолютнаго—какъ *актъ вѣчнаго познанія*, а философію—какъ свободное воспроизведеніе, въ рефлексивномъ сознаніи, этого акта познанія.

Таковы, вмѣстѣ, и реальный принципъ системы, и принципъ методы, ибо абсолютное познаніе и *абсолютное* тождественны.

Точно такъ, какъ всѣ вещи порождены актомъ, которымъ абсолютный разумъ даетъ себѣ познаніе самого себя, такъ точно и философія состоитъ въ воспроизведеніи этого акта *умственнымъ усмотрѣніемъ*. Это умственное усмотрѣніе, состоящее органомъ философіи, есть почти то же, что и то умственне усмотрѣніе, о которомъ говоритъ Спиноза.

*Идея абсолютнаго**) *есть Идея всѣхъ идей*, единственный предметъ философіи. Въ этой *Идеѣ* философія видитъ все интеллектуальнымъ образомъ, или, какъ говоритъ Спиноза — *sub specie aeternitatis*. Здѣсь показать вещь—значитъ ее *построить*. *Построеніе* заключается въ томъ, чтобы показывать все въ абсолютномъ: это есть единственное и истинное доказываніе, единственная истинная демонстрація.

Въ построеніи частное представлено подъ его абсолютной формой,—представлено возвращеннымъ или приведеннымъ къ вѣчной, соотвѣтствующей ей идеѣ; это есть умозаключеніе, которое заключаетъ отъ формы къ существенности, отъ идеи къ вещи, и которое опирается на принципѣ ихъ примитивнаго, первоначальнаго тождества,—такимъ образомъ,

*) *Идея* абсолютнаго, а не идея объ абсолютномъ.

что съ абсолютнымъ тождествомъ вещи и ея идеи непосредственно доказана уже и ея абсолютная реальность.

Такъ какъ вся вселенная есть развитіе абсолютнаго, абсолютнаго тождественнаго, *Идеи* вѣчной, *Идеи идей*, то для того, чтобы объяснить вещь, достаточно означить ея мѣсто или ступень въ этомъ дѣятельномъ развитіи, въ этой эволюціи, указать—какой идеѣ, какому моменту всеобщаго дѣятельнаго развитія или всеобщей эволюціи, эта вещь соотвѣтствуетъ. Вотъ это-то и значитъ—ее *построить*.

А такъ какъ разумъ и самъ есть выраженіе абсолютнаго, то изъ этого слѣдуетъ, что для того, чтобы все построить, все объяснить, достаточно умственнаго усмотрѣнія, наблюденія надъ самимъ собою въ работѣ мысли, въ развитіи сознанія. Это есть нѣчто въ родѣ откровенія, глубокаго внутренняго опыта, теозофіи (theosophie); это есть усиліе спекулативнаго воображенія воспроизвести поэму творенія,—поэму, которой неизмѣняемымъ и подлиннымъ документомъ есть разумъ каждаго. Тотъ, кто не можетъ подняться до этого умственнаго усмотрѣнія (нѣчто въ родѣ философскаго экстаза), не способенъ философствовать, и только та философія есть философія истинная, которая основана на умственномъ усмотрѣніи и на предполагаемомъ имъ принципѣ. Точно такъ, какъ имѣется поэтическій энтузіазмъ, имѣется и спекулативная восторженность, геніальность, и философія есть самая великолѣпная, самая возвышеннѣйшая изъ поэмъ.

Шеллингъ различнымъ образомъ опредѣлялъ *аб-*

солютное. Это, первоначально, есть тождество субъективнаго и объективнаго, потомъ—тождество реальнаго и идеальнаго, мысли и бытія, возможности и реальности, общаго и частнаго, конечнаго и безконечнаго, существенности и формы, души и тѣла.

Все, въ томъ, что касается существенности, есть само абсолютное тождество, а въ томъ, что касается формы, есть познаніе этого тождества: отсюда происходитъ наименованіе *Философія тождества* или доктрина *Все-Единаго* или *Единаго Цѣлаго (La doctrine du Tout-Un, die Alleinslehre),*— наименованіе, которое часто давали системѣ, о которой мы говоримъ. Тождественное абсолютное *не* есть *причина-начало* вселенной, но есть—сама вселенная; эта послѣдняя совѣчна съ нимъ, и оно открывается, отыскивается, въ каждой части все-цѣлаго: все находится присущностно во всемъ (въ цѣломъ); все — есть вѣчная метаморфоза, вѣчное превращеніе основнаго типа присутствующаго вездѣ.

Сначала философія абсолютнаго раздѣлялась на двѣ части: *Трансцендентальный Идеализмъ* и *Философія природы;* позднѣе, все это получило общее названіе Философіи природы (натуръ-философіи) или Абсолютнаго идеализма. Абсолютный идеализмъ, такимъ образомъ, заключалъ въ себѣ идеализмъ *относительный* (relatif) или философію міра идеальнаго, міра разсматриваемаго съ идеальной стороны, и философію собственно природы, философію міра видимаго или міра разсматриваемаго со стороны реальной, дѣйствительной.

Ступени тождественнаго развитія ума и природы называются *силами* (puissances), и эти силы,—параллельныя и тождественныя въ обѣихъ системахъ,—абсолютно современны: каждая изъ нихъ, сверхъ того, есть относительная всеобщность (цѣлостность), потому что въ каждой присутствуетъ всеобщность абсолютная.

Трансцендентальная философія и философія природы—какъ тождественное выраженіе—первая—міра идеальнаго, а вторая—міра чувственнаго, выражаютъ два параллельные ряда, развивающіеся, каждый, тремя *силами*.

Точно такъ, какъ міръ реальный есть Божественное знаніе или внѣшнее проявленіе (манифестація во внѣ) познанія, которое Богъ даетъ себѣ умственнымъ усмотрѣніемъ самого себя, созерцаніемъ самого себя, движеніемъ своей мысли,—такъ точно философія есть знаніе этого Божественнаго знанія, познаніе этого познанія. Она (философія) есть идеализмъ въ томъ, въ чемъ она представляетъ міръ идеальный, и есть реализмъ, какъ выраженіе міра реальнаго. Но, такъ какъ чувственный міръ есть не что иное какъ несовершенное изображеніе міра недоступнаго сенсамъ, есть не что иное какъ реальность заимствованная безъ собственной реальности, то и философія, вся вполнѣ, есть идеализмъ, идеализмъ абсолютный.

Кромѣ міра идеальнаго, такого міра, каковымъ онъ существуетъ въ Богѣ и каковымъ открывается для умственнаго усмотрѣнія въ человѣческомъ разумѣ,—кромѣ этого міра и кромѣ міра видимаго или природы—выраженія конечнаго, но, однако, тожде-

ственнаго съміромъ недоступнымъ сенсамъ,—имѣется еще другая природа, другой міръ, міръ исторіи, составляющій продуктъ нравственной дѣятельности, который есть не что иное какъ другой видъ нагляднаго представленія,—наглядное представленіе дѣятельное,—конечная цѣль котораго есть возвращеніе потерявшихся идей къ Богу, возстановленіе всѣхъ вещей въ состояніе единства, возстановленіе всеобщее, универсальное.

Одна и та же причина, одна и та же дѣятельность производитъ и міръ реальный, и міръ идеальный, производитъ первый—безсознательно, второй—сознательно; и тотъ же самый умъ, который проявляется въ природѣ, проявляется и въ исторіи, чрезъ которую Богъ, такъ сказать, реализируется и возвращается къ самому себѣ съ полнымъ и яснымъ сознаніемъ самого себя. Такимъ образомъ, Богъ находится вездѣ,—въ умѣ, въ природѣ, въ исторіи; для всего, для цѣлаго, имѣется абсолютное единство сущности и единство дѣйствія.

Система Шеллинга, очевидно, есть система пантеистическая. Вопросъ только въ томъ, чтобы узнать—въ какомъ смыслѣ она есть система пантеистическая и въ какой мѣрѣ критическія осужденія пантеизма вообще относятся къ пантеизму Шеллинга.

Пантеизмъ Спинозы былъ порожденъ восточными преданіями, соединившимися съ преувеличеніемъ Картезіанизма и съ логическимъ требованіемъ приводить все къ единому принципу. Фихте пришелъ къ своему пантеизму, представляющему родъ опрокинутаго Спинозизма, вслѣдствіе желанія установить критическій идеализмъ на бо-

лѣе прочномъ основаніи, и вслѣдствіе принятыхъ имъ началъ (правилъ) касательно свойствъ науки и способности познаванія. Шеллингъ, вскормленный, но неудовлетворенный доктринами Канта и Фихте, втайнѣ предпочиталъ имъ обоимъ неоплатоническія идеи, возобновленныя философомъ Бруно (Bruno) и болѣе сходственныя съ его (Шеллинга) геніемъ. Мыслитель болѣе смѣлый, чѣмъ глубокій, преисполненный, однако, знанія—и богатый воображеніемъ, Шеллингъ, будучи болѣе поэтомъ, чѣмъ философомъ, присвоилъ разуму—по предположенію и самопроизвольнымъ рѣшеніемъ—верховный авторитетъ и способность познавать все, или, скорѣе, присвоилъ разуму присущностное обладаніе вѣчной и абсолютной истиной. Заключая отъ логическаго требованія единства знанія—къ реальному и объективному единству вещей, онъ воздвигнулъ принципомъ (началомъ) не только единство всего, но еще и тождество познанія и реальности, нагляднаго представленія и соотвѣтствующаго ему предмета, мысли и бытія. Онъ не удовольствовался тѣмъ, чтобы говорить: со Спинозой, что *все есть единое и что это единое есть Богъ съ двумя аттрибутами—мыслью и матеріею;*—съ Фихте, что *знаніе едино, что оно основано на единомъ принципѣ (началѣ), а именно—на примитивномъ актѣ моего я;*—съ Якоби, что *имѣется гармонія между постоянными проявленіями разума и природою вещей.* Онъ не удовольствовался всѣмъ этимъ, но провозгласилъ, — для того, чтобы лучше обезпечить несомнѣнность сужденія,—*тождество акта сознанія съ Твореніемъ*, мысли—со вселенною,—объя-

вляя притомъ, что принципъ (начало) знанія есть тоже и принципъ существованія, и дѣлая изъ сознанія этой идеализаціи, посредствомъ умственнаго усмотрѣнія, конечную цѣль, условіе и существенность всякой философіи.

Приравнивая, съ перваго же приступа, человѣческій умъ Божественной интеллигентности,—интеллигентности, идеи которой необходимо реализуются и совершенно тождественны съ вещами составляющими выраженія идей,—Шеллингъ, вмѣсто того, чтобы разыскивать—что́ такое есть разумъ, чѣмъ именно можетъ онъ быть (разумъ можетъ разбирать свое значеніе и свое свойство, не сомнѣваясь въ своей авторитетности),—смѣло, рѣшительно опредѣляетъ его по логическому идеалу составленному имъ (Шеллингомъ) себѣ о знаніи, котораго,—какъ предполагаетъ онъ (Шеллингъ) по вдохновенію,—разумъ есть непогрѣшимое орудіе и полное хранилище.

Дѣло нейдетъ только о врожденныхъ идеяхъ, или объ идеяхъ, составляющихся самопроизвольно вслѣдствіе развитія интеллигентности, чувствъ и раціональныхъ убѣжденій, объ идеяхъ, которыя суть выраженіе божественныхъ зачатковъ, заложенныхъ въ глубинѣ души, — того сокровища истины, хранящагося въ нашей разумной природѣ, которое мысль, оплодотворяемая жизнью и опытомъ, должна выводить на свѣтъ: разумъ есть нѣчто бо́льшее, чѣмъ все это, есть нѣчто безконечно бо́льшее. „Разумъ,—говоритъ Шеллингъ:—*единъ*, и степеней интеллигентности не имѣется. Онъ (разумъ) не можетъ утверждать ничего относительнаго

или конечнаго, не можетъ утверждать никакого различія между вещами. *Утвержденіе единства и всеобщности (полности) есть именно его существенность, сама его существенность.* Разумъ не есть органъ или способность, которой мы обладаемъ: *онъ самъ обладаетъ нами, самъ властвуетъ надъ нами. Онъ есть знаніе Божіе,* и познаніе его (т.-е. познаніе разумомъ) есть познаніе безконечное, познаніе, которое Богъ имѣетъ о самомъ себѣ въ вѣчномъ утвержденіи самого себя. Разумъ, стало быть, есть самъ Богъ. Онъ (разумъ) не только-что имѣетъ идею Бога, а самъ есть эта идея".

Такимъ образомъ, въ системѣ Шеллинга, разумъ сдѣланъ Богомъ. Богъ и міръ отождествлены съ разумомъ. Вселенная есть божественное знаніе реализированное, и разумъ въ самомъ себѣ есть само божественное знаніе.

На чемъ же основывается таковое отважное притязаніе? Основывается оно на *иллюзіи*, на *паралогизмѣ*, на *преувеличеніи*, на смѣлой *гипотезѣ*.

Прежде всего, оно основывается на *иллюзіи*, происходящей оттого, что потребность разсудка смѣшиваютъ съ закономъ разума. Въ самомъ дѣлѣ, это утвержденіе абсолютныхъ единства и всеобщности, которое провозглашаютъ какъ существенность разума, есть не что иное, какъ потребность логическаго обобщенія, простираемая до крайности и которую хотятъ считать дѣйствительнымъ, реальнымъ закономъ разума и вещей. По тому, что разсудокъ имѣетъ обыкновеніе обобщать идеи и приводить ихъ къ возможно большему высшему единству, отвлекая всѣ различія и всякую отдѣльную,

особенную, специфическую реальность;—по тому, что, восходя отъ настоящихъ явленій къ ихъ ближайшимъ причинамъ, а отъ послѣднихъ къ причинамъ болѣе отдаленнымъ, умозаключеніе не можетъ остановиться иначе, какъ на высшемъ абсолютномъ принципѣ;—по тому, затѣмъ, что, раздѣляя логически эту идею (которую ложно разсматриваютъ какъ самую реальную и самую конкретную идею, тогда какъ она есть не болѣе какъ самая общая идея) и нисходя отъ этого высшаго принципа къ его послѣдствіямъ, увѣряютъ, что все содержится въ этой идеѣ (точно такъ, какъ части содержатся въ реальномъ цѣломъ) и въ этомъ первомъ принципѣ (точно такъ, какъ растеніе присущностно содержится въ своемъ зародышѣ),...—изъ всего этого заключаютъ, что идея эта есть всеобщность, полность вещей (между тѣмъ какъ она произведена самими послѣдними и представляетъ только ихъ самый общій характеръ), и что логическій высшій принципъ этотъ есть реальная причина всѣхъ могущихъ быть выведенными изъ него послѣдствій (тогда какъ онъ есть не что иное, какъ ихъ логическая причина и логическое объясненіе).

Абсолютное тождественное Шеллинга, точно такъ какъ абсолютное единство *Плотена* (Plotin), есть бытіе умозрительное, умственное (бытіе въ умѣ), есть продуктъ логическій, который совершенно ошибочно ставится на мѣсто существа примитивнаго, первоначальнаго, на мѣсто *ens realissimum* схоластиковъ — источника всякаго существованія, присущностной совокупности всѣхъ возможныхъ опредѣленій, но, въ дѣйствительности, еще неопре-

дѣленной; это (т.-е. абсолютно тождественное Шеллинга) есть абсолютное неопредѣленное, бытіе безъ реальныхъ аттрибутовъ, настоящее, истинное, не-бытіе.

Это есть *паралогизмъ* (какъ сказалъ бы Кантъ) есть ошибочное, ложное заключеніе, основанное на смѣшеніи общаго логическаго съ всеобщимъ или универсальнымъ, на смѣшеніи единства логическаго съ единствомъ реальнымъ, высшаго принципа познанія съ верховнымъ принципомъ (началомъ) вещей.

Система Шеллинга опирается, затѣмъ, на *преувеличеніи* или, скорѣе, на искаженіи истиннаго принципа предполагаемаго всякой положительною философіею,—принципа предустановленной гармоніи между разумомъ и природою, или—авторитета разума какъ естества интеллигентнаго, служившаго основаніемъ раціонализму *Платона*, точно такъ какъ и раціонализму *Якоби*.

Изъ этого вѣрованія въ разумную натуру человѣка, разсматриваемую какъ натуру отмѣченную печатью Божественной интеллигентности, вовсе не выходитъ еще ея (разумной натуры человѣка) абсолютнаго тождества съ этою интеллигентностью, съ разсудкомъ—архитипомъ,—точно такъ, какъ не выходитъ и совершеннаго единства или тождества собственныхъ ея (разумной натуры человѣка) продуктовъ съ существующими вещами. Авторитетъ разума, дѣйствуя правозаконно и проявляясь съ постоянствомъ и ясностью, не влечетъ за собою абсолютнаго его самодержавія, и если дозволено, если необходимо приписывать реальность его законамъ и его воззрѣніямъ, то изъ этого не

слѣдуетъ еще, что раціональное познаніе, въ своихъ настоящихъ дѣйствительныхъ условіяхъ, могло бы обнять всю истину, обнять ее именно таковою, каковою видитъ ее самъ Богъ. Еще менѣе того—логическіе пріемы, посредствомъ которыхъ человѣческій разумъ приходитъ къ познанію, могутъ быть разсматриваемы какъ необходимые для всякой интеллигентности. Богъ не разсуждаетъ, не умозаключаетъ; Онъ видитъ; и тщетно умственное усмотрѣніе Шеллинга старается сравняться съ Божественнымъ воззрѣніемъ: умственное воззрѣніе или усмотрѣніе Шеллинга—это есть не что иное какъ иллюзія, ибо то́, что Шеллингъ считаетъ имъ, очевидно есть продуктъ умозаключенія, продуктъ діалектики чисто человѣческой.

Система Шеллинга, наконецъ, опирается на *гипотезѣ*, на гипотезѣ неосновательной и совершенно недостаточной. Система бездоказательно предполагаетъ, что разумъ есть не только способность и органъ истины, но что онъ есть еще и хранилище всякой истины, знаніе Божественное, познаніе безконечное,—тождественное съ познаніемъ, которое Богъ имѣетъ о самомъ себѣ въ вѣчномъ утвержденіи самого себя, чрезъ каковое утвержденіе существуютъ всѣ вещи. На этомъ-то неосновательномъ и слишкомъ уже смѣломъ предположеніи основывается весь *объективный идеализмъ*. Мы видимъ, что упоминаемое предположеніе вовсе не выходитъ изъ правозаконнаго вѣрованія въ авторитетъ разума, и для того, чтобы авторитетъ этотъ могъ удержаться, вовсе не необходимо приравнивать разумъ Богу, и приписывать разуму присущностно

всезнаніе,—знаніе, которое представляетъ тождественно и абсолютно божественный и вѣчный актъ Творенія вселенной.

Такую гипотезу Гегель, по крайней мѣрѣ, старается оправдать при пособіи ученой и многотрудной діалектики; Шеллингъ же провозглашаетъ ее энтузіастическимъ порывомъ —съ перваго же приступа.

Впрочемъ, успѣхъ далеко не оправдалъ горделиваго предположенія. Разумъ, принимаясь за дѣло съ полною вѣрою въ свою Божественность и въ свою безконечную присущностную способность къ развитію, и принимаясь за дѣло для того, чтобы дать себѣ полное сознаніе о своемъ содержаніи, очень далекъ отъ того, чтобы произвести систему тождественную съ системой реальностей. Прилагаемое къ природѣ, умственное усмотрѣніе достигаетъ только того, что *строитъ* общности, но самыя общности эти тоже — или извлечены изъ опыта, или основаны на идеяхъ, возбуждаемыхъ опытомъ и соображенныхъ по аналогіи съ нимъ. Мы далеки отъ того, чтобы отрицать великое значеніе идей системы, отрицать плодотворность и полезность ихъ для естественныхъ наукъ; но должны сказать, что онѣ (идеи эти) недостаточны для созданія мыслью чудесъ вселенной, недостаточны для того, чтобы ввести насъ въ божественное искусство вѣчнаго устроителя міра. Сотвореніе и жизнь остаются, все-таки, непроницаемою тайной.

Мы видимъ также—чѣмъ, въ этой системѣ, становятся индивидуальныя существованія и отношенія вещей, которыя, между тѣмъ, составляютъ дѣй-

ствительно вселенную и образуютъ всю ея красоту и гармонію. Система эта отрицаетъ реальность этихъ отношеній, какъ *не утвержденныхъ* Богомъ; отрицаетъ реальность всѣхъ различій, которыя порождаются, согласно системѣ, только отъ дѣятельнаго развитія (эволюціи) абсолютнаго и стремятся непрерывно въ немъ потеряться. Понятно почему это выходитъ такъ: для того, чтобы придти къ идеѣ абсолютнаго единаго и тождественнаго,—надлежало отвлечь (не принимать въ соображеніе) всѣ различія и всѣ взаимныя отношенія: оттого-то и невозможно ихъ изъ него вывести.

Міръ внутренній, факты совѣсти, отношенія и различенія нравственныя воспроизведены этою философіею не лучше чѣмъ міръ внѣшній. Свобода уничтожена необходимостью развитія и воспроизведенія, и удерживается въ системѣ лишь только по ложному опредѣленію, изъ котораго выходитъ, что растеніе, камень такъ же свободны, какъ и человѣкъ.

Что касается *Исторіи*, то система Шеллинга, построивая ее по идеямъ, извлеченнымъ, впрочемъ, изъ самой же исторіи, успѣваетъ подчинить ее своимъ законамъ, только лишь пожертвовавъ всѣмъ тѣмъ, что составляетъ интересъ той драмы, которая содержаніемъ имѣетъ судьбы человѣчества. Дѣлая изъ исторіи преемственное (сюксессивное) откровеніе абсолютнаго, гдѣ Богъ показывается, сначала, какъ *Судьба*, потомъ какъ *Природа*, и, наконецъ, какъ *Провидѣніе*, — система Шеллинга составляетъ скорѣе исторію Бога, — который въ ней достигаетъ бытія, *становится*,—чѣмъ исторію

человѣчества: это скорѣе смутныя преданія Индійской Миѳологіи, чѣмъ Философія исторіи. Здѣсь вовсе не принимаются въ соображеніе—ни свобода, ни индивидуальность—какія бы они ни были. Точно такъ выходитъ и для *Исторіи Философіи*. Система Шеллинга можетъ объяснять и понимать ее не иначе, какъ давая философіи уже очень узкое опредѣленіе и дозволяя называться Философіей только Идеализму и Пантеизму.

Въ томъ, что касается *искусства*, то философія Шеллинга опредѣляетъ его такимъ образомъ, что идея опредѣленія соотвѣтствуетъ развѣ только одному роду, и исключаетъ все то разнообразіе произведеній, которыя до того понимались подъ названіемъ произведеній искусства.

Такимъ-то образомъ, всѣ болѣе и болѣе подтверждается безсиліе философіи абсолютнаго тождества—воспроизвести реальность, объяснить и *построить* ее, дѣлая изъ всего манифестацію (проявленіе) и какъ-бы прогрессивное реализированіе абсолютнаго или Бога.

По практическимъ результатамъ и послѣдствіямъ своимъ, система эта есть настоящая пантеистическая система, а поэтому и должна подвергаться критикѣ, одинаковой съ критикой пантеизма въ чистомъ смыслѣ слова.

Конечно, есть большое различіе между системой, отождествляющей все съ Богомъ и обожествляющей матерію и системой, поддерживающей постоянную пребываемость Бога во всемъ и вездѣ показывающей его присутствіе. Первая система дѣлаетъ Бога изъ всего, матеріализируетъ и уни-

жаетъ его: это есть пантеизмъ грубый. Вторая система хочетъ видѣть Бога во всемъ, идеализируетъ матерію и славитъ Бога въ ущербъ реальности, исходящей изъ него: это—пантеизмъ Шеллинга. Не всѣ возраженія, поднимавшіяся и поднимающіяся противъ перваго пантеизма, достигаютъ второго, но онѣ поражаютъ его въ томъ, что имѣютъ въ себѣ наиболѣе важнаго и наиболѣе относящагося къ человѣчеству.

Пантеизмъ матеріальный, въ сущности, тождественъ съ атеизмомъ; пантеизмъ же идеалистическій можетъ согласоваться съ самымъ живымъ религіознымъ чувствомъ и съ добродѣтелью самою высокою, хотя онъ и не можетъ основать научнымъ образомъ ни религіи, ни нравственности.

Пантеизмъ грубый,—и да простятъ мнѣ,—говоритъ Вильмъ въ своемъ изложеніи,—слѣдующую цитату, имѣющую характеристическое значеніе,—пантеизмъ матеріальный былъ высказанъ въ одномъ изъ романовъ нашего времени *) въ такихъ выраженіяхъ: „Да, есть Богъ, но не тотъ о которомъ вамъ говорили,... Богъ, наказывающій нарушеніе законовъ, которые людямъ вздумалось сдѣлать... Есть Богъ, который васъ окружаетъ, котораго вы сами составляете часть,—Богъ, который есть все, отъ камня, скрытаго въ нѣдрахъ земли до этого желтѣющаго облачка скользящаго легкимъ туманомъ предъ луной,—Богъ, котораго вы вдыхаете и въ воздухѣ, и въ ароматѣ дуба,—Богъ, который въ одно и то же время есть—и катящіяся воды, и бушующій вѣтеръ,

*) Въ романѣ, вышедшемъ въ 1836 году.

и цвѣтокъ, распускающійся на солнцѣ, и солнце, раскрывающее бутонъ, и пчела, копошащаяся въ чашечкахъ цвѣтовъ.... Этотъ Богъ, случай, природа,—вы не можете его оскорбить. Взгляните вокругъ себя, и все вамъ говоритъ о равнодушіи къ человѣку, и проч.“.

Такой пантеизмъ – въ чемъ же онъ отличается отъ атеизма? Это есть не что иное, какъ возвратъ къ *фетишизму*, къ религіи народовъ самыхъ невѣжественныхъ.

По какому праву, въ самомъ дѣлѣ, если такова была бы истина, могли бы мы презирать дикаго африканца, падающаго ницъ предъ обезьяной, предъ змѣей? Таковой пантеизмъ, какими увлекательными красками ни украшалъ бы онъ себя, все-таки будетъ не что иное, какъ грубая поддѣлка.

Если такова была бы истина, то не было бы, въ сущности, различія между добромъ и зломъ, истиной и заблужденіемъ, жизнью и смертью: все это существовало бы различнымъ только въ воображеніи человѣка.

Различія находились бы только въ мысли; существовали бы они только логическія. Потому самому, что Богъ былъ бы все, онъ былъ ничто. Имѣя милліоны сознаній, онъ былъ бы, въ дѣйствительности, безъ сознанія; раздѣлившись между милліонами личностей, онъ былъ бы безъ личности; различнымъ образомъ интеллигентный, онъ былъ бы безъ интеллигентности.

И пантеизмъ Шеллинга, не смотря на свое идеалистическое направленіе и великолѣпныя выраженія, въ которыхъ онъ изъясняется о Богѣ,

ускользаетъ только частью отъ вышеприведенныхъ возраженій; самыя важныя изъ нихъ сохраняютъ, относительно его, всю свою силу. Это не есть совершенный атеизмъ; и пантеизмъ Шеллинга, какъ и пантеизмъ Спинозы, далекъ отъ того, чтобы уничтожать благочестіе и нравственность; но онъ (пантеизмъ Шеллинга) разсматриваетъ Бога какъ долженствующаго *дѣлаться, становиться* Богомъ.

Онъ (пантеизмъ Шеллинга) сливаетъ Его съ міромъ, и какъ всякій пантеизмъ, отнимаетъ у добродѣтели, равно какъ и у истины, ихъ реальность и основаніе, уничтожая всякую свободу и дѣлая изъ всякой интеллигентности выраженіе божественной жизни и божественной мысли.

Сторонники пантеизма упрекаютъ теизмъ въ большихъ трудностяхъ, оставляемыхъ имъ безъ объясненія, въ противорѣчіяхъ и въ тщетно дѣлаемыхъ усиліяхъ — разрѣшить эти трудности, не прибѣгая къ пантеизму. На это теизмъ можетъ отвѣчать: что онъ не имѣетъ притязанія на всезнаніе; что невозможно ставить ему въ вину — несостоятельность человѣческаго разума для того, чтобы понять Бога въ безконечномъ Его величіи, и недостаточность человѣческой рѣчи — для выраженія того, что не можетъ быть выражено. Пантеистическій же идеализмъ провозглашаетъ, что обладаетъ вѣчной и абсолютной истиной; а потому не можетъ быть извиняемъ въ своихъ непослѣдовательностяхъ, въ своихъ противорѣчіяхъ, и, въ особенности, въ своихъ пропускахъ. Онъ находится въ необходимости — или удовлетворить справедливымъ требованіямъ критики, которая становится на его собственную точку зрѣ-

нія и судитъ его имъ же самимъ и его же собственнымъ закономъ, или же сознать тщету своихъ притязаній и признать себя побѣжденнымъ.

Справедливо будетъ, однако, сказать, что основная идея системы Шеллинга вмѣстѣ грандіозна и проста:

— Вселенная есть выраженіе тождественное божественной мысли, и разумъ человѣческій есть выраженіе тождественное интеллигентности Бога, а слѣдовательно—тождественное и вселенной. Міръ идеальный есть типъ и причина міра видимаго; видимый міръ есть изображеніе, манифестація (проявленіе) міра идеальнаго, а Философія есть знаніе послѣдняго, воспроизведеніе въ умѣ,—знаніе Бога. Искусство есть чувственное воспроизведеніе міра идеальнаго, и дѣятельность артиста есть, въ сущности, дѣятельность сотворившая природу. Философія—это есть *поэма* не фиктивная, не вымышленная, а—поэма, содержаніе которой есть порожденіе вселенной божественною мыслью, — это есть мысль производящая, сознательно и свободно, то, что вѣчная дѣятельность производитъ безсознательно и съ самопроизвольностью необходимой. Философъ и артистъ вдохновляются у одного и того же источника, преслѣдуютъ одну и ту же цѣль; дѣятельности ихъ различны по формѣ, но въ сущности тождественны: это есть та же самая дѣятельность, которая проявляется и въ природѣ: жизнь божественная вездѣ, и вездѣ одна и та же жизнь.—

Но, между тѣмъ, если мы будемъ всматриваться ближе, то увидимъ, что грандіозная идея Шел-

линга представляетъ несостоятельность иллюзіи, иллюзіи исчезающей по мѣрѣ того, какъ ее разсматриваютъ и стараются дать ей болѣе точное выраженіе.—Какая цѣль заключается въ этой тройственной дѣятельности, то-есть—въ дѣятельности природы, искусства и философіи или умственнаго усмотрѣнія? Все это, въ концѣ-концовъ, клонится къ тому, чтобы дать Богу сознаніе самого себя, достигнутъ того—чтобы *сталъ* Богъ.

Выходитъ не то, чтобы человѣческій разумъ, исходящій отъ разума Божественнаго, старался понять самого себя, а чрезъ себя—понять тотъ источникъ, изъ котораго исшелъ; не то, чтобы этотъ человѣческій разумъ жаждалъ совершеннаго знанія, обладаемаго только Богомъ,—нѣтъ: выходитъ, что Богъ научается познавать себя только въ сознаніи человѣка. Конечно, разумъ человѣческій не есть принципъ божественной дѣятельности, вѣчное созерцаніе самого себя, сущность первоначальная и абсолютная, существенность всеобъемлющая, которая производитъ и поддерживаетъ вѣчно міръ и насъ самихъ, равно какъ и разумъ въ насъ находящійся; но, однако, въ насъ именно Божественная дѣятельность эта приходитъ къ сознанію самой себя: это есть одна и та же дѣятельность, которая, какъ геній, дѣйствуетъ безсознательно—въ своемъ самопроизвольномъ развитіи, и сознательно—въ Философіи, которой принципъ (начало) и конечная цѣль суть именно знаніе этого тождества.

Человѣческій разумъ, производящій Бога—не въ томъ, что касается его сущности и не въ томъ, что касается его дѣятельности, но производящій

Его какъ Бога живаго, личнаго, существующаго дѣйствительно и имѣющаго сознаніе о самомъ себѣ,—таково именно послѣднее выраженіе этой Философіи, и привести ее къ этому выраженію,—значитъ, въ одно и то же время, сдѣлать ей наилучшую критику, и предать ее осужденію предъ трибуналомъ философскаго разума, равно какъ и предъ трибуналомъ чувства и простого здраваго смысла.

Философія Шеллинга тотчасъ же пріобрѣла многочисленныхъ учениковъ, изъ которыхъ многіе заслужили своими собственными трудами большую извѣстность. Одни, —какъ Окенъ (Oken), Стеффенсъ (Steffens), Шубертъ (Schubert) — приложили принципы этой Философіи къ естественнымъ наукамъ и къ физіологіи; другіе—къ эстетикѣ, къ миѳологіи, къ исторіи, къ религіи. По своему существенно пантеистическому направленію, Философія Шеллинга, съ одной стороны, была благопріятна мистицизму; съ другой же стороны, она оставляла весьма многаго желать съ точки зрѣнія науки нравственной и религіозной. Этимъ, именно, объясняется то,—какимъ образомъ она могла быть раздѣляема умами, въ высшей степени религіозными и даже католическими какъ, напримѣръ: *Виндишманомъ (Windischmann)*, *Герресомъ (Goerres)*, *Франсуа Баадеромъ* (*François Baader)* — между тѣмъ какъ другіе, напримѣръ—*Блаше* (*Blasche)*, воспользовались ею (Философіею Шеллинга) для того, чтобы проповѣдывать пантеизмъ, самый открытый и самый формальный,—а нѣкоторые, и между прочими—*Эшенмайеръ (Eschenmayer)* и *Вагнеръ (S. S. Wagner)*, отдѣлились отъ нея потому, что религіозная и нравственная совѣсть

ихъ не находила себя удовлетворенною. Наконецъ, были и такіе мыслители, и между ними въ особенности—*Краузе* (Krause) и *Гегель*, которые старались исправить и дополнить Философію Шеллинга болѣе строгою методою. Гегель,—самый знаменитый изъ учениковъ Шеллинга,—признавая систему своего учителя абсолютною и окончательною въ томъ, что касается сущности ея,—поставилъ себѣ задачею — представить эту систему подъ другою формою, по другой методѣ; но чрезъ это самое онъ ввелъ въ нее существенныя измѣненія *).

*) Въ приложеніи III ко второму тому нашего труда помѣщена краткая замѣтка о второмъ періодѣ философской дѣятельности Шеллинга,—съ 1841 года.

ЯКОБИ

(Фридрихъ-Гейнрихъ)

Краткія свѣдѣнія о жизни и о личности Якоби.

Якоби, одинаково замѣчательный и какъ писатель и какъ философъ, былъ главнѣйшимъ органомъ оппозиціи, которая поднялась, во имя раціональнаго реализма, противъ идеализма Канта и Фихте.

Фридрихъ-Гейнрихъ Якоби родился 25 января 1743 года, въ Дюссельдорфѣ, и былъ вторымъ сыномъ богатаго и уважаемаго негоціанта; какъ и всѣ другіе вожди германской философіи, онъ былъ протестантомъ.

Отецъ предпочиталъ ему старшаго сына, Іоганна-Георга, казавшагося болѣе талантливымъ и способнымъ. Іоганнъ-Георгъ Якоби, впослѣдствіи, составилъ себѣ имя — какъ второстепенный лирическій поэтъ.

Молодой *Фридрихъ-Гейнрихъ Якоби*, предназначенный для коммерческаго дѣла, почувствовалъ

очень рано склонность къ мечтанію, къ религіозному созерцанію и также рано сталъ тревожиться философскими сомнѣніями. Онъ разсказываетъ, что началъ безпокоиться о предметахъ другого міра еще бывъ ребенкомъ, и испытывалъ по этому поводу весьма странныя ощущенія. Въ возрастѣ отъ 8 до 9 лѣтъ,—какъ говоритъ онъ,—идея о вѣчности, однажды, овладѣла имъ съ такою силою, что онъ, испустивъ страшный крикъ, упалъ безъ чувствъ. Когда онъ пришелъ въ себя,—эта идея снова возвратилась ему въ голову и преисполнила его ужасомъ. Хотя мысль *о ничто* (néant) и внушала ему ужасъ, но не менѣе пугала его и перспектива безконечнаго продолженія времени.

Мало-по-малу Якоби успѣлъ побѣдить это особаго рода интеллектуальное видѣніе, и отъ 17 до 23 лѣтъ оно его не тревожило. Но при переходѣ отъ юношества къ совершеннолѣтію это видѣніе снова явилось ему и—явилось еще въ болѣе живомъ и ужасающемъ видѣ. На этотъ разъ, однако, молодой Якоби рѣшился взглянуть на предметъ его пугающій прямо въ лицо. Съ этихъ поръ,—говоритъ онъ въ 1787 году,—то же самое видѣніе приходило часто осаждать меня, какъ ни старался я его избѣгать, и я имѣю основаніе думать, что отъ меня зависѣло вызывать его по собственному произволу. Дѣлая это нѣсколько разъ сряду, я, конечно, могъ бы довести себя до смерти.

Для того, чтобы обуздать пытливость мысли, тревожащую его религіозную совѣсть, Якоби еще очень молодымъ вступилъ въ общество піэтистовъ. Такимъ же образомъ, позднѣе, сдѣлавшись уже зрѣ-

лымъ человѣкомъ, онъ искалъ убѣжища у философіи вѣры и чувства для того, чтобы избѣжать сомнѣній и дерзновеній спекуляціи.

Шестнадцати лѣтъ отъ роду онъ былъ помѣщенъ въ одномъ изъ коммерческихъ домовъ Франкфурта. Новыя занятія были совершенно не по его характеру, и онъ сдѣлался вскорѣ смѣшнымъ въ глазахъ дѣловыхъ людей,—смѣшнымъ потому, что отказывался поддаваться нѣкоторымъ тонкостямъ торговаго дѣла, которыя казались ему недозволительными.

Отецъ согласился, чтобы онъ оканчивалъ свое коммерческое образованіе въ Женевѣ. Молодой человѣкъ воспользовался пребываніемъ своимъ въ ученомъ городѣ и предался серьёзнымъ научнымъ занятіямъ.

Якоби провелъ въ Женевѣ три года, которые всегда считалъ самыми счастливыми годами своей жизни. Въ это время онъ сблизился преимущественно съ физикомъ-философомъ Лесажемъ *(Lesage)*, наставленія котораго имѣли на умъ молодого человѣка большое вліяніе.

Въ первые годы своей молодости Якоби совершенно хорошо понималъ только то, что было доступно непосредственно ясному знанію, то, что могло быть приводимо къ фактамъ. Для всего же того, что не могло подлежать чувствамъ, или чего ему не могли указать начала происхожденія, онъ оставался какъ-бы глухъ. Изъ этого окружающіе заключали, что онъ не имѣетъ достаточно способностей, понятливости, и Якоби самъ, наконецъ, сталъ такъ думать о себѣ. Въ Женевѣ

онъ разсказалъ объ этомъ Лесажу. Но Лесажъ доказалъ ему, что то, чего онъ (юный еще тогда Якоби) не могъ никакъ понять и считалъ находящимся выше предѣловъ его пониманія, въ сущности есть не что другое какъ пустыя безсодержательныя слова или заблужденія.

Лесажъ совѣтовалъ юношѣ быть твердымъ и не сходить съ своего пути.

Въ Женевѣ Якоби близко ознакомился съ французскими языкомъ и литературой, въ особенности же преисполнился уваженіемъ къ произведеніямъ Жанъ-Жака Руссо.

Въ 1763 году Якоби долженъ былъ, къ своему сожалѣнію, разстаться съ Женевой. Онъ покинулъ этотъ городъ тѣмъ болѣе неохотно, что отецъ Якоби не только не дозволялъ сыну посвятить себя литературному дѣлу, но намѣревался, по возвращеніи, поручить ему управленіе коммерческимъ дѣломъ въ Дюссельдорфѣ. Самъ же отецъ завелъ фабрику,—фабрику, которая впослѣдствіи привела его въ разореніе.

Здѣсь будетъ умѣстно привести одну черту изъ жизни Якоби,—черту, которая очень хорошо рисуетъ страсть его къ ученымъ занятіямъ. Онъ взялъ съ собою изъ Женевы два сундука, наполненные книгами. Дорогою пришлось ѣхать по Рейну на баркѣ. Во время плаванія случилось такъ, что барка подверглась опасности. Всѣ пассажиры сошли на берегъ. Одинъ Якоби остался на баркѣ, опасаясь потерять свои книги. Замѣнить вскорѣ свои книги новыми для него было невозможно, а жить безъ нихъ онъ не могъ.

Двадцати лѣтъ отъроду Якоби стоялъ уже во главѣ большого коммерческаго дома и былъ женатъ на богатой наслѣдницѣ, Бетти де-Клермонъ *(Betty de Clermont)*. Это была женщина съ рѣдкими достоинствами. Мужа своего она дѣлала вполнѣ счастливымъ въ теченіи двадцати лѣтъ. Якоби, посреди своихъ конторскихъ дѣлъ, не упускалъ серьёзно заниматься литературой и философіей, и съумѣлъ сблизиться съ самыми знаменитыми писателями.

Двое изъ наиболѣе вліятельныхъ лицъ обитаемой имъ страны,—хотя и были противниками другъ другу во всемъ,—возымѣли, однако, къ Якоби одинаковое благорасположеніе и выхлопотали для него у Курфюрста-Палатина значительное мѣсто совѣтника финансовъ въ Герцогствѣ Бергъ и Юлихъ. Якоби отказался тогда отъ своего коммерческаго дѣла и, исполняя съ успѣхомъ обязанности экономиста, могъ уже посвящать болѣе времени наукамъ и подготовлять себя къ вступленію въ ряды литераторовъ своей націи.

Познакомившись, въ эту эпоху (1770 г.), съ Виландомъ, онъ вступилъ съ нимъ въ дружбу полную энтузіазма. То было для Германіи время великихъ литературныхъ связей, пространныхъ и интимныхъ корреспонденцій. Энтузіазмъ, однако, слабо раздѣляемый Виландомъ, продолжался недолго. Умъ автора *Оберона* и *Агатона* скорѣе тонкій и мягкій, нежели глубокій и возвышенный, и философія его, болѣе соотвѣтствующая философіи Эпикура, чѣмъ философіи Платона, имѣли слишкомъ мало аналогіи съ душею Якоби, полною огня, и съ

его существенно религіозной философіей. Изданіе *Меркурія Германіи*, предпринятое Виландомъ по совѣту Якоби, служило поводомъ къ частымъ несогласіямъ между двумя друзьями. Вслѣдствіе безпрестанныхъ примиреній дружба ихъ ослабилась. Наконецъ, когда Виландъ напечаталъ въ своемъ журналѣ статью о правѣ силы по идеямъ *Лингѐ (Linguet)*—апологиста деспотизма, Якоби, въ письмѣ своемъ, написалъ ему (Виланду): „Между умомъ, продиктовавшимъ статью, и моимъ умомъ существуетъ непріязнь самая рѣшительная“. Послѣ того было нѣсколько писемъ, нѣсколько размѣненныхъ комплиментовъ, и, затѣмъ, все кончилось между ними.

Связь съ Гёте была болѣе прочна и для Якоби болѣе плодотворна, несмотря на различіе направленій этихъ двухъ мыслителей. Якоби одинъ изъ первыхъ предчувствовалъ будущее величіе автора Вертера. „Сообщество съ Гёте, — пишетъ онъ въ одномъ письмѣ, — дало моимъ лучшимъ идеямъ, моимъ лучшимъ чувствамъ непобѣдимую несомнѣнность“.

„Совершенно невозможно,—писалъ онъ Виланду,—дать понятіе объ этомъ необыкновенномъ существѣ тому, кто его не видалъ. Гёте, со всѣхъ точекъ зрѣнія, есть геній и независимость. Онъ развьется такъ, какъ развивается и разцвѣтаетъ цвѣтокъ, какъ созрѣваетъ жатва, какъ выростаетъ и вѣнчается дерево“.

Сорокъ лѣтъ спустя, читая въ жизнеописаніи Гёте разсказъ о своемъ первомъ свиданіи съ великимъ поэтомъ, Якоби повторилъ, что Гёте далъ ему, такъ сказать, новую душу. Гёте, въ самомъ

дѣлѣ, привелъ Якоби къ болѣе ясному сознанію въ себѣ таланта, и совѣтовалъ ему пользоваться даннымъ талантомъ для произведеній оригинальныхъ.

Изданіе *Меркурія* сдѣлалось для Якоби полезнымъ даже и въ денежномъ отношеніи. Въ это время отецъ его разорился, и сынъ долженъ былъ помочь ему выдти изъ затруднительнаго положенія. Но въ 1776 году наслѣдство жены было отдано въ распоряженіе супруговъ Якоби, а успѣхи его, какъ администратора, обратили на него вниманіе правительства. Онъ былъ вызванъ въ Мюнхенъ, и тамъ къ нему обратились за совѣтами по поводу весьма важныхъ интересовъ. Вслѣдствіе этого онъ имѣлъ значительную долю участія во многихъ мѣропріятіяхъ, касающихся общественной экономіи. Онъ получилъ высшій чинъ и содержаніе его было увеличено.

Но нѣчто въ родѣ немилости слѣдовало близко за справедливостью, оказанною его заслугамъ. Онъ энергически воспротивился распространенію, на герцогства Бергъ и Юлихъ, баварской таможенной системы, защищая при этомъ свободу торговли и настаивая на неудобствахъ запретительной системы. Проектъ введенія таможенной системы былъ оставленъ; но составители его не простили Якоби своей неудачи. Они успѣли достигнуть того, что онъ лишился части своего содержанія, хотя и былъ оставленъ при должности и не утратилъ своего вліянія.

Философія легко утѣшила Якоби въ этой полунемилости. Онъ занялся окончательнымъ изданіемъ двухъ своихъ философскихъ романовъ, выходившихъ отрывками, и сталъ писать по вопросамъ обще-

ственнымъ въ духѣ французскихъ экономистовъ, которымъ удивлялся настолько же, насколько ненавидѣлъ матеріалистическую школу, во главѣ которой стояли Баронъ Гольбахъ и Гельвеціусъ.

Въ домѣ своемъ въ *Пемпельфортѣ* (Pempelfort), близъ Дюссельдорфа, онъ пользовался (около 1780 г.) всѣми благами, какія могутъ быть доставляемы хорошимъ состояніемъ, литературой, искусствами и семейною жизнью. Пемпельфортъ сдѣлался тогда мѣстомъ свиданія самыхъ знаменитыхъ умовъ того времени и былъ послѣ Веймара, и внѣ университетскихъ городовъ, самымъ замѣчательнымъ пунктомъ соединенія литературной Германіи. Гёте, Гаманнъ, Лаватеръ посѣщали здѣсь Якоби, а со многими другими послѣдній поддерживалъ постоянную и оживленную переписку.

Благоденствіе Якоби было сильно потрясено смертью одного изъ его сыновей и смертью жены (1781 г.). Для того, чтобы разсѣяться, онъ сдѣлалъ поѣздку въ Веймаръ, гдѣ снова свидѣлся съ Гёте и познакомился съ Гердеромъ.

Свиданіе, которое Якоби имѣлъ съ Лессингомъ въ послѣдніе годы жизни великаго критика,—свиданіе, при которомъ Якоби убѣдился въ томъ, что авторъ *Натана-Мудраго* былъ спинозистомъ, дало поводъ къ полемикѣ, между Якоби и Мендельсономъ,—полемикѣ, оставшейся не безъ вліянія на ходъ философской мысли въ Германіи.

Въ то время, когда появилась въ свѣтъ *Критика чистаго разума* Канта, двѣ партіи раздѣляли Германію по вопросамъ религіознымъ и нравственнымъ, а именно: партія Берлинскихъ деистовъ—

Николаи (Nicolai), Бистеръ (Biester), Гедике (Gedicke), которые были въ Германіи представителями духа Вольтера, и партія людей болѣе или менѣе искренно религіозныхъ, болѣе или менѣе ортодоксистовъ—съ *Якоби, Стольбергомъ (Stolberg)* и *Лаватеромъ* во главѣ. Послѣдній въ особенности былъ горячо аттакованъ; Якоби же, хотя и не раздѣлялъ всѣхъ мнѣній Цюрихскаго теолога, тѣмъ не менѣе замѣтно отличался въ полемической войнѣ.

Въ моментъ разгара этой интересной борьбы разразилась Французская революція. Она отвлекла вниманіе публики отъ упоминаемыхъ ученыхъ споровъ и овладѣла вполнѣ вниманіемъ Якоби. Несмотря на симпатію къ идеямъ, во имя которыхъ дѣлалась революція, Якоби не раздѣлялъ порожденныхъ ею иллюзій. Онъ предвидѣлъ, что поколѣніе, производящее революцію, сдѣлается ея жертвою, и что господство разума и свободы, какъ-бы возвѣщаемое тогда, еще очень не скоро можетъ осуществиться.

Якоби обратился снова къ своимъ литературнымъ занятіямъ. Но буря не умолкала и стала уже приближаться къ берегамъ Рейна. Въ концѣ 1794 года Французы стали угрожать Дюссельдорфу, и тогда Якоби долженъ былъ проститься съ своимъ милымъ Пемпельфортомъ. Онъ нашелъ себѣ пріютъ у своихъ Голштинскихъ друзей. Десять лѣтъ провелъ онъ на сѣверѣ Германіи въ *Вандсбекѣ* (Wandsbeck) вблизи своего друга, добраго и оригинальнаго *Клодіуса (Claudius)*, въ *Гамбургѣ* и въ *Этенѣ (Eutin).* Во время этого добровольнаго

своего изгнанія, онъ написалъ свое *Посланіе къ Фихте* и часть своего сочиненія *О божественномъ*.

Всего только одинъ разъ, въ 1801 году, выѣзжалъ онъ изъ своего убѣжища, и выѣзжалъ для того, чтобы повидаться съ дѣтьми и съѣздить въ Парижъ. Возвратившись въ Этенъ, онъ полагалъ тутъ окончить свои дни.

Однако, въ 1804 году Якоби былъ призванъ въ Мюнхенъ, какъ членъ новой академіи наукъ, которая должна была быть учрежденною въ этой столицѣ. Онъ не отказался отъ приглашенія, несмотря на свои старые годы и на любовь къ независимости. Въ эту эпоху онъ не былъ уже богатъ; бо́льшую часть своего состоянія онъ потерялъ по винѣ или по несчастію другого лица.

Въ 1807 году онъ былъ назначенъ президентомъ упоминаемой выше академіи. Рѣчь, произнесенная имъ при вступленіи въ это почетное званіе, доказала, что онъ хорошо понималъ обязанности, налагаемыя на него высокимъ назначеніемъ.

Но всѣмъ извѣстно, что Баварія была тогда театромъ разнообразной борьбы; взгляды самые передовые и самые отсталые, партіи наиболѣе непримиримыя сталкивались здѣсь, въ области интеллигентности. Къ тому же, старость давала Якоби чувствовать свою тяжесть, и онъ семидесяти лѣтъ отказался отъ своей должности. Король оставилъ ему титулъ и жалованье.

Остальные годы Якоби протекли спокойно и ясно. Послѣднимъ трудомъ его было пересматриваніе своихъ сочиненій,—пересматриваніе, которое онъ, однако, не успѣлъ окончить.

Смерть тѣмъ не менѣе застигла его не врасплохъ: онъ былъ готовъ ее встрѣтить и она отозвала его 10 марта 1819 года.

Мы не пишемъ похвальнаго слова; но не думаемъ также, чтобы на насъ лежала обязанность настойчиво указывать на нѣкоторыя слабости, въ которыхъ можно было бы упрекнуть нашего философа. Даже, сокращая значительно обиліе похвалъ, которыхъ онъ былъ предметомъ со стороны своихъ друзей, и допуская часть упрековъ, обращенныхъ къ нему его порицателями, можно сказать, что жизнь Якоби есть одна изъ тѣхъ жизней, которыя дѣлаютъ честь человѣку и философіи. Говорятъ, онъ былъ немного гордъ, въ немъ можно было замѣтить нѣкоторую нетерпимость. Но въ виду великой любви его къ истинѣ, къ прекрасному и къ свободѣ, въ виду его замѣчательно добродѣтельной жизни,—кто рѣшится не извинить его въ упоминаемыхъ слабостяхъ *).

---

1) Переписка Якоби.

Прежде, нежели займемся произведеніями Якоби, бросимъ взглядъ на его переписку, которая познакомитъ насъ съ нимъ лучше, чѣмъ всякая біографія. Корреспонденты его были самые замѣчательные философы и литераторы Германіи, именно: Виландъ, Лессингъ, Клодіусъ, Гёте, Жанъ-Поль,

*) Считаемъ не лишнимъ замѣтить здѣсь, что госпожа *Сталь*, говоря въ своей книгѣ «О Германіи» о Якоби, упоминаетъ, между прочимъ, объ его изящной наружности.

Гарве, Гёмстергёйсъ (Hemsterhuis), Фихте, Гаманнъ, Рейнгольдъ, Гердеръ, Лихтенбергъ, Лаватеръ, Якобсъ (Jacobs), Іоганнъ Мюллеръ и многіе другіе.

Мы приведемъ только нѣкоторые отрывки, нѣкоторыя черты изъ этой богатой коллекціи чувствъ и мыслей, которою—какъ, сказалъ Гёте,—воспроизводится вкратцѣ весь вѣкъ.

Въ 1771 году, Виландъ писалъ Якоби: „Вы соединяете энтузіазмъ къ прекрасному съ способностью отличать истинное,—соединяете воображеніе поэта съ настоящимъ взглядомъ философа". Въ письмѣ, адрессованномъ на французскомъ языкѣ къ Софіи Ларошъ, Якоби выражается такъ о книгѣ Мерсье (Mercier), *2440 годъ:* „Она продиктована настоящимъ, истиннымъ энтузіазмомъ, тѣмъ именно энтузіазмомъ, которое есть око генія, око открывающее и дѣлающее видимыми другимъ—начала истины и начала заблужденія".

Въ двадцать-второмъ письмѣ, Якоби исправляетъ философію *Агатона* Виланда такимъ образомъ: въ *Агатонѣ* читаютъ: „Я вижу солнце,—значитъ оно существуетъ; я чувствую самого себя,—стало быть я есмь; я *чувствую* высочайшій умъ,—слѣдовательно онъ существуетъ; я имѣю потребность вѣрить въ верховную интеллигентность, — значитъ она есть, она существуетъ". Якоби допускаетъ все это, исключая послѣдняго выраженія, и прибавляетъ отъ себя: „Если бы Агатонъ сказалъ: Я *мыслю высочайшій умъ,—значитъ онъ существуетъ*, то онъ могъ бы изъ этого вывести настоящее доказательство существованія Бога. Надо допустить первоначальную, первую

причину всякаго движенія, которая была бы не движеніе, а нѣчто другое. Я не знаю—какова именно природа, каково свойство этого безконечнаго существа, но знаю только то, что оно есть интеллигентность потому, что оно произвело интеллигентности, и не могу не допускать его существованія, ибо иначе мнѣ пришлось бы отрицать и отвергать всѣ законы мысли".

Разногласія, разрушившія дружбу Якоби съ Виландомъ, были разнаго рода: философскія, политическія и критическія. Виландъ очень почиталъ Никóлаи, его журналъ и комическіе романы; Якоби отъ всего сердца ненавидѣлъ все это. За то онъ (Якоби) восхищался Клопштокомъ, его высокою поэзіею и широкимъ патріотизмомъ, тогда какъ для Виланда авторъ *Мессіады* былъ существомъ-*антиподомъ*, былъ человѣкомъ съ луны или съ Сиріуса, существомъ міра ему неизвѣстнаго и котораго онъ самъ не понимаетъ.

Виландъ выражаетъ уваженіе къ генію, внушившему Якоби философскій романъ *Вольдемаръ*. Онъ (Виландъ) называетъ этотъ романъ произведеніемъ совершенно идеалистическимъ, но, тѣмъ не менѣе, находитъ, что онъ истиненъ: „Какой вы прекрасный живописецъ природы, и вмѣстѣ какой прекрасный живописецъ души!" писалъ онъ Якоби.

Философія Якоби иногда совершенно хорошо резюмируется въ его корреспонденціи. Такъ онъ писалъ къ Лаватеру: „Отыскиваніе истины есть отыскиваніе чего-то реальнаго, не подлежащаго непосредственно нашимъ сенсамъ, но нами все-таки отчасти ощущаемаго..... Я смѣюсь надъ тѣми

философами, которые терзаютъ себя, усиливаясь объяснить: какимъ образомъ мы знаемъ о томъ, что *что-либо* существуетъ внѣ насъ. Я открываю глаза, я слушаю, я простираю руку, и тотчасъ же чувствую, ощущаю отношеніе *твоего я* къ *моему я*, *моего я* къ *твоему я*. Я живу уже по тому самому, что чувствую нѣчто другое кромѣ себя; всякая вещь, которую я научаюсь распознавать, прибавляетъ бо̀льшую полноту чувству моего собственнаго существованія. А жизнь, которую я чувствую внѣ, та жизнь, которая подобна моей жизни, — какую новую силу она даетъ моей жизни! Наконецъ, Богъ, признанный мною, доводитъ до полноты это чувство того, что я есмь, что я существую. Если Богъ былъ бы одинокимъ, то тогда онъ былъ бы безъ сознанія, безъ любви, безъ могущества: любить — значитъ жить реально, жить дѣйствительно".

„Есть большое различіе,—пишетъ Якоби къ Клодіусу,—между глубокомысліемъ и тонкостью ума, тонкостью, которая глубока только по формѣ. Пиѳагоръ, Платонъ, Спиноза—были глубоки совершенно иначе, чѣмъ Аристотель или Гоббсъ (Hobbès): тонкость разъединяетъ; глубокое же чувство, глубокій смыслъ (сенсъ), напротивъ, соединяетъ".

Онъ же писалъ Лаватеру: „Всего менѣе подвергаются риску, когда отыскиваютъ этимологическое значеніе словъ; что касается меня, то я не имѣю другой манеры философствовать, и полагаю, что могу все привести къ грамматикѣ".

„Великая тайна спекулативной философіи,—говоритъ онъ въ письмѣ своемъ къ Георгу Форстеру,

есть *la magna scientia* Санхеца *(P. Sanchez),—quod nihil scitur.* Ламбертъ и Кантъ сами признали, что философы знаютъ столько же, сколько и обыкновенные люди; я же имѣю притязаніе утверждать, что нѣкоторые философы знаютъ гораздо менѣе, и пріобрѣтаютъ къ тому же *невѣдѣніе выработанное*".

Политика Якоби формулирована въ его корреспонденціи не менѣе ясно. Политика его вмѣстѣ и разумна и смѣла: смѣла по принципамъ, отъ которыхъ отправляется, и по цѣли, къ которой стремится; разумна по предлагаемымъ средствамъ.

Якоби хочетъ свободы всѣхъ, но не придерживается непремѣнно демократіи. „Я индифферентенъ,—говоритъ онъ,—ко всякой формѣ правленія, и люблю только господство закона".

„Если хотятъ видѣть процвѣтаніе чувства чести, процвѣтаніе религіи, безопасности,—писалъ онъ въ 1787 году, — надо всегда стараться принимать возможно большее участіе въ общественныхъ дѣлахъ. Я отвергаю принципъ *общественнаго спасенія* въ смыслѣ, въ значеніи побудительной причины къ дѣйствію. Мой принципъ—*справедливость непреложная и всеобщая,*—справедливость не дозволяющая дѣйствій подобныхъ поступкамъ одного ханжи-башмачника, который воровалъ кожу для того, чтобы чинить обувь бѣднякамъ".

Позднѣе Якоби, разсуждая о формахъ правленія, говоритъ такъ: „Форма есть выраженіе вещи, а не есть ея начало, ея принципъ. Но форма и начало такъже тѣсно связаны между собою, какъ связаны разумъ и рѣчь: только не надо того, что-

бы почитаніе формы заставляло насъ забывать сущность".

Религіозныя чувства Якоби тоже очень ясно выражаются въ его корреспонденціи: „Въ своей мистической части, въ своей сущности, — писалъ онъ Лаватеру въ 1791 году,—Христіанизмъ для меня есть единственно возможная религіозная философія". Письмо его (226-ое) Стольбергу особенно замѣчательно въ этомъ отношеніи.

Въ одномъ изъ своихъ сочиненій, Форбергъ (Forberg) утверждалъ, что только Христіанская религія, что она одна только, основываетъ добродѣтель на великихъ и благородныхъ мотивахъ, тогда какъ, по его (Форберга) мнѣнію, нравственность древнихъ вызывала только побужденія эгоистическія и земныя. Якоби указываетъ ему на Фенелона и прибавляетъ отъ себя: „Для оцѣнки степени нравственнаго достоинства поступковъ—все равно, ожидаю-ли я за нихъ вознагражденія тотчасъ, или чрезъ десять лѣтъ, или пожалуй, чрезъ милліонъ лѣтъ. Въ виду награды или наказанія не существуетъ добродѣтели въ чистомъ ея смыслѣ. Добродѣтель, которая основывается только лишь на вѣрѣ въ будущую жизнь, имѣетъ мало цѣны. Я мистикъ; но мистицизмъ не есть догматическая система, а естественное состояніе души, которое — одно и то же вездѣ, и во всѣ вѣка. Во времена возрожденія въ Италіи, въ ту эпоху, когда процвѣтали Помпонасы и Аретены, самое сильное развращеніе послѣдовало бы за возрожденіемъ просвѣщенія, если бы платоническая философія, съ своею мистикою, не положила этому преграду. Что ка-

сается меня, то я разсматриваю всѣ теологіи истинными въ ихъ мистической части. Но Христіанизмъ конечно стоитъ несравненно выше всѣхъ другихъ вѣрованій, стоитъ выше доктриною никогда непрерывающагося, непрекращающагося чуда, которое всякій можетъ испытать въ самомъ себѣ,—чуда возрожденія силою, сходящею свыше".

„Я всегда одинъ и тотъ же,—пишетъ Якоби Рейнгольду въ послѣдніе годы своей жизни:—язычникъ разсудкомъ и Христіанинъ всею моею душою".

Самые благородные умы того времени признаютъ высокое достоинство ума Якоби, и сами—или получаютъ отъ него первоначальное побужденіе, или, по крайней мѣрѣ, дорожатъ его одобреніемъ.

Кантъ, продолжая бороться съ нимъ, ищетъ его добраго мнѣнія; Фихте усиливается согласить свой идеализмъ съ его реализмомъ; Жанъ-Поль опирается на него: „Добрѣйшій Якоби,—пишетъ онъ,—только съ помощью вашего кормила спасся я посреди водоворотовъ философіи Канта и Фихте. Никакая философія, послѣ философіи древнихъ, не интересовала меня такъ сильно, какъ ваша философія".

Гердеръ переноситъ критику Якоби, и иногда ей подчиняется. Наконецъ, Гёте, въ *своемъ жизнеописаніи*, признается, что немногіе изъ людей вліяли на него такъ сильно, какъ вліялъ Якоби.

Якоби имѣлъ корреспондентовъ и въ другихъ странахъ, такъ, напримѣръ: Лесажа въ Женевѣ, Неккера—по удаленіи его отъ дѣлъ, Гемстергёйса, Лагарпа въ Парижѣ.

Онъ (Якоби) писалъ довольно хорошо по фран-

цузски. Въ послѣднихъ его письмахъ встрѣчаются имена Ройе-Коллара, Кузѐна и Ботена (Bautain). Двое послѣднихъ пріѣзжали для свиданія съ нимъ въ Мюнхенъ, въ 1818 году, и оба возбудили въ немъ къ себѣ высокое уваженіе, въ особенности-же Кузѐнъ. Еще задолго до того, какъ семь избирательныхъ коллегій Франціи выбрали Ройе-Коллара своимъ представителемъ, въ 1817 году, Якоби писалъ: „Если человѣчество, разумъ, справедливость возьмутъ верхъ, то мы за это будемъ обязаны преимущественно Франціи, и именно тому большинству націи, которое, за неимѣніемъ другого болѣе приличествующаго выраженія,—я назову большинствомъ Ройе-Коллара.

2) Произведенія Якоби.

Якоби, еще очень молодымъ, былъ поставленъ во главѣ большого коммерческаго дома; затѣмъ на него возложены были довольно важныя служебныя государственныя должности. Поэтому писать онъ сталъ очень поздно, и сначала ограничивался лишь переводами и критическими разборами. Только по настоянію Гёте онъ рѣшился испробовать свой талантъ въ оригинальныхъ сочиненіяхъ.

Первыми его сочиненіями, сразу поставившими его на замѣтное мѣсто между писателями его націи, были два философскіе романа: *Вольдемаръ* и *Переписка Альвилля*. Романы эти появлялись почти въ одно время (отъ 1779 года до 1781 года) отрывками. Только первый изъ нихъ оконченъ.

Въ этихъ двухъ произведеніяхъ Якоби выка-

зывается по преимуществу моралистомъ и живописцемъ человѣческаго сердца; но и здѣсь уже просвѣчиваютъ его философскіе принципы. Стиль его оживленъ, преисполненъ жара, ярко отцвѣченъ, и часто болѣе поэтиченъ, нежели того требуетъ содержаніе. Недостатокъ стиля—это избытокъ горячности, свойственная Якоби восторженность, которая вредитъ часто вѣрности мысли и ясности изложенія, и, по выраженію Виланда, имѣетъ нѣчто исполинское и несоразмѣрное съ самими идеями.

Первое, чисто философское, произведеніе Якоби есть *Письма къ Мендельсону о Философіи Спинозы*, письма, написанныя по случаю сдѣланнаго Якоби открытія, что Лессингъ былъ спинозистомъ. Якоби разсказываетъ въ этихъ письмахъ свое свиданіе съ великимъ писателемъ, даетъ краткое изложеніе Спинозизма, который разсматриваетъ какъ самую послѣдовательную систему спекулативной философіи, и изъ этого заключаетъ, что доказательная спекулація необходимо ведетъ къ Пантеизму, или къ Атеизму и къ Фатализму.

Къ этимъ *Письмамъ* присоединены *Приложенія*, изъ которыхъ нѣкоторыя представляютъ большой интересъ, а именно—первое, заключающее извлеченіе изъ сочиненія Джіордано Бруно озаглавленнаго „*De la causa, del principio et uno*“, и—седьмое, въ которомъ Якоби описываетъ, съ своей точки зрѣнія, всеобщую исторію спекулативной философіи.

Первое изданіе упоминаемыхъ *Писемъ* появилось въ 1785 году. Такъ какъ Мендельсонъ отвѣтилъ на эти Письма статьею, подъ названіемъ: *Друзьямъ Лессинга*, то Якоби, вслѣдствіе этого, напечаталъ

объясненіе образа своихъ дѣйствій во всемъ этомъ дѣлѣ.

Къ этому первому періоду его литературной дѣятельности, простирающемуся до 1786 года, принадлежитъ небольшое сочиненіе, имѣющее заглавіемъ: *Одно слово Лессинга,* и переписка его съ Гаманномъ. Въ сочиненіи: *Одно слово Лессинга,* Якоби излагаетъ общіе принципы своей политики. Хотя этотъ трудъ и написанъ по особымъ обстоятельствамъ, но, тѣмъ не менѣе, заключаетъ въ себѣ истины вѣчныя.

Главныхъ сочиненій второго періода литературной дѣятельности Якоби, а именно—эпохи его полемики противъ идеализма Канта и Фихте, насчитывается три.

Первое сочиненіе есть діалогъ—*Давидъ Юмъ или Идеализмъ* (1787 г.); второе—*Посланіе къ Фихте* (1799 г.); третье—разборъ *Предпріятія Критицизма—сдѣлать разумъ разумнымъ.*

Далѣе мы дадимъ анализъ этихъ трехъ сочиненій.

Между другими сочиненіями той же эпохи слѣдуетъ указать на: Письмо къ Лагарпу, на французскомъ языкѣ, рекомендующее Лагарпу Георга Форстера и Александра Гумбольдта (1790 г.); *Изліянія мыслителя-отшельника;* нѣсколько страницъ, касающихся того, чтобы установить, что *идеи свободы и Провидѣнія неразлучны съ идеею разума* (1799). Остальныя сочиненія состоятъ изъ писемъ, по бо́льшей части—весьма интересныхъ.

Капитальное произведеніе старости Якоби, старости, исполненной силы, есть сочиненіе, имѣющее заглавіе „*О божественномъ и о его проявленіи*“ (Von

den goettlichen Dingen und ihrer Offenbarung). Оно главнѣйшимъ образомъ направлено противъ пантеизма Шеллинга.

Между *предисловіями,* помѣщенными Якоби во главѣ разныхъ томовъ изданія своихъ полныхъ сочиненій, между этими предисловіями, которыя онъ написалъ, имѣя уже болѣе семидесяти лѣтъ, два предисловія особенно замѣчательны и могутъ быть разсматриваемы какъ его философское завѣщаніе. Первое изъ этихъ двухъ предисловій находится во главѣ діалога объ *Идеализмѣ* и *Реализмѣ*, и Якоби самъ указываетъ на него—какъ на вступленіе къ своимъ философскимъ произведеніямъ; второе—предшествуетъ *Письмамъ о Спинозѣ,* и есть какъ-бы резюме полной мысли Якоби, какъ-бы послѣднее слово, произнесенное его краснорѣчивыми и чистыми устами.

Якоби не написалъ ни одного сочиненія, работая надъ нимъ продолжительно и усидчиво, исключая романа *Вольдемаръ*, и ни одно сочиненіе его не имѣетъ строгой формы трактата. Форма его произведеній совершенно сходна съ сущностью его философіи. Философія, обращающаяся, почти всегда, къ чувству, къ естественнымъ, натуральнымъ убѣжденіямъ, вдохновляемая живымъ практическимъ интересомъ и нуждами настоящаго,—не уживается съ методическою медленностью произведеній, предпринятыхъ единственно въ виду науки.

Якоби, человѣкъ свѣтскій, философъ-оппозантъ и философъ страстный, не помышляетъ никогда о школѣ. Онъ обращается къ обществу и занимается философскими вопросами только по ихъ отношенію

къ жизни и человѣчеству. Отсюда происходятъ и его достоинства и его недостатки—какъ писателя и мыслителя.

Большая часть его сочиненій есть или произведенія написанныя по какому-либо случаю, или произведенія полемическія. Мысль его выражается охотнѣе въ формѣ романа, діалога, въ неналагающей стѣсненія формѣ писемъ, или въ формѣ афоризма. Манера вообще поэтична, страстна, афористична, но въ то же время жива, энергична, краснорѣчива.

Якоби выражается, почти всегда, ясно и интересно; но горячность увлекаетъ его иногда очень далеко. Съ годами пылкость его умѣрялась, недостатки исчезали все болѣе и болѣе, а достоинства дѣлались болѣе чистыми и тонкими, нисколько при этомъ не умаляясь. Германія и нынѣ считаетъ его однимъ изъ своихъ лучшихъ писателей и однимъ изъ своихъ наиболѣе великихъ философовъ.

Одинъ изъ современныхъ критиковъ, мнѣнія котораго очень уважаются, выражается о Якоби такимъ образомъ:

„Якоби,—говоритъ онъ,—не принадлежитъ къ числу тѣхъ писателей, которые пишутъ совершенно правильно, но единственная заслуга которыхъ часто состоитъ въ томъ, что они умѣютъ фабриковать элегантныя и звучныя фразы. Вмѣстѣ съ Гердеромъ и Іоганномъ Мюллеромъ, онъ отличается сильною и оригинальною манерою высказываться. Если въ романахъ его поэтическій интересъ принесенъ въ жертву интересу дидактическому, за то философскія его сочиненія имѣютъ, общими съ его

романами, ту нравственную деликатность, нѣжность, и ту глубину чувства, которыми романы эти отличаются..... Нельзя сказать, чтобы онъ былъ систематиченъ, не смотря на то, что имѣлъ талантъ къ спекулативности; нельзя сказать потому, что Философія его проявлялась только въ отрывкахъ и въ его критикѣ системъ другихъ философовъ. Но особенный интересъ его сочиненіямъ давало то именно, что онъ связывалъ самыя общія идеи и самые высокіе вопросы съ отношеніями индивидуальными, съ обстоятельствами частными, съ фактами отдѣльными, спеціальными. Стиль его чрезвычайно сжатъ, не смотря на увлеченіе и живость, а дозволяемыя имъ себѣ своеобразности построенія рѣчи даютъ вообще болѣе ясности и энергіи выраженію.

3. О философіи Якоби вообще.

Якоби, человѣкъ болѣе практическій и свѣтскій, нежели ученый, пропитавшійся къ тому же, въ Женевѣ, французскимъ умомъ, въ особенности же умомъ Руссо, но воспитанный весьма религіозно и одаренный глубокою воспріимчивостью и блестящимъ воображеніемъ, сдѣлался философомъ болѣе по чувству, нежели по любознательности и лишь по одной любви къ наукѣ.

Философія его, которую *Критика* Канта нашла уже совсѣмъ готовою и въ которой, впослѣдствіи, сдѣланы были только легкія исправленія, составилась чрезъ оппозицію: скептицизму Юма и идеализму Берклея; французскому матеріализму, такому

преимущественно, какимъ онъ выразился въ сочиненіяхъ Гельвеціуса, и берлинскому натурализму, котораго Германская Библіотека была плодовитымъ органомъ. Эта оппозиція Якоби, оппозиція, совершенно практическая и совершенно религіозная, преобразовалась изученіемъ *Этики* Спинозы (на которую Якоби смотрѣлъ какъ на систему логически наиболѣе совершенную)—въ систематическое предубѣжденіе противъ всякой ученой философіи, противъ всякой дискурсивной, заключительной спекулативности. Оппозиція эта формулировалась въ энергическомъ и краснорѣчивомъ протестѣ чувства нравственной и религіозной совѣсти противъ притязаній и тонкостей духа спекулативности. Существованіе Бога живого и личнаго, реальность чувства внѣшняго и внутренняго, абсолютное значеніе добродѣтели, божественное происхожденіе человѣческой души, непосредственное сознаніе истины—вотъ что Якоби не переставалъ утверждать съ энтузіазмомъ и защищать противъ всѣхъ и всякаго.

Философія Якоби есть вообще *раціональный реализмъ*,—реализмъ, дѣлающій, изъ дѣйствительнаго, настоящаго сознанія, органъ и мѣру всякой истины и всякой реальности. Мысль Якоби, въ одно и то же время, реалистична и раціональна въ томъ смыслѣ, что она допускаетъ, съ одной стороны, объективную истину ощущенія и чувства, а съ другой стороны предполагаетъ умъ человѣка хранилищемъ непосредственнаго знанія, которое надлежало только понять и анализировать. Весьма понятно поэтому, что мысль Якоби не была чуж-

да многаго изъ того, что она нашла сходственнымъ, подходящимъ въ Платонѣ, въ Аристотелѣ, въ Локкѣ и въ Лейбницѣ, въ шотландскихъ философахъ, въ Гемстергёйсѣ и въ Руссо.

Существуютъ вѣрованія натуральныя, имѣются убѣжденія естественныя, простодушныя, которыя нельзя не замѣтить, болѣе или менѣе чистыми, болѣе или менѣе развитыми, у всѣхъ народовъ могущихъ дать самимъ себѣ о нихъ сознаніе и могущихъ выражать то, что они чувствуютъ; существуютъ убѣжденія, которыя суть, въ нѣкоторомъ родѣ, наслѣдіе рода человѣческаго и выраженіе чувства, общаго всѣмъ.

Тѣмъ не менѣе, вѣрованія эти, составляющія достоинство и надежду человѣка и представляющія опору и условіе жизни общественной, казалось много разъ были угрожаемы результатами независимой спекулативности. Философія, которая вдохновляется единственно любовью къ истинѣ и къ наукѣ, идетъ и должна слѣдовать по своему пути, не заботясь, конечно, о послѣдствіяхъ, могущихъ произойти отъ ея теоремъ, потому что только такимъ образомъ истина можетъ быть найдена, и только тогда безкорыстное разыскиваніе истиннаго, изученіе науки какъ науки могутъ быть признаны одними изъ благороднѣйшихъ потребностей человѣческой натуры. Но всякій разъ, когда спекулативность заблуждается до того, что становитъ сомнительными упоминаемыя выше естественныя простодушныя убѣжденія и стремится къ ихъ уничтоженію вмѣсто того, чтобы только развить и выправить ихъ, геній человѣчества вызываетъ могущественныя личности, въ кото-

рыхъ убѣжденія эти живутъ сильными и непобѣдимыми, и тогда личности эти провозглашаютъ ихъ (эти убѣжденія) съ новою энергіею. Въ избранныхъ умахъ убѣжденія эти проявляются въ формѣ философіи независимой и безкорыстной. Оппозиція упоминаемыхъ умовъ спекулативности дня, хотя и дѣлается въ интересѣ общества, религіи и человѣчества, однако не имѣетъ ничего общаго съ оппозиціею официальныхъ защитниковъ нравственности и общественнаго порядка. Для нихъ, для этихъ избранныхъ умовъ, принципы всеобщихъ вѣрованій дѣлаются философіею личною, философіею, которая можетъ, между тѣмъ, во многихъ пунктахъ уклоняться отъ освященныхъ и принятыхъ вѣрованій. Таковъ былъ Сократъ у грековъ, и таковъ былъ Якоби въ восемнадцатомъ вѣкѣ. Вотъ отчего Сократъ, поддерживая борьбу съ софистами, увидѣлъ себя обвиненнымъ въ нечестіи, и вотъ почему Якоби былъ далеко не вполнѣ ортодоксистъ. Озабоченный преимущественно стараніемъ укрѣпить естественныя убѣжденія и защитить ихъ противъ философскихъ тонкостей, Якоби высказывался съ не меньшею горячностью: и противъ всякаго догматическаго устава нравственности, который имѣлъ бы притязаніе останавливать порывъ свободной мысли и свободнаго дѣйствія и заключать въ себѣ одномъ всякую истину, и противъ метафизики, метафизики резонёрствующей и разрушающей. Эти естественныя убѣжденія (о которыхъ идетъ рѣчь) какъ-бы индивидуализировались въ Якоби и носили, слѣдовательно, въ себѣ всѣ особенности его собственной личности. Онъ

защищалъ эти убѣжденія болѣе какъ свои собственныя, нежели какъ вообще принятыя убѣжденія, и противопоставлялъ ихъ,—какъ философію истинную, какъ доктрину независимую и личную, укрѣпленную только всеобщимъ соглашеніемъ,—философіи господствующей.

Якоби высказывался въ различныя эпохи касательно духа и цѣли своей философіи, и высказывался всегда въ одномъ и томъ же смыслѣ. Онъ выказалъ себя одушевленнымъ такими же точно намѣреніями въ предисловіи къ *Альвиллю* (который былъ однимъ изъ первыхъ его произведеній), какими былъ одушевленъ и въ предувѣдомленіяхъ и предисловіяхъ къ различнымъ томамъ своихъ трудовъ, въ предисловіяхъ, написанныхъ имъ уже въ концѣ его жизни.

„Издатель *Переписки Альвилля,*—говоритъ онъ, —никогда не могъ выносить мысли, чтобы душа его заключалась въ его крови, и что она есть не что иное, какъ пустое дыханіе. Но отвращеніе къ этой мысли не имѣетъ своимъ источникомъ—грубый инстинктъ самосохраненія, самолюбви. Если онъ (издатель Альвилля) желаетъ жить и жить во второй разъ, то это по причинѣ другой любви, по причинѣ той любви, безъ которой жизнь даже въ теченіи одного дня показалась бы ему невыносимою... Всѣ убѣжденія его лежатъ на непосредственномъ воззрѣніи или усмотрѣніи, а аргументаціи основываются на фактахъ, которые, до сихъ поръ, мало замѣчали или недостаточно оцѣнивали.... Трудъ его не долженъ былъ быть ни болѣе назидательнымъ, чѣмъ Твореніе, ни болѣе нравственнымъ, чѣмъ опытъ,

ни болѣе философичнымъ, чѣмъ инстинктъ натуръ чувственныхъ и разумныхъ".

Въ одномъ изъ писемъ къ Гаманну, въ 1783 году, онъ говоритъ: „Когда я писалъ *Вольдемара* и *Альвилля*, моею единственною цѣлью было рисовать человѣчество такимъ, какимъ оно есть,—постижимо ли оно, или нѣтъ.

„Философія наша находится на дурномъ пути: вмѣсто того, чтобы объяснять вещи, она считаетъ ихъ ни во что, не принимаетъ ихъ вовсе въ соображеніе. Большая заслуга мыслителя состоитъ въ томъ, чтобы показывать реальность. Объясненіе есть средство, а не конечная цѣль науки. Предметъ ея, напротивъ, есть то, что́ не поддается объясненію. Я хотѣлъ показать,—насколько это было во мнѣ,—все, что́ въ человѣкѣ имѣется независимаго отъ плоти, и въ то же время показать, какъ мы слабы и непрочны.... Въ сердцѣ моемъ имѣется ясный свѣтъ, но, лишь только я захочу перенести этотъ свѣтъ въ область разсудка, свѣтъ этотъ потухаетъ.

„Но который же изъ двухъ свѣтовъ есть истинный? Свѣтъ-ли разсудка, показывающій намъ формы опредѣленныя, но—за ними пропасть; или свѣтъ сердца, указывающій намъ небо съ его обѣтованіями, но который ускользаетъ отъ познанія?".

„Про меня говорятъ, — пишетъ Якоби въ другомъ мѣстѣ:—что я философъ по характеру, а не по профессіи; что писателемъ я сдѣлался случайно; что я не искалъ истины для самой истины; что мнѣ недостаетъ философскаго ума; наконецъ,—что доктрина моя есть не что иное, какъ умъ жизни индивидуальной, — какъ выраженіе мысли, называемой

Фридрихъ-Гейнрихъ Якоби. Я не оспариваю этого сужденія, какъ бы строгимъ оно мнѣ ни казалось; я даже допускаю его отчасти,—въ чемъ и признавался уже въ письмѣ, написанномъ въ 1803 году, къ Фридриху Кеппену".

„Съ тѣхъ поръ, какъ я думаю самъ собою,—говоритъ Якоби въ упоминаемомъ имъ письмѣ,—я не переставалъ разыскивать истину всѣми моими способностями; но никогда не разыскивалъ я ее для пустого удовольствія, уловивъ что либо истинное, тщеславиться этимъ—какъ чѣмъ-то мною открытымъ или изобрѣтеннымъ. Я стремился къ той истинѣ, которая была бы не моимъ созданіемъ, но которой я самъ былъ бы созданіемъ,—къ той истинѣ, которая озарила бы ночь, меня окружающую, и принесла бы мнѣ свѣтъ, тотъ свѣтъ, коего я имѣлъ въ себѣ обѣтованіе и предчувствіе.

„Мнѣ, конечно, не дано кичиться индифферентизмомъ касательно результатовъ своихъ разысканій,—этою *чистою* любознательностью, которая, по мнѣнію великихъ людей нашего времени, составляетъ философскій умъ; но я всегда былъ болѣе на стóрожѣ противъ собственныхъ предразсудковъ, чѣмъ противъ предразсудковъ другихъ, и полагаю, что выказывался всегда менѣе предубѣжденнымъ нежели чистые философы.... Я принимаю, значитъ,—продолжаетъ Якоби,—упрекъ въ томъ, что люблю науку не выше всего, и уважаю знаніе только въ силу его содержанія".

Незадолго до своей смерти, Якоби захотѣлъ еще разъ объясниться по тому же вопросу. Вотъ сущность этого въ нѣкоторомъ родѣ завѣщанія,

написаннаго только частью его ослабѣвшей рукой, и оконченнаго, въ его духѣ, однимъ изъ самыхъ замѣчательныхъ его учениковъ—Фридрихомъ Кёппеномъ:

„Я не философствовалъ никогда безъ предвзятаго намѣренія. Я хотѣлъ столковаться съ самимъ собою о реальности того Бога невѣдомаго, къ которому устремляло меня врожденное чувство. Никогда не замышляя воздвигнуть систему для образованія школы, я писалъ всегда, уступая лишь непреодолимому побужденію.... Что́ такое значитъ любить истину? Значитъ-ли это разыскивать что-либо постороннее человѣку и могущее угрожать его духовному существованію?.... Душа человѣческая разыскиваетъ непреложное, вѣчное, безконечное; истина есть ея потребность; но душа хочетъ познать не тѣнь, а реальность, производящую тѣнь. Всѣ люди называютъ, уже впередъ, истиной-то, къ чему они стремятся, чего желаютъ и чего не могли бы предположить, если бы оно, какимъ бы то ни было образомъ, не предстояло предъ ними, не было бы имъ представлено. Колеблющійся, сомнительный свѣтъ зари утренней щекотитъ имъ глаза и повѣщаетъ о имѣющемъ быть восходѣ солнца; утро настало—и предстоитъ родиться дню.... Наука стремится къ сверхъестественному. Точно такъ, какъ религія даетъ настоящее значеніе человѣку, точно такъ она дѣлаетъ и философа.

„Главнѣйшимъ предметомъ моей мысли была религія. Я опираюсь на чувствѣ непобѣдимомъ и немогущемъ быть отвергнутымъ,—на чувствѣ, которое есть основаніе всякой философіи и всякой ре-

лигіи. Чувство это есть *сенсъ* вещей не-матеріальныхъ, духовныхъ, и этотъ *сенсъ* я называю *разумомъ*..... Познаніе человѣка отправляется отъ откровенія; разумъ открываетъ свободу, открывая Провидѣніе: таковъ корень древа познанія. Убѣжденіе въ Богѣ, въ существованіи Бога, по моему мнѣнію, является на основаніи и по силѣ чувства человѣческой личности, и Богъ мнѣ кажется болѣе высокимъ—какъ Создатель такихъ людей, какими были Сократъ и Фенелонъ, нежели какъ творецъ звѣзднаго неба и его необходимаго механизма... Философія моя спрашиваетъ: *кто есть Богъ?*—а не то: что̀ Онъ есть такое? Она мыслитъ о Богѣ живомъ и личномъ, который только таковымъ и можетъ насъ интересовать: нѣтъ разума безъ личности, и, слѣдовательно, такъ какъ разумъ имѣется, то существуетъ и Богъ, Богъ, а не одно только—божественное бытіе.... Исторія человѣчества это доказываетъ: человѣкъ низошелъ съ своего примитивнаго, первобытнаго состоянія, удалился отъ своего подобія Богу, и, по мѣрѣ того какъ сходилъ ниже, запутывался въ сомнѣніяхъ и въ заблужденіяхъ.... Наука, вмѣсто того, чтобы разсѣять наши сомнѣнія и помочь нашему невѣдѣнію, часто производитъ новую и еще бо́льшую запутанность. Такая горделивая наука приравниваетъ себя Богу. Она имѣетъ притязаніе сама производить свой объектъ и создавать свою истину. Плодъ рефлексіи—наука отвергаетъ всякое примитивное знаніе. Арабскіе ученые, говоря про Аристотеля, что онъ былъ какъ-бы кубкомъ, черпающимъ вездѣ, но не могущимъ исчерпать, истощить вселенную, со-

вершенно вѣрно охарактеризовали эту науку, образовавшуюся рефлексіей: возраженія мои направлены именно противъ такой науки, противъ такого знанія, а не противъ истинной философіи.

„Я всегда думалъ, что сознаніе, которое умъ имѣетъ непосредственно о самомъ себѣ и о Богѣ, есть основаніе всякой философіи,—всякой такой Философіи, которая желаетъ быть чѣмъ-либо другимъ, а не—только Физикой и Логикой. Я утверждалъ, во всѣхъ моихъ сочиненіяхъ, что философъ, при своихъ разысканіяхъ теряющій Бога, необходимо приходитъ къ *ничто* (néant)—котораго конечно никто не ищетъ и никто не можетъ любить. Философія моя отправляется отъ чувства и отъ непосредственнаго нагляднаго представленія *(intuition)*. Для того, чтобы подняться къ Богу—спекулативнаго пути не имѣется, и рефлексія можетъ служить единственно только для того, чтобы доказать, что сама она пуста и безсодержательна безъ откровеній чувства, и этимъ самымъ подтвердить откровенія, а никакъ не основать ихъ.... Богъ есть—первое; посему достигнуть Его невозможно рефлексіею, разсужденіемъ. Откровенія, примитивно вложенныя въ душу, даютъ знать человѣку, что онъ находится въ состояніи упадка, и что ему надо возобновить свѣтъ, угасшій въ его разсудкѣ. Сквозь окружающій его мракъ, разумъ, вооруженный вѣрою, провидитъ истину, точно такъ, какъ глазъ, вооруженный телескопомъ, въ небюлозахъ млечного пути видитъ безконечное множество звѣздъ. Эта вѣра есть примитивный свѣтъ разума, начало истиннаго раціонализма. Безъ нея всякая наука

пуста и безсодержательна. Мы не видимъ абсолютнаго; мы въ него вѣримъ; мы видимъ только относительное, *условное*, и это непосредственное усмотрѣніе (наглядное представленіе, intuition) мы называемъ знаніемъ. Но истинное знаніе есть умъ, свидѣтельствующій о самомъ себѣ и о Богѣ. Столько же, сколько я убѣжденъ въ объективности моихъ чувствъ истиннаго, прекраснаго и добраго, и—въ свободѣ, господствующей надъ природой,—столькоже я увѣренъ въ существованіи Бога; и по мѣрѣ того, какъ упоминаемыя чувства ослабляются, ослабляется также и вѣра въ Бога..... Истинное знаніе, истинная наука, есть убѣжденіе въ томъ, что мы ничего *не знаемъ*, и изъ этого невѣдѣнія возможно выдти не иначе, какъ вѣрою въ откровеніе, котораго разумъ есть хранитель. *Разумъ* утверждаетъ то, что *разсудокъ* отрицаетъ. Религіозное чувство, заставляющее насъ соображать, мыслить Бога—какъ существо личное, свободное, любящее и имѣющее о себѣ сознаніе,—такое именно чувство есть то, что составляетъ истинную, настоящую природу человѣка; съ потерею этого чувства угасаетъ вѣра, а съ вѣрою погибаютъ и наши нравственныя убѣжденія.... Въ вѣрѣ дѣтей и народа есть что-то болѣе возвышенное, чѣмъ въ философіи безъ вѣры.

„Предметъ моихъ разыскиваній былъ постоянно—истина *прирожденная (native)*. Эта истина гораздо выше истины научной. Существуетъ невидимая церковь философіи, какъ существуетъ и невидимая христіанская церковь. Видимая философія имѣетъ притязаніе выправить, обучить разсудокъ,

заставить его изобрѣтать и осязать истину: она (философія эта) претендуетъ сдѣлать Бога. Моя же философія принадлежитъ къ церкви невидимой.

„Если мнѣ привелось защищать ея духъ и вѣчную истинность противъ измѣняющихся и смѣняющихся системъ вѣка, если я былъ такъ счастливъ, что доктрина моя можетъ насчитывать нынѣ бо́льшее число друзей, чѣмъ ихъ было вначалѣ моего поприща, и что даже сами противники мои судятъ о ней съ бо́льшею справедливостью, тогда я жилъ не напрасно“.

Гёте, въ письмѣ къ Беттинѣ Брентано, выражается объ Якоби такимъ образомъ: „Изъ всѣхъ философовъ нашего времени, онъ всеконечно всѣхъ менѣе оказывался въ противорѣчіи съ чувствомъ и съ примитивною природою, почему и сохранятъ здравою и нетронутою свою нравственную совѣсть“.

„Якоби,—говоритъ одинъ изъ современныхъ историковъ Шалибеусъ (Chalibœus),—отважился отстаивать, противъ господствующей философіи, дѣло природной, естественной совѣсти. Заслуга его велика въ томъ, что онъ понялъ присутствіе въ душѣ таинственнаго сокровища, до котораго едва только рѣшались дотрогиваться. И если ему (Якоби) не было дано *поднять* это сокровище, то онъ съумѣлъ, по крайней мѣрѣ, сохранить, защитить его, и успѣлъ непрестанно призывать на него вниманіе, такъ что еще и нынѣ большая часть образованныхъ людей раздѣляетъ, касательно этого вопроса, его мнѣніе“.

Но труды, или, лучше сказать, философскія изліянія Якоби должны быть разсматриваемы, пре-

имущественно, какъ оппозиція всякой спекулативной философіи.

До революціи, произведенной Кантомъ въ области мысли его *Критикой*, Якоби противопоставлялъ философію чувства матеріализму, своекорыстной нравственности и спинозизму. Впослѣдствіи же, онъ боролся постоянно со всѣми формами, принимаемыми спекулативностью, отъ Канта до Шеллинга.

Этимъ самымъ указывается раздѣленіе исторіи мысли Якоби на два отдѣла.

Въ первомъ отдѣлѣ мы изложимъ его философію въ томъ видѣ, въ какомъ она была до появленія *Критики* Канта *); во второмъ—мы послѣдуемъ за Якоби въ полемикѣ его противъ идеализма Канта и Фихте и противъ пантеизма Шеллинга.

Отдѣлъ I.

ПИСЬМА КЪ МЕНДЕЛЬСОНУ О ФИЛОСОФІИ СПИНОЗЫ.

Эти письма были писаны въ промежуткѣ времени отъ 1783 до 1785 года, и опубликованіе ихъ, послѣ появленія въ свѣтъ *Критика чистаго разума*, было событіемъ самымъ замѣчательнымъ въ философскомъ движеніи Германіи той эпохи.

Ниже мы разскажемъ, вслѣдствіе какого обстоятельства были написаны эти письма, которыя,

*) Вильмъ, съ этою цѣлью, разбираетъ: два романа Якоби—*Вольдемаръ* и *Переписка Альвилля*, и *Письма къ Мендельсону*.

Въ нашей же книгѣ, мы, для охарактеризованія философіи Якоби въ первомъ ея періодѣ, ограничимся *Письмами къ Мендельсону*.

Прим. Составителя и переводчика.

имѣя форму памфлета или статьи вызванной особымъ случаемъ, тѣмъ не менѣе способствовали вмѣстѣ съ *Критикой* Канта паденію устарѣлой метафизики.

Въ разговорѣ, который Якоби имѣлъ съ Лессингомъ, въ концѣ жизни этого великаго писателя, Якоби узналъ отъ самого Лессинга о томъ, что онъ, Лессингъ, былъ—спинозистъ.

Послѣ смерти послѣдняго, узнавъ, что другъ Лессинга, Мендельсонъ, намѣревается писать о немъ (о Лессингѣ), Якоби счелъ своимъ долгомъ сообщить Мендельсону объ упоминаемомъ и вовсе неизвѣстномъ ему (Мендельсону) фактѣ.

Мендельсонъ поручилъ тогда разспросить Якоби о подробностяхъ касательно спинозизма Лессинга, и узнать: высказывался-ли Лессингъ рѣшительно за пантеизмъ Спинозы, или, отдавая справедливость великимъ качествамъ этого философа, онъ одобрялъ только нѣкоторые пункты его доктрины?

Отвѣчая на это, Якоби написалъ свое первое письмо къ Мендельсону.

Послѣ весьма интересныхъ подробностей, касающихся своей собственной личности, Якоби разсказываетъ о своемъ свиданіи съ Лессингомъ приблизительно слѣдующимъ образомъ:

„Я всегда питалъ глубокое уваженіе къ этому великому человѣку, въ особенности со времени его теологическихъ споровъ, и сталъ уважать его еще болѣе, прочитавъ его *Параболу* (Parabole) *). Я го-

*) Въ приложеніи IV-мъ къ II тому нашей книги мы даемъ переводъ этой Параболы.

рячо желалъ личнаго знакомства съ нимъ... Мой романъ „*Альвиллъ*“ имѣлъ счастіе заинтересовать Лессинга, и онъ написалъ ко мнѣ въ 1779 году.

„Я поѣхалъ къ нему въ Вольфенбюттель.

„Послѣ разныхъ сдѣланныхъ мною ему сообщеній, я далъ ему прочитать поэму Гёте: *Прометей*. Вмѣсто ожидаемаго мною, непріятнаго отъ чтенія поэмы, впечатлѣнія, Лессингъ оказался совершенно удовлетвореннымъ какъ формой поэмы, такъ и ея содержаніемъ.

„Точка зрѣнія поэмы,—сказалъ онъ,—есть и моя точка зрѣнія. Я не имѣю уже ортодоксальныхъ идей о Божествѣ. Ἓν καὶ πᾶν (Все есть единое)—это мой девизъ“.

—Значитъ, вы одного мнѣнія съ Спинозой? спросилъ я.

„Если я долженъ называться по чьему-либо имени, отвѣчалъ Лессингъ, то тогда такъ: я—спинозистъ“.

„Тутъ мы были прерваны. Но на другой день, Лессингъ пришелъ ко мнѣ для того, чтобы объясниться на счетъ своего Ἓν καὶ πᾶν.

„Я не скрылъ отъ него, что былъ удивленъ и огорченъ его заявленіемъ, потому что пріѣхалъ съ нимъ видѣться отчасти для того, чтобы умолять его объ умственной помощи противъ Спинозы.

„Нѣтъ другой философіи,—сказалъ мнѣ Лессингъ,—кромѣ философіи Спинозы“.

— Это можетъ быть,—отвѣчалъ я;—ибо послѣдовательный детерминизмъ ведетъ къ фатализму, а все остальное проистекаетъ отсюда“.

„Мы, значитъ, понимаемъ другъ друга,—продол-

жалъ Лессингъ: тѣмъ болѣе мнѣ любопытно узнать отъ васъ—какъ вы понимаете духъ ученія Спинозы?

— Духъ этого ученія, отвѣчалъ я, есть не что другое, какъ древняя аксіома: *ex nihilo nihil fit*, которую Спиноза примѣнилъ по понятіямъ болѣе отвлеченнымъ, чѣмъ древніе *каббалисты* *). Онъ отвергаетъ всякій переходъ отъ безконечнаго къ конечному, отвергаетъ всѣ причины *второстепенныя, переходныя, отдаленныя*, и на мѣсто *Энъ-Софъ (Ensoph)* **) Каббалы поставляетъ принципъ *имманентный, внѣдрѣйствующій* (immanent), причину вселенной присущую послѣдней, вѣчную и непреложную, единую и тождественную со всѣми ея явленіями, взятыми вмѣстѣ".

Мы не будемъ слѣдовать за авторомъ въ изложеніи философіи Спинозы, въ изложеніи, которое онъ сдѣлалъ Лессингу. Мы должны ограничиться указаніемъ только лишь на самыя замѣчательныя мѣста изъ этого интереснаго свиданія и изъ послѣдующей по поводу его переписки.

*) *Каббала* (caЬbale): теологическое ученіе въ философской формѣ, возникшее между Іудеями за два вѣка до Рождества Христова. Іудеи смотрѣли на это ученіе какъ на величайшую тайну, къ которой и мудрѣйшіе во Израилѣ не могли приблизиться безъ страха, отъ которой могли исходить особенные чудодѣйственные дары и кары Божіи. *(Гогоцкій, Философскій лексиконъ 1866 г. Кіевъ).*

**) *Энъ-Софъ* (Ensoph)—не есть Богъ, творецъ міра, существо самодовлѣющее, но—субстанція, въ томъ смыслѣ, какъ понималъ ее Спиноза, постоянная причина или дѣятельное и страдательное начало всего существующаго. Кромѣ его нѣтъ ничего ни въ пространствѣ, ни во времени; всѣ части міра суть только различныя ограниченныя формы его собственнаго существованія; но прежде нежели это начало ограничило себя этими формами видимыхъ предметовъ—оно было безсознательно, не имѣло никакого аттрибута и уподоблялось морю, воды котораго не имѣютъ никакого предѣла. *(Гогоцкій, Философскій Лексиконъ. 1866 г. Кіевъ).*

Послѣ первыхъ разъясненій Лессингъ прервалъ Якоби:

„Мы не разъединяемся, значитъ въ нашемъ *credo*, сказалъ онъ.

— Нѣтъ, отвѣчалъ Якоби; но мое *credo* не въ Спинозѣ. Я вѣрю въ причину міра интеллигентную и личную.

„О, тѣмъ лучше, сказалъ Лессингъ: я узнаю отъ васъ что-нибудь новое.

— „Я выхожу изъ затрудненія, дѣлая *salto mortale*, отвѣчалъ Якоби, и вотъ какъ я иду: отъ фатализма я непосредственно заключаю противъ него самого и противъ всего того, что держится имъ. Если имѣются только причины физическія, а не имѣется конечныхъ цѣлей, то для мысли нѣтъ никакого дѣла во всей природѣ; все ея назначеніе состоитъ въ слѣдованіи за физическимъ механизмомъ. Изобрѣтатель часовъ не изобрѣлъ ихъ; онъ былъ только свидѣтелемъ того, какимъ образомъ часы были произведены дѣйствіемъ слѣпыхъ причинъ. То же, значитъ, слѣдовало бы сказать и о Рафаэлѣ, рисующемъ Аѳинскую школу, о Лессингѣ, сочиняющемъ Натана-Мудраго, и т. д. Тотъ, кто имѣетъ достаточно силы, чтобы допускать таковыя послѣдствія, не можетъ быть опровергнутъ; но тотъ, котораго онѣ возмущаютъ, тотъ будетъ антиподомъ Спинозы.

„Я понимаю, сказалъ Лессингъ: вы стоите за свободу вашей воли. Что касается до меня, то я за нее не стою нисколько. То, что вы говорите мнѣ про мысль—меня не пугаетъ. Это одинъ изъ нашихъ предразсудковъ—разсматривать мысль какъ

что-то превосходнѣйшее и хотѣть изъ нея выводить все, тогда какъ все, со включеніемъ воспріятій и идей, зависитъ отъ началъ болѣе высшихъ. Пространство, движеніе, мысль, очевидно слиты въ силѣ высшей, которая ими никогда не истощается и которая есть нѣчто болѣе благородное и болѣе высокое, чѣмъ всѣ ея явленія.

— Вы идете далѣе, нежели Спиноза, отвѣчалъ Якоби: Спиноза разсматривалъ интеллигентность, какъ то, что есть самаго великаго, самаго лучшаго.

„Да,—для человѣка только, сказалъ Лессингъ; но онъ, Спиноза, былъ далекъ отъ того, чтобы ставить мысль вообще выше всего.... Наконецъ: какую же идею вы составляете себѣ о вашемъ божествѣ личномъ и внѣ-міровомъ? Не будетъ ли она, ваша идея, согласоваться съ идеею Лейбница? Я, признаюсь, думаю, что Лейбницъ, въ сердцѣ, былъ тоже спинозистъ. Припомните то мѣсто у него, гдѣ онъ говоритъ, что Богъ есть или состоитъ— въ постоянномъ движеніи *самораспространенія, саморасширенія* (expansion) и *самососредоточенія, самосжиманія* (contraction), и что въ этомъ-то и состоитъ твореніе и сохраненіе вселенной. Правда, что въ другихъ мѣстахъ, въ своей *Теодисеи*, въ своихъ *Новыхъ Этюдахъ о человѣческомъ разсудкѣ* (Nouveaux Essais sur l'entendement humain), во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ, Лейбницъ говоритъ совсѣмъ иначе; но мѣсто, про которое я говорю, тѣмъ не менѣе странно *). Но на чемъ, въ са-

*) Мѣсто, на которое намекаетъ Лессингъ, находится, по замѣчанію Якоби, въ *Письмахъ Лейбница къ другу своему Бурге* (Bourguet), гдѣ говорится: „Количественное состояніе вселенной не получаетъ

момъ дѣлѣ, вы установите противное спинозизму? Не на *принципахъ* (началахъ) ли Лейбница?

— Могу ли я это сдѣлать, отвѣчалъ Якоби, имѣя убѣжденіе, что послѣдовательный детерминизмъ приводитъ къ фатализму. *Монады* не объясняютъ дѣйствительности, реальности. Изъ всѣхъ системъ, система Лейбница есть система наиболѣе подходящая къ спинозизму. Мендельсонъ доказалъ уже, что *предвѣчная, предустановленная гармонія (l'Harmonie préétablie)* находится у Спинозы. Я беру смѣлость вывести изъ Спинозы всю психологію Лейбница. О свободѣ оба они имѣютъ идеи совершенно одинаковыя. Какъ Спиноза для объясненія чувства свободы беретъ въ примѣръ камень, который вообразилъ бы себѣ, падая, что онъ падаетъ потому, что того хочетъ; такъ и Лейбницъ—приводитъ въ примѣръ магнитную стрѣлку, которая думала бы, что обращается къ сѣверу по своему побужденію. Въ системѣ Лейбница, какъ и въ системѣ Спинозы, всякая конечная причина (цѣль) предполагаетъ причину физическую.... Мысль не есть начало (принципъ) субстанціи, а субстанція есть начало (принципъ) мысли. Надо, стало быть, допустить прежде-бытнѣе мысли—начало немыслящее. Вотъ почему Лейбницъ называлъ души—*духовными автоматами (automates spirituels)*. Такое именно выраженіе находится также въ одномъ отрывкѣ изъ сочиненій Спинозы, озаглавленномъ: *De intellectus emendatione*".

никогда никакого приращенія (прибавленія)—безъ того, чтобы, въ то же время, не было сокращенія (вычитанія, убавленія)—для перехода въ другое состояніе.

Сдѣлавъ эту параллель, Якоби отозвался съ похвалою о Спинозѣ. Тогда Лессингъ его спросилъ: „А вы сами—не спинозистъ?

— Нѣтъ, увѣряю васъ честью, отвѣчалъ Якоби.

„Тогда, замѣтилъ Лессингъ, — надо, чтобы вы отреклись отъ всякой философіи и стали проповѣдывать скептицизмъ.

Якоби:—Напротивъ, я отступаюсь отъ такой философіи, которая не ведетъ ни къ чему иному, кромѣ скептицизма.

Лессингъ:—„Но тогда—куда же вы идете?

Якоби:—Я буду слѣдовать за тѣмъ свѣтомъ, про который говоритъ Спиноза, за свѣтомъ, который освѣщаетъ какъ самого себя, такъ и окружающій мракъ. Я люблю Спинозу — потому что онъ, болѣе, чѣмъ всѣ другіе философы, далъ мнѣ убѣжденіе въ томъ, что имѣются вещи, которыя нельзя объяснить, но которыя, тѣмъ не менѣе, не закрывая глазъ, надо допускать... По моему понятію, самая большая заслуга мыслителя это разоблаченіе того, что̀ существуетъ, — установленіе фактовъ. Разобъясненіе же есть только средство, а не цѣль. Конечная цѣль его (мыслителя) есть то, что̀ не можетъ быть объяснено,—простое, неразложимое, непосредственное.... Желаніе все объяснить заставляетъ насъ все обобщать и забывать различія, которыя составляютъ существенность вещей. Стремясь все обобщать, жертвуютъ видами и видовыми отличіями, — жертвуютъ тому, что̀ Спиноза называетъ познаваніемъ *рода высшаго* (genre suprême)“.

За этимъ разговоромъ слѣдовали другіе разговоры, которые, хотя и въ другихъ формахъ, шли,

однако, все о тѣхъ же вопросахъ. Одинъ разъ Лессингъ сказалъ, улыбаясь, Якоби, что можетъ быть онъ, самъ онъ, Лессингъ, и есть существо высшее, находящееся въ ту минуту въ состояніи *самососредоточенія* (état de contraction), и при этомъ объяснилъ свои слова въ такомъ смыслѣ, что вслѣдствіе ихъ его могли бы обвинять въ *каббалистикѣ*.... Когда онъ пробовалъ представлять себѣ личное божество, онъ изображалъ его себѣ, какъ душу *всего*, а *все*—какъ нѣчто аналогичное тѣлу. Стало быть эта всеобъемлющая душа, подобно другимъ душамъ, есть только *явленіе* (послѣдствіе, effet) *). Но постигнуть ея органическую простираемость по аналогіи съ другими органическими частями *всего* не возможно потому, что она (душа эта) не можетъ быть отнесена ни къ чему такому, что существовало бы внѣ ея, и изъ чего она могла бы, какимъ либо образомъ, извлекать свою жизнь и свою сущность. Для продолженія своего существованія, ей нужно было бы, отъ времени до времени, въ нѣкоторомъ родѣ, какъ-бы *самососредоточиваться, самосжиматься,* попеременно-то умирать, то возрождаться. Лессингъ очень дорожилъ этою идеею. Однажды, когда шелъ дождь, онъ сказаль Якоби:

---

*) Говоря, что по всѣмъ возможнымъ системамъ душа есть не что иное, какъ *явленіе*, Лессингъ хотѣлъ сказать этимъ не то, что душа есть *явленіе* (послѣдствіе) организаціи физической, но хотѣлъ сказать то, что начало, принципъ души, или,—какъ говорилъ Лейбницъ,—*энтелехія* (l'entéléchie) дѣлается духомъ (умомъ) только чрезъ тѣло, или—по своей ассоціаціи съ тѣломъ (α).

(α) Аристотель называетъ душу—*энтелехіею* тѣлеснаго организма, который самъ по себѣ оставался бы, какъ вещество,—одною неопредѣленною возможностью быть организмомъ.

„Можетъ быть, это вы или я—дѣлаемъ этотъ дождь“.

Однако, при всемъ этомъ, онъ не считалъ неправдоподобнымъ личное безсмертіе человѣческой души, и имѣлъ по этому вопросу понятія сходныя съ понятіями Бонне (Bonnet).

Якоби, прощаясь съ Лессингомъ, оставилъ ему многія сочиненія *Гёмстергёйса (Hemsterhuis)*. По возвращеніи своемъ онъ нашелъ Лессинга въ восторгѣ отъ *Аристе* (*Aristée*—философское сочиненіе Гёмстергёйса): это, по его мнѣнію, было *экзотерическое* (общедоступное) изложеніе спинозизма. Якоби утверждалъ, что Гёмстергёйсъ не былъ спинозистомъ, и привелъ на это въ доказательство свидѣтельство Дидро, ему самому высказанное.

По его мнѣнію, *Аристе*—есть не что иное, какъ развитіе доктрины глубоко-присущаго, тѣснаго и вѣчнаго союза безконечнаго съ конечнымъ, силы общей или неопредѣленной съ силою отдѣльной, особенной, частной. При разставаніи, Лессингъ обѣщалъ Якоби сообщать ему, въ письмахъ, свои мысли касательно философіи Гёмстергёйса. Смерть помѣшала ему исполнить свое обѣщаніе.

„До тѣхъ поръ, пока я думалъ о Лессингѣ какъ о *теистѣ*, — продолжаетъ Якоби въ своемъ письмѣ къ Мендельсону, — я находилъ нѣкоторыя темноты въ его *Воспитаніи человѣческаго рода* (Éducation du genre humain), а именно въ § 73 этого замѣчательнаго творенія. Теперь же все мнѣ сдѣлалось ясно. Притомъ многія лица могутъ засвидѣтельствовать, что Лессингъ очень часто объ-

являлъ Ἓν και παν квинтэссенціею своей теологіи и своей философіи".

Письмо оканчивается нѣсколько рѣзко. Въ вопросахъ, дѣлаемыхъ Мендельсономъ о родѣ спинозизма своего друга, замѣтно, что Мендельсонъ предполагаетъ, — что ни Якоби, ни Лессингъ не знали въ точности истиннаго смысла философіи Спинозы. Мендельсонъ, между прочимъ, спрашивалъ: ужъ не понималъ-ли Лессингъ Спинозу по ложному толкованію Бэля (Bayle)? На это Якоби отвѣчаетъ, что Бэль не ошибался касательно результатовъ системы, но что онъ недостаточно проникся ея началами, ея принципами. Лейбницъ понималъ Спинозу точно такъ, какъ понималъ его Бэль.

Мендельсонъ въ отвѣтѣ своемъ уже третьему лицу, лицу, которое до тѣхъ поръ служило посредникомъ между нимъ и Якоби, говоритъ: что онъ мало прежде зналъ Якоби; что онъ отдаетъ должную справедливость его (Якоби) таланту и его намѣреніямъ, но что ему, Мендельсону, нужно время для того, чтобы отвѣчать соотвѣтствующимъ образомъ;—наконецъ, что онъ, Мендельсонъ, того мнѣнія, что слѣдуетъ сдѣлать извѣстнымъ о томъ, что Лессингъ былъ спинозистомъ, — для того, чтобы указать, разительными примѣрами — какой опасности подвергаются тѣ, которые пускаются въ философскія спекуляціи, не запасясь твердыми принципами, могущими служить имъ путеводителемъ.

Спустя семь мѣсяцевъ, Якоби узналъ, что Мендельсонъ отложилъ въ сторону сочиненіе, въ которомъ занимался Лессингомъ, и рѣшился прежде сразиться съ спинозистами.

Вслѣдъ за симъ Мендельсонъ, который не допускалъ того, чтобы всякая философія въ истинномъ ея значеніи приводила необходимо къ спинозизму, послалъ къ Якоби свои замѣчанія, касательно манеры принятой послѣднимъ при резюмированіи системы Спинозы, и касательно того, что Якоби представилъ эту систему какъ единственную возможную систему. Въ этихъ замѣчаніяхъ, Мендельсонъ воспроизводитъ свою теологію, основанную на идеѣ существа совершеннаго (*entis perfectissimi*), или свое онтологическое доказательство. „Впрочемъ", прибавляетъ Мендельсонъ, „ваше *salto mortale* кажется мнѣ совершенно естественнымъ. Блуждая въ продолженіи нѣкотораго времени вслѣдъ за спекуляціями, между колючими и перепутавшимися вѣтвями кустарниковъ, я намѣреваюсь ориентироваться съ помощью *здраваго смысла*". Онъ (Мендельсонъ) говоритъ, что идею Лессинга—считать предразсудкомъ мнѣніе признающее мысль за что-то превосходнѣйшее—можно принять за одну изъ остроумныхъ выходокъ, которыя Лессингу были обычны. „Что касается меня",—продолжаетъ Мендельсонъ затѣмъ,—„я скажу, что то, чего я себѣ не могу представить за истинное, не можетъ безпокоить меня какъ сомнѣніе. Вопросъ, котораго я не понимаю, не есть для меня вопросъ. Я никогда не имѣлъ желанія взобраться на свои собственныя плечи — для того, чтобы имѣть болѣе обширный кругозоръ... Говоря, что единая и безконечная субстанція (сущность) Спинозы не имѣетъ, сама по себѣ и независимо отъ отдѣльныхъ частей, существованія полнаго и опредѣлен-

наго, говоря это — вы разстроиваете совершенно то понятіе, которое я составилъ себѣ о Спинозѣ... Итакъ, по этой системѣ: индивидуальныя вещи имѣютъ существованіе опредѣленное, тогда какъ ихъ совокупность, ихъ ансамбль будетъ единностью неопредѣленною? Существо безконечное,—продолжаетъ Мендельсонъ,—есть, стало быть, нѣчто совокупное, нѣчто коллективное (un collectif), нѣчто не имѣющее другой сущности, кромѣ сущности членовъ, ее составляющихъ. Но всякое совокупное (коллективное) существуетъ, какъ совокупное (коллективное), только въ мысли или мыслью, которая соединяетъ разнообразное, различность, или множественность; ибо, въ самой себѣ и независимо отъ мысли, всякая отдѣльная вещь существуетъ уединенной, изолированной, и—для себя. Отношенія, которыми уединенныя вещи связываются между собою, суть произведенія мысли.

„Теперь я васъ спрашиваю: гдѣ же именно находится, гдѣ существуетъ эта мысль, которая относитъ индивидуальныя вещи однѣ къ другимъ и дѣлаетъ изъ нихъ совокупное, коллективное?

„Она (мысль эта) не можетъ существовать въ частяхъ, которыя существуютъ — каждая сама для себя; еще менѣе можетъ она быть произведеніемъ самого совокупнаго (коллективнаго), которое ею только и производится. Если, слѣдовательно, имѣется какая либо истинность въ этомъ *все,* въ этомъ *цѣломъ,* то оно должно быть, должно находиться, въ единствѣ реальномъ и трансцендентальномъ, которое исключаетъ всякую многостность (pluralité), и та-

кимъ образомъ мы возвращаемся къ философіи Элеатской (Элейской) школы.

„Но то, что́ всего труднѣе понять въ системѣ Спинозы", прибавляетъ Мендельсонъ, „это его притязаніе заставлять безпредѣльное и безконечное рождаться изъ собранія, изъ совокупленія вещей конечныхъ. Если въ другихъ системахъ трудно понять переходъ отъ безконечнаго къ конечному, то въ этой системѣ возвращеніе конечнаго въ безконечное мнѣ кажется совершенно невозможнымъ. Численность ничего не прибавляетъ къ силѣ интенсивной (къ силѣ напряженія); совокупленіе, совокупность конечныхъ вещей,—въ какомъ бы большомъ количествѣ онѣ ни были,—не можетъ произвести безконечное. До сихъ поръ ни одинъ защитникъ спинозизма не отвѣтилъ на это возраженіе, уже прежде сдѣланное Вольфомъ".

Въ отвѣтъ на эти замѣчанія Мендельсона, Якоби сообщилъ ему свое письмо къ Гёмстергёйсу о философіи Спинозы. Гёмстергёйсъ считалъ причиною заблужденій этого мыслителя (Спинозы), главнѣйшимъ образомъ, его методу.

Якоби же, напротивъ, утверждаетъ, что метода Спинозы неповинна въ заблужденіяхъ его системы, *суть* которой, по мнѣнію Якоби,—находится въ тѣхъ традиціяхъ, гдѣ черпали уже Пиѳагоръ, Платонъ, и многіе другіе.

„Основа, коренная основа философіи Спинозы", говоритъ онъ, „это есть аксіома *ex nihilo nihil.* Если Спиноза отрицалъ всякое начинаніе дѣйствія, и смотрѣлъ на идею о конечныхъ цѣляхъ, какъ на бредъ человѣческаго ума, то это было вслѣд-

ствіе упоминаемаго предъ симъ принципа (приведенной выше аксіомы), а не вслѣдствіе его геометрической методы".

Письмо это оканчивается систематическимъ изложеніемъ мысли Спинозы. Якоби и Мендельсонъ сходились въ томъ, что слѣдуетъ отвергнуть спинозизмъ; но второй изъ нихъ полагалъ, что спинозизмъ можетъ быть опровергаемъ здравою метафизикой, тогда какъ первый считалъ, что упоминаемая система не можетъ быть опровергнута, и что ей невозможно противопоставить ничего, кромѣ философіи чувства и вѣры въ инстинкты разумной природы человѣка. Они хотѣли соединить свои усилія,—чтобы бороться съ пагубной доктриной, доктриной тѣмъ болѣе опасной, что она была въ состояніи увлечь высокую интеллигентность Лессинга. Но они не понимали спинозизма одинаковымъ образомъ: надо было сперва сойтись въ мнѣніяхъ объ его истинномъ, настоящемъ смыслѣ. Съ этимъ-то, именно, намѣреніемъ Якоби составилъ свое изложеніе пантеизма Спинозы.

Мендельсонъ понялъ не совсѣмъ хорошо то, что́ Якоби писалъ ему о вѣрѣ. Поэтому послѣдній возвращается къ этому вопросу въ концѣ этого своего сочиненія: „Мы родились въ вѣрѣ,— говоритъ онъ,—и должны въ ней оставаться. Какимъ образомъ, какъ возможно надѣяться добиться несомнѣнности, если она не дана уже намъ прежде? И какъ она можетъ быть дана намъ инымъ образомъ—какъ не чрезъ то именно, что́ мы уже знаемъ? Это приводитъ къ идеѣ о непосредственной несомнѣнности, исключающей всякое доказательство,

всякую аргументацію, и которая есть не что иное какъ само представленіе (représentation), соотвѣтственное своему объекту. Убѣжденіе дискурсивное, убѣжденіе по заключеніямъ, не имѣя ничего непосредственнаго, никогда и не бываетъ совершеннымъ. Если всякое признаваніе, которое основывается не на раціональныхъ принципахъ, есть то, что́ называется *вѣрой,* то убѣжденіе, основываемое на раціональныхъ принципахъ, само должно предполагать вѣру въ авторитетъ разума.... Благодаря этой вѣрѣ, мы знаемъ, что имѣемъ тѣло, и что внѣ насъ имѣются другія тѣла и другія мыслящія существа,—настоящее и чудное откровеніе, заставляющее насъ вѣрить въ вѣчныя истины".

Истинная Философія не можетъ, — какъ полагаетъ Якоби, — построиться иначе какъ только на развалинахъ спинозизма.

Якоби резюмируетъ свои мнѣнія въ слѣдующихъ предложеніяхъ:

1) Спинозизмъ есть—атеизмъ *).

2) *Каббала* древности, какъ философія, есть не что иное, какъ спинозизмъ въ грубомъ и смутномъ видѣ.

3) Философія Лейбница и Вольфа не менѣе фаталистична, чѣмъ философія Спинозы, и приводитъ

*) Другіе, говоритъ Якоби въ примѣчаніи, называли спинозизмъ—*космотеизмомъ;* но такое названіе есть не болѣе какъ смягчающее выраженіе, служащее только къ затемненію истиннаго смысла упоминаемаго ученія.

Практическія заключенія космотеизма одинаковы съ заключеніями атеизма. Всякая фаталистическая система обращаетъ Бога въ ничто; ибо Богъ—fatum не есть Богъ.

послѣдовательнаго мыслителя къ началамъ (принципамъ) Спинозы.

4) Всякая философія — чисто доказательная — приводитъ къ фатализму.

5) Предложеніями прогрессивно тождественными можно доказывать только—сходства, сообразности, соотвѣтствія, истины, относительно необходимыя. Всякое доказательство предполагаетъ уже что-то доказанное, что-то—чего начало (принципъ) уже сообщено откровеніемъ или дано непосредственно.

6) Элементъ всякаго знанія и всякой человѣческой дѣятельности есть, стало быть, вѣра.

Кончая, Якоби приводитъ слѣдующія слова Паскаля: „Мы имѣемъ безсиліе въ доказываніи—непобѣдимое для всякаго догматизма; мы имѣемъ идею объ истинѣ—непобѣдимую для всякаго Пирронизма (Pyrrhonisme)“ *), и прибавляетъ уже отъ себя: мы не создаемъ сами себя и не просвѣщаемъ сами себя — самими нами; мы не состоимъ никакимъ образомъ — à priori, и не можемъ ни что либо знать à priori, ни чему либо научиться безъ опыта.

Тутъ,—говоритъ Вильмъ, — Якоби, кончая свое сочиненіе, предпринятое главнѣйшимъ образомъ противъ фатализма, начинаетъ излагать доктрину, которая, безъ несправедливости, могла бы быть тоже обвинена въ фатализмѣ. Онъ не довольствуется тѣмъ, что заставляетъ — какъ философію

*) Пирронъ (Pyrrhon) — современникъ Аристотеля. Его считаютъ основателемъ крайняго скептицизма, почему послѣднему и даютъ обычно названіе *Пирронизма* (*Pyrrhonisme*).

вообще, такъ и познаваніе истины—рождаться отъ инстинктовъ разумной природы человѣка: онъ утверждаетъ еще, что философія каждаго зависитъ отъ его частной натуры. И это мнѣніе нисколько не удивительно въ тѣхъ мыслителяхъ, которые вездѣ и всюду взываютъ къ чувству. Познаніе наше сообразно нашимъ дѣйствіямъ; по нашей нравственности моделируется и наше пониманіе вещей, къ нимъ относящихся. Каковы наклонности—таковы и чувства, и—обратно.

Для поддержанія этой мысли Якоби разсказываетъ исторію двухъ спартанцевъ, отправившихся въ Персію съ предложеніемъ своихъ головъ великому царю, и самоотверженіе которыхъ такъ мало было понято персами. Эти люди (спартанцы) уступали только своимъ наклонностямъ, благороднымъ чувствамъ своего сердца. Они не имѣли философіи, или, лучше сказать, философія ихъ была—фактъ. И Философія живая—можетъ-ли она быть чѣмъ либо другимъ, кромѣ Исторіи? Отъ предметовъ находятся въ зависимости идеи; отъ идей — наклонности и страсти; отъ наклонностей и страстей—дѣйствія; отъ дѣйствій—начала, принципы всего нашего познанія. Что́ было причиною успѣховъ доктринъ Гельвеціуса и Дидро — какъ не то, что они выражали истину вѣка?... Философія не можетъ создать своего содержанія: оно дается исторіей и еще болѣе настоящимъ. Текущій вѣкъ можетъ хорошо наблюдать, анализировать, подводить къ принципамъ только вопросы настоящаго. Каждый вѣкъ имѣетъ свою собственную идею истины, достоинство которой зависитъ отъ современнаго опыта, и,

слѣдовательно, каждый вѣкъ имѣетъ и свою собственную философію, живое изображеніе господствующихъ чувствъ.

Если это такъ,—продолжаетъ Якоби,—то слѣдуетъ, что образъ поведенія людей объясняется гораздо менѣе ихъ философіей, чѣмъ философія ихъ объясняется ихъ поведеніемъ,—и что исторія ихъ проистекаетъ не изъ образа ихъ мыслей, а скорѣе образъ мыслей проистекаетъ изъ ихъ исторіи.

Къ этой доктринѣ объ отношеніяхъ философіи какой либо націи или какого-либо вѣка къ исторіи какой либо націи или какого либо вѣка вообще, авторъ присовокупляетъ соображенія о средствахъ къ улучшенію, къ выправленію господствующей философіи. „Чтобы улучшить образъ мыслей вѣка — надо измѣнить его исторію, образъ его дѣйствій и нравы. Религія есть единственное средство, могущее поднимать человѣческую натуру; только чрезъ религію натура эта можетъ облагороживаться и подниматься выше обыденныхъ интересовъ. Но, по мѣрѣ того, какъ человѣческая натура падаетъ, ослабляется также и религіозное чувство, и по мѣрѣ того, какъ натура эта поднимается—возрождается и укрѣпляется также и вѣра въ Бога“.

Здѣсь, въ заключеніяхъ Якоби, — говоритъ Вильмъ,—имѣется очевидное тожесловіе, которое доказываетъ недостатокъ вѣрности поставленныхъ вопросовъ. Въ самомъ дѣлѣ: если господствующія чувства дѣлаютъ и господствующую философію, если вѣра въ Бога погибаетъ вмѣстѣ съ благородствомъ чувствъ, то—какъ тогда возвратить вѣру націи

испорченной, развращенной? Съ одной стороны,—только одна вѣра возвышаетъ и облагороживаетъ человѣческую натуру; съ другой стороны, вѣра предполагаетъ, для своего существованія, ту самую возвышенность чувствъ, которую только она одна въ состояніи произвести.

Всякая исторія, говоритъ еще Якоби, начинается съ воспитанія и съ законовъ, и всякая культура развивается изъ этого источника. Не логическіе принципы и не трогательныя увѣщанія подвигнули человѣческій родъ къ добру, но—учрежденія и примѣры, порядокъ, оказываемыя услуги и твердо поддерживаемыя правила. Общество основано было Богомъ; всѣ учрежденія, вначалѣ, были теократическія. Религія есть первая потребность какъ общества, такъ и индивидуума. Духъ всѣхъ тѣхъ славныхъ эпохъ, которыя породили множество благородныхъ чувствованій и великихъ дѣлъ, состоялъ въ покорности высшему авторитету, въ святомъ и строгомъ повиновеніи. Вездѣ, напротивъ, гдѣ ослабляется вѣра въ высшій авторитетъ и даетъ мѣсто надменной независимости, добродѣтель падаетъ, порокъ водворяется побѣдоносно, развращаются всѣ способности, чувство, воображеніе, сужденіе. Вѣра же ослабляется у народа лишь тогда, когда онъ допускаетъ увлечь себя страстью, возстающей противъ всякаго препятствія, и когда каждый начинаетъ воображать, что можетъ, по своему произволу, вкушать отъ древа познанія.

Якоби написалъ свои письма о Спинозѣ,—какъ говоритъ самъ,—не для того, чтобы замѣнить систему Спинозы другою системою, но для того,

чтобы доказать, что спинозизмъ непобѣдимъ для всякой доказательной философіи, и что всякая философія, веденная подобнымъ образомъ, если она послѣдовательна сама съ собою, приводитъ къ атеизму.

Всякой спекулативной философіи Якоби противопоставляетъ философію натуральную, естественную, основанную, главнѣйше, на вѣрѣ въ Божественное.

Для того, чтобы возвратить свой вѣкъ къ вѣрѣ, онъ, подражая Святому Павлу въ Аѳинахъ, говоритъ: „Я вижу, что вы служите *чести*. А тотъ, кто почитаетъ честь, тотъ преклоняется предъ престоломъ *Бога невѣдомаго*, тотъ обѣщаетъ повиноваться Существу невидимому, который знаетъ самыя сокровенныя наши мысли. Ибо, настоящая честь требуетъ, чтобы мы были тѣмъ, чѣмъ кажемся; ея девизъ есть *истина*. Будьте же вѣрны этому Богу невѣдомому, служите ему всей душой, кажитесь во всемъ—тѣмъ, чѣмъ вы суть, и будьте во всемъ—тѣмъ, чѣмъ кажетесь. Но берегитесь малѣйшей невѣрности, потому что Богъ вашъ знаетъ всѣ ваши мысли: въ этомъ Его существенность, Его сила. И если послѣ этого Онъ не сдѣлаетъ себя вскорѣ извѣстнымъ подъ своимъ настоящимъ именемъ, если вы не почувствуете вскорѣ—кто Тотъ, къ кому благоговѣніе—есть мудрость, кого исповѣдованіе на дѣлѣ—есть свѣтъ и жизнь, тогда скажите, что я или обманщикъ, или безумецъ“.

Безъ сомнѣнія, всѣ благородныя чувствованія истекаютъ изъ одного источника, возбуждаются, питаются, предполагаются взаимно. Любовь къ истинѣ

и къ добродѣтели, чувство прекраснаго, чувство религіозное не могутъ ни развиваться уединенно, ни потухать одно безъ другого. Отъ развитія ихъ зависитъ и развитіе разума. „Интеллигентность человѣка,—говоритъ еще Якоби,—не имѣетъ въ самой себѣ ни своего свѣта, ни своей жизни, и не чрезъ нее, не чрезъ интеллигентность образуется нравственная воля, а, напротивъ, чрезъ нравственную волю развивается интеллигентность. Воля (точнѣе сказать: — нравственныя стремленія, практическій разумъ) есть искра свѣта вѣчнаго, сила исшедшая и распространяющаяся отъ всемогущества. Путеводиться этимъ свѣтомъ, дѣйствовать по побужденіямъ этой силы, значитъ идти отъ свѣта къ свѣту, значитъ помнить о началѣ своего происхожденія и приближаться къ своему предназначенію.

Что все, что бы ни случилось, что всякое измѣненіе, всякое движеніе происходятъ отъ воли—это есть или откровеніе всеобщее, или ложь природы. Вотъ тутъ-то главнѣйшимъ образомъ, допуская *a priori* именно эту истину, голосъ народа, голосъ совѣсти естественной можно назвать—голосомъ Бога.

Прежде нежели говорить о полемикѣ, возбудившейся по поводу *Писемъ о Спинозѣ*, надо сказать нѣсколько словъ о *Приложеніяхъ*, помѣщенныхъ ниже, и изъ которыхъ нѣкоторыя весьма интересны.

Первое изъ этихъ *Приложеній* есть выборка изъ сочиненія *Джіордано Бруно* (Giordano Bruno), озаглавленнаго: *Della causa, del principio et uno,*

изученіе котораго, вмѣстѣ съ изученіемъ Спинозы, есть необходимая предуготовительная работа къ уразумѣнію новѣйшей германской философіи *).

Второе *Приложеніе* есть краткій разсказъ объ исторіи философскаго атеизма, написанный въ 1787 году, подъ заглавіемъ *„Письмо Діоклѣса къ Діотиму (Lettre de Dioclès à Diotime)*, голландскимъ философомъ Гёмстергёйсомъ философомъ, мысли котораго имѣли большее вліяніе на мысли Якоби **). Изъ этого сочиненія видно, однако, что Гёмстергёйсъ не полагалъ, какъ Якоби, что философія, въ строгомъ ея смыслѣ, не можетъ бороться съ пантеизмомъ.

Въ четвертомъ *Приложеніи* рѣчь идетъ о личности Божественнаго существа, по поводу *Діалога* Гердера о Богѣ.

Здѣсь Якоби обвиняетъ Гердера въ томъ, что онъ нѣкоторымъ образомъ держитъ средину между теизмомъ и пантеизмомъ, и средину очень благосклонную къ пантеизму, къ этой поэтической философіи, столь сильно распространенной тогда въ Германіи. Эта философія,—говоритъ Якоби относительно философіи Гердера,—отправляется отъ предложенія истиннаго, а именно отъ того, что интеллигентность Божественная не есть интеллигентность человѣческая, и что воля Бога это—воля совершенно другого рода, чѣмъ воля человѣка; но она (эта философія) употребляетъ во

*) Мы даемъ въ Приложеніи V къ второму тому нашей книги составленныя нами краткія свѣдѣнія о жизни, о личности и о дѣятельности Бруно, и небольшіе отрывки изъ двухъ его сочиненій. *Примѣчаніе составителя и переводчика.*

**) Мы даемъ въ Приложеніи VI къ второму тому нашей книги извлеченіе изъ этого сочиненія. *Примѣчаніе составителя и переводчика.*

зло упоминаемое предложеніе до того, что уничтожаетъ въ Богѣ начало (принципъ) всякой интеллигентности и всякой воли, уничтожаетъ и Его личное существованіе, не осмѣливаясь, однако, сказать вмѣстѣ съ Спинозой (который былъ откровеннѣе и послѣдовательнѣе), что въ высшей причинѣ не имѣется разумѣнія, не имѣется и никакой свободы дѣйствія.

Что-же это за интеллигентность, спрашиваетъ Якоби, что-же это за интеллигентность, которая не имѣетъ рѣшительно ничего изъ того, что дѣлаетъ существо интеллигентнымъ?

Пятое *Приложеніе* направлено тоже противъ Гердера. Въ томъ же, упоминаемомъ выше, сочиненіи своемъ, Гердеръ полагаетъ, что имѣетъ основаніе утверждать то, что и Лессингъ, и Спиноза остановились на половинѣ пути, именно, Лессингъ—относительно мысли Спинозы, Спиноза же—относительно своей собственной мысли. По мнѣнію Гердера, Лессингъ, говоря: что мысль не есть нѣчто наиболѣе высшее и наиболѣе совершенное, что пространство, движеніе и мысль, очевидно, слиты въ началѣ (принципѣ) болѣе высшемъ; что они происходятъ отъ силы высшей, не истощая ея вполнѣ; что эта сила, болѣе превосходная, чѣмъ все то, что изъ нея исходитъ, должна имѣть свою манеру бытія и пользованія бытіемъ не только превосходящую всякое возможное пониманіе, но даже такую манеру, о какой невозможно составить себѣ никакой мысли,—говоря все это, Лессингъ не понялъ всего значенія той идеи, которую Спиноза представилъ какъ это высшее начало (высшій прин-

ципъ). Эта идея, продолжаетъ Гердеръ, это *реальное понятіе*—есть *существованіе*. Въ существованіи Бога встрѣчается, въ самой высокой степени, все, что Лессингъ приписывалъ этой высшей силѣ: оно есть источникъ всякой реальности и наслажденія превышающаго всякую идею, источникъ преждесущій всякой мысли, но который, тѣмъ не менѣе, есть объектъ мысли. Вотъ въ этомъ-то Лессингъ ошибся. Высочайшее могущество должно знать само себя; безъ этого оно было бы слѣпо, а потому и стояло бы ниже мысли, изъ нея исшедшей. Спиноза зналъ это, прибавляетъ Гердеръ:—зачѣмъ же онъ не понялъ и не выразилъ ясно глубоко-присущую внутреннюю и необходимую связь безконечнаго могущества и безконечной мысли, силы и мудрости, которая вмѣстѣ есть и благость? По мнѣнію Гердера, Спиноза, въ этомъ случаѣ, слишкомъ строго придержался системы Декарта, по которой пространство и мысль суть два качества, вполнѣ противоположныя, не могущія измѣняться или опредѣляться взаимно. Поэтому-то, Спиноза, разсматривая мысль и пространство какъ два аттрибута Бога,—которые не осмѣливался объяснять одинъ другимъ,—былъ вынужденъ постановить третій аттрибутъ, заключающій оба вышеупоминаемые аттрибута, и который онъ назвалъ могуществомъ.

Но если бы онъ лучше анализировалъ понятіе могущества,—онъ нашелъ бы въ немъ и понятіе силы, какъ нашелъ бы послѣднее и въ понятіяхъ матеріи и мысли; тогда онъ разсматривалъ бы уже *могущество*, какъ одаренное мыслью, такъ какъ сама мысль есть сила и могущество.

Якоби не раздѣляетъ мнѣнія Гердера о Лессингѣ, и говоритъ, что послѣдній очень хорошо понималъ систему Спинозы.

Мы тоже такъ думаемъ, — говоритъ Вильмъ,— мы полагаемъ вмѣстѣ съ Гердеромъ,—противъ мнѣнія Якоби,—что Спиноза былъ непослѣдователенъ съ самимъ собою, не признавая въ Богѣ, или въ томъ, что онъ называетъ *Natura naturans,*—ни интеллигентности, ни воли. Вся система Спинозы основывается на аксіомѣ: *ничего не производитъ ничего,* на аксіомѣ, которая есть не что иное, какъ другое выраженіе принципа причинности. Если *ничего не производитъ ничего*, то тогда *все, что есть,* должно быть произведено чѣмъ либо ему тождественнымъ, должно имѣть причину дѣйствительную, реальную, и эта причина должна заключать въ себѣ, во всей вѣчности, все то, что имѣютъ притязаніе изъ нея выводить. Если, слѣдовательно, изъ единой субстанціи (сущности) вѣчно исходитъ, распространяясь, всякая сила и всякая мысль, то она (субстанція) должна примитивно обладать всѣмъ этимъ: она, стало быть, интеллигентна, какъ источникъ всякой интеллигентности, и имѣетъ волю, состоя источникомъ и началомъ (принципомъ) всякой воли. Аттрибуты всеобъемлющей, всеобщей субстанціи (сущности) находятся не внѣ ея; они составляютъ саму ея натуру, саму ея существенность, и модификаціи (видоизмѣненія) ея суть не что иное, какъ выраженіе ея могущества.

Шестое *Приложеніе* есть весьма интересный мемуаръ объ отношеніяхъ между собою доктринъ Лейбница и Спинозы, мемуаръ, весьма полезный для

историка Философіи, но который мы здѣсь не можетъ анализировать, не удаляясь значительно отъ нашей задачи.

Достаточно будетъ сказать, что, по мнѣнію Якоби, система Лейбница существенно отличается отъ системы Спинозы, отличается—тѣмъ, что́ Лейбницъ называетъ *principium individuationis,* его теоріею субстанціальныхъ формъ, гипотезою монадъ, которая,—какъ полагалъ Лейбницъ,—есть единственно возможное опроверженіе спинозизма. Сходится же система Лейбница съ системою Спинозы въ томъ, что обѣ системы отвергаютъ дуализмъ. Спиноза постановляетъ единство—допуская только одну субстанцію; Лейбницъ стремится къ той же цѣли—своею *предустановленною гармоніею.*

Седьмое *Приложеніе* заключаетъ въ себѣ,—какъ выражается Якоби,—естественную исторію спекулативной Философіи; это есть: толкованіе того предложенія Якоби, что *всякая доказательная Философія приводитъ къ фатализму;* опроверженіе всякой Философіи, имѣющей притязаніе объяснять естественнымъ путемъ начало происхожденія вселенной; наконецъ, доказательство нелѣпости всякихъ попытокъ, имѣющихъ цѣлью отыскиваніе условій того, что́ абсолютно.

Вотъ нѣкоторыя выдержки изъ этого Приложенія:

„Для того, чтобы возможно успѣшнѣе разсматривать различныя системы, наилучшій способъ будетъ состоять въ томъ, чтобы разбирать—какимъ образомъ каждая изъ системъ удовлетворяетъ потребности разума въ разыскиваніи того, что́ пре-

бываетъ постояннымъ и неизмѣняемымъ посреди перемѣнъ, со всѣхъ сторонъ насъ тѣснящихъ и окружающихъ.... Когда, по созваніи, такъ сказать, всѣхъ *сенсовъ* съ цѣлью сличить вмѣстѣ ихъ различныя показанія о вещахъ, и допросить ихъ всѣхъ сообща въ присутствіи объекта, — вышло такъ, что *объекта вдругъ не оказалось,* — тогда вынуждены были объявить, что нѣтъ ничего истинно постояннаго и объективнаго, кромѣ того, что всѣ сенсы могутъ признать одинаково въ объектахъ (предметахъ). Разсудокъ человѣческій, очищенный такимъ образомъ отъ всѣхъ сокровенныхъ качествъ, соотвѣтствующихъ феноменамъ, сохранилъ только понятія о существованіи и сосуществованіи, о дѣйствіи и противодѣйствіи, о пространствѣ и движеніи, о сознаніи и мысли.... Придя къ этому, спекулативное направленіе почувствовало себя удовлетвореннымъ.

„Начало (принципъ) всякаго знанія есть живое существованіе, а всякое живое существованіе самодѣйствующе, прогрессивно и производительно.... Чѣмъ разнообразнѣе ощущаемое существованіе, производимое такимъ образомъ существомъ, тѣмъ болѣе имѣется жизни. Такая только жизнь заслуживаетъ наименованія жизни, какая имѣетъ сознаніе самой себя. Между средствами къ сохраненію этой интеллигентной жизни, самое сильное средство — есть *рѣчь* (*langage*), орудіе разума. Какъ рѣчь, такъ и абстракція (отвлеченіе) суть потребности существъ ограниченныхъ, но существъ надѣленныхъ способностью мыслить и познавать. Отсюда рождается міръ интеллектуальный, гдѣ слова и понятія занимаютъ мѣсто сущностей и силъ. Мы

дѣлаемъ сами для себя вселенную, которую понимаемъ въ совершенствѣ въ томъ, въ чемъ она есть наше произведеніе; но все то, что не дается быть созданнымъ нами такимъ же образомъ, — все это выше нашей интеллигентности. Вся та операція, все то дѣйствованіе, которое мы называемъ словомъ—*разумѣть* (entendre, intelligere) состоитъ въ постановленіи различій, въ ихъ согласованіи или уничтоженіи,—и человѣческій разумъ, даже самый развитый, ограниченъ возможностью только такой дѣятельности. Воспринимать, различать, познавать и понимать въ прогрессивныхъ предложеніяхъ — вотъ къ чему приводятся всѣ интеллектуальныя способности.

„Спекулативное направленіе почувствовало себя очень довольнымъ, когда провидѣло возможность подвести безчисленныя различія *качества* къ нѣкоторымъ условіямъ или свойствамъ количества. Отсюда считается прогрессъ въ физикѣ, которому начало положили Лёсиппъ и Демокритъ.

„Двѣ трудности были, во всѣ времена, непреодолимы для атомистовъ и для философіи всеобщаго механизма, именно: невозможность объяснить, свойствами матеріи, свойства существа мыслящаго, и невозможность объяснить, естественнымъ образомъ, движеніе, само движеніе и его модификаціи.

„Картезіанизмъ сдѣлалъ эти трудности еще болѣе очевидными. Тогда появился Спиноза, и попытался привести къ одному принципу двѣ великія проблемы философіи природы, а именно: *Матерія безъ формы и форма безъ матеріи суть двѣ вещи одинаково несообразимыя; поэтому надлежитъ ихъ*

разсматривать какъ сущія всегда необходимо неразлучными: единая субстанція (сущность) заключаетъ, стало быть, примитивно, матерію и форму, откуда происходятъ непосредственно индивидуальныя вещи съ ихъ идеями.

„Система эта имѣетъ въ себѣ то хорошаго, что можетъ обойтись безъ предположенія хаоса, откуда невозможно допустить — чтобы развивалась космическая система по одному дѣйствію механическаго принципа. Но если Спиноза и избѣжалъ этой непослѣдовательности, то не успѣлъ, какъ и его предшественники, объяснить, *естественнымъ* образомъ, существованіе вещей конечныхъ и сюксессивныхъ (другъ за другомъ слѣдующихъ). Онъ тоже долженъ былъ допустить безконечную серію (рядъ) вещей конечныхъ, вѣчное время, *безконечное конечное* (un infini fini),—нелѣпость, которую онъ тщетно старался прикрыть подобіями заимствованными у математики....

„Спиноза и многіе другіе великіе философы, въ этомъ случаѣ, впали въ странную ошибку. Отъ предложенія, что феномены такъ же мало имѣли начинаніе, какъ и субстанція (сущность), и что, на самомъ дѣлѣ, ничто не начинаетъ *становиться (rien ne commence à devenir)* — Спиноза разумно заключилъ, что вѣчная и безконечная дѣятельность — свойственна матеріи и есть непосредственный видъ субстанціи (сущности).

„Этотъ вѣчный и непосредственный видъ (mode), который, Спиноза думалъ, что нашелъ выраженнымъ въ движеніи и покоѣ природы *(natura naturata)*, былъ въ его глазахъ общею, вѣчною и непреложною

формою индивидуальныхъ вещей и ихъ измѣненій. Но такъ какъ движеніе не имѣло начинанія, то тогда и индивидуальныя вещи не начинались. Онѣ, слѣдовательно, были не только во всей вѣчности (или отъ вѣчности) касательно своего происхожденія, но, несмотря на свое феноменальное послѣдованіе другъ за другомъ, и существовали всѣ вмѣстѣ; ибо въ раціональномъ понятіи не имѣется ни *прежде,* ни *послѣ;* все въ немъ необходимо разомъ—безъ другого какого либо отношенія между вещами, кромѣ отношенія зависимости. Лишивъ идеи, идеи движенія, индивидуальности, произрожденія и сюксессивности, лишивъ эти идеи всякаго эмпирическаго элемента, въ твердомъ убѣжденіи, что все должно быть разсматриваемо по тому *виду (mode), по которому все проистекаетъ изъ естественныхъ вещей,*—Спиноза могъ смотрѣть на понятія *времени, мѣры* и *числа* какъ на идеи *абстрактныя* (отвлеченныя) и какъ-бы отдѣленныя въ нѣкоторомъ родѣ отъ этого *вида,* а слѣдовательно, какъ на бытія воображаемыя, которыми разумъ или не долженъ заниматься, или долженъ преобразовать и привести къ истинному значенію.

„Схоластики тоже учили чему-то подобному. Для того, чтобы избѣжать идеи *сотворенія* во времени, къ которой приходятъ когда допускаютъ, что рядъ (серія) феноменовъ имѣлъ начинаніе, многіе ученые прибѣгли къ идеѣ сотворенія отъ вѣчности (или во всей вѣчности). Точно такъ, какъ Спиноза изъ того факта, что вещи взаимно видоизмѣняютъ другъ друга, заключалъ, что онѣ должны были видоизмѣняться отъ вѣчности (или во всей вѣчности),—

такъ точно схоластики изъ факта сотворенной природы заключали, что ея непреложный Творецъ долженъ былъ творить отъ вѣчности (или во всей вѣчности). Но имъ надлежало побѣдить еще одною трудностью болѣе числа тѣхъ трудностей, которыя представились Спинозѣ,—а именно: ихъ Богъ не былъ простою *дѣятельною, активною природою* (natura naturans), но—существомъ существенно отличнымъ отъ природы и который производилъ ее также и относительно ея сущности. Эти трудности не помѣшали Лейбницу признать, по примѣру схоластиковъ, подобное же сотвореніе; и нынѣ находятся между нами уважаемые философы, которые признаютъ возможнымъ *дѣйствительное, реальное сотвореніе отъ вѣчности (или во всей вѣчности) вещей индивидуальныхъ и сюксессивныхъ (другъ за другомъ слѣдующихъ).*

„Это заблужденіе, такимъ же образомъ, какъ и заблужденіе Спинозы, произошло отъ смѣшиванія понятія *причины (cause)* съ понятіемъ *основанія (raison)* какъ *логическаго начала,* — чрезъ каковое смѣшиваніе *причина* (cause) лишается своего собственнаго свойства или своей собственной натуры, и дѣлается бытіемъ чисто логическимъ. Въ умозаключеніи причина (cause) становится началомъ (логическимъ), а явленіе (effet) — слѣдствіемъ (логическимъ); но не слѣдуетъ забывать, что въ дѣйствительности причина (cause) есть нѣчто другое, а не начало (логическое). Смѣшивая ихъ (то-есть причину [cause] съ началомъ [логическимъ]) и ставя ихъ одну за другое, приходятъ къ такому странному результату, что вещи могутъ родиться не ро-

ждаясь, модифироваться не измѣняясь, слѣдовать другъ за другомъ, не слѣдуя другъ за другомъ дѣйствительно.

„Послѣ этого позволительно утверждать, что невозможно дать понять какимъ бы то ни было образомъ, то-есть объяснить *естественнымъ образомъ* дѣйствительное, реальное существованіе міра, состоящаго въ серіи (рядѣ) слѣдующихъ другъ за другомъ (сюксессивныхъ) индивидуальныхъ и конечныхъ вещей, которыя, попеременно, то самопроизводятся, то самоуничтожаются. Ибо если я хочу разсматривать эту серію (рядъ) какъ безконечную, то натыкаюсь на нелѣпую идею *вѣчнаго времени;* если же я хочу разсматривать эту серію какъ имѣвшую начинаніе, то не имѣю ничего, изъ чего я могъ бы вывести это начинаніе. Выведу-ли я это начинаніе изъ интеллигентной воли? Въ такомъ случаѣ я буду только произносить слова, не имѣющія никакого смысла для меня; ибо измѣненіе, происшедшее вдругъ въ интеллигентности вѣчной и независимой, по опредѣленію ея воли, по рѣшенію, которымъ она *начинаетъ время,* точно такъ же непостижимо, какъ и самопроизвольное движеніе матеріи.

„Итакъ, куда ни повернешься, вездѣ находишь одинаковую непостигаемость. Разумъ, однако, не отчаявается; онъ натурально приводится къ мысли, что *условіе существованія міра находится внѣ природы.* Тогда, отыскивая это условіе, разумъ старается найти переходъ отъ естественнаго къ сверхъестественному, преобразовывая одно въ другое, что́, конечно, невозможно. Что́ бы разумъ ни

дѣлалъ, онъ никогда не будетъ въ состояніи достигнуть вещей, не составляющихъ части природы, которой и самъ разумъ есть тоже часть. Природа во всей ея полнотѣ—совокупность всѣхъ конечныхъ и относительныхъ вещей—не можетъ открыть разсудку ничего другого, кромѣ того, что она сама въ себѣ заключаетъ, а именно: различныя существованія, измѣненія или перемѣны, разнообразную сцену феноменовъ; но она никогда не откроетъ ни истиннаго начинанія, ни дѣйствительнаго, реальнаго принципа какого либо объективнаго существованія.

„Но почему же случается такъ, что разумъ покушается на что либо невозможное, безразсудное? Вина-ли это разума, или вина человѣка? Этотъ вопросъ предполагаетъ разрѣшеніе слѣдующаго вопроса: Разумъ принадлежитъ-ли человѣку, или человѣкъ принадлежитъ разуму? Въ другихъ словахъ: считаютъ ли подъ названіемъ разума душу человѣка, такъ какъ онъ (разумъ) обладаетъ понятіями и съ помощью этихъ понятій судитъ, заключаетъ, и проч.? Въ такомъ случаѣ разумъ есть собственность человѣка, которую онъ пріобрѣтаетъ мало-по-малу, есть орудіе, которымъ онъ пользуется; тогда разумъ принадлежитъ ему. Или же считаютъ подъ названіемъ разума начало (принципъ) познанія вообще? Тогда разумъ есть духъ, изъ котораго исходитъ вся живущая натура человѣка; человѣкъ становится человѣкомъ чрезъ разумъ; онъ (т. е. человѣкъ) есть не болѣе какъ форма, которою облекается разумъ.

„Сознаніе о всемъ человѣкѣ вполнѣ составляется изъ идеи объ *условномъ* или относительномъ и изъ идеи о *безусловномъ* или абсолютномъ. Обѣ эти идеи неразлучны; первая предполагаетъ вторую, и мы имѣемъ въ себѣ объ абсолютномъ даже бо́льшую несомнѣнность, чѣмъ о нашемъ ограниченномъ и относительномъ существованіи.

„Такъ какъ наше существованіе зависитъ отъ безконечной серіи условій, то широкое поле открыто для разысканій, въ которыхъ заинтересовано даже и наше физическое сохраненіе. Всѣ такія разысканія имѣютъ предметомъ открытіе средствъ или условій, отъ которыхъ зависитъ существованіе вещей. Тѣ вещи, которыхъ условія или механизмъ мы научились познавать, мы можемъ *построить*, мы ихъ (такія вещи) понимаемъ; а то, чего мы не можемъ построить, того мы не понимаемъ.

„Имѣть притязаніе—открыть или найти условія абсолютнаго или объяснить возможность того, что есть абсолютно необходимое; хотѣть или намѣреваться его *построить* и постигнуть, — это такое предпріятіе, нелѣпость котораго должна намъ броситься въ глаза съ полнѣйшею очевидностью. А между тѣмъ, мы это-то именно и предпринимаемъ, когда усиливаемся объяснять *природу естественнымъ образомъ*, и открыть механизмъ начала (принципа) механизма. Ибо если понимать вещь—значитъ познать ея условія, то изъ этого слѣдуетъ, что до тѣхъ поръ пока мы понимаемъ, мы не выходимъ изъ серіи вещей относительныхъ. Тамъ, гдѣ прекращается цѣпь условій, тамъ мы перестаемъ понимать; тамъ прекращается то, что мы называемъ

природою. Стараться объяснить само существованіе природы, это значитъ искать познаванія начала происхожденія, абсолютнаго начала происхожденія природы; это значитъ имѣть притязаніе составить себѣ понятіе о самомъ абсолютномъ, какъ сверхъестественномъ условіи этой природы, какъ условіи безъ условія. Но составить себѣ это понятіе возможно было бы развѣ только лишь тогда, когда абсолютное, составляющее объектъ понятія, перестало бы быть абсолютнымъ и могло бы само быть соображаемо какъ нѣчто условное: *необходимое-абсолютное,* такимъ образомъ, приводится къ тому, чтобы сдѣлаться *возможнымъ,*—сдѣлаться возможнымъ для того, чтобы предоставить себя понять и *построить.*

„Такъ какъ абсолютное находится внѣ природы и не состоитъ съ нею ни въ какомъ естественномъ отношеніи, но такъ какъ при этомъ, однако, совокупность (ensemble) относительныхъ вещей обоснована въ абсолютномъ и связана съ нимъ, то абсолютное совершенно правильно названо: *сверхъестественное.* Изъ этого сверхъестественнаго начала (принципа) природа или вселенная не могла, слѣдовательно, выдти иначе, какъ сверхъестественнымъ путемъ. А такъ какъ то, что́ независимо отъ всякаго условія, не можетъ быть ни объяснено, ни сдѣлаться объектомъ яснаго понятія, то, стало быть, сверхъестественное или абсолютное не можетъ быть допущено иначе какъ таковымъ, каковымъ оно дано, то-есть можетъ быть допущено только лишь какъ фактъ. Это абсолютное, это существо существъ,—на всѣхъ языкахъ его называютъ: Богъ.

„Богъ вселенной,—продолжаетъ Якоби,—не можетъ быть только архитекторомъ міра; Онъ есть создатель всѣхъ вещей; если бы Онъ не создалъ тоже сущности вещей, то тогда было бы два начала (принципа), два творца, вошедшихъ другъ съ другомъ въ ассоціацію, неизвѣстно какимъ образомъ.

„Если бы предложенія эти были поняты, тогда, конечно, было бы понято и то, какъ несообразно имѣть притязаніе доказывать существованіе Бога, и—то, почему нельзя разумнымъ образомъ приписывать Ему разсудокъ и волю, подобные нашимъ. Но въ то же время ясно, что изъ того, что Богъ не есть человѣкъ, нельзя заключать, чтобы Онъ не имѣлъ ни индивидуальности, ни интеллигентности".

Якоби резюмируетъ нижеслѣдующимъ образомъ эту замѣчательную диссертацію свою, въ которой безъ труда можно замѣтить вліяніе *Критики* Канта.

„Идея возможная для насъ есть та идея, которая сообразна съ законами нашего разсудка. Законы разсудка относятся субъективно и объективно къ законамъ природы такимъ образомъ, что мы можемъ составлять себѣ понятія только лишь о вещахъ естественныхъ. Поэтому: сколько имѣется противорѣчія въ томъ, чтобы говорить, что природа произвела природу, или—что природа имѣетъ происхожденіе природное, естественное,—столько же должно казаться нелѣпымъ намъ,—намъ, которые не можемъ ни думать о чемъ либо, ни понимать что́ либо, если это что́ либо не основано на достаточномъ основаніи,—допускать, что природа имѣетъ происхожденіе противоестественное или сверхъестественное. Обращеніе къ божественной

интеллигентности для объясненія этого происхожденія не облегчаетъ дѣла, пока полагаютъ, что она сама (интеллигентность эта) подчинена этому общему закону нашей мысли.... Но всякое противорѣчіе исчезаетъ, когда мы отказываемся считать *абсолютно-сверхъестественное* за что́-то подчиненное законамъ природы; и тогда намъ, убѣжденнымъ въ существованіи этого абсолютнаго какъ въ фактѣ несомнѣнномъ, остается только рѣшить: должны ли мы разсматривать это абсолютное какъ бытіе надѣленное дѣятельностью безъ сознанія, или же—какъ существо интеллигентное. Мнѣ кажется—выборъ не затруднителенъ!“

ПРОДОЛЖЕНІЕ ПОЛЕМИКИ ЯКОБИ СЪ МЕНДЕЛЬСОНОМЪ. ОДНО СЛОВО ЛЕССИНГА.

Мы говорили уже, что во время переписки Якоби съ Мендельсономъ, послѣдній занимался сочиненіемъ, предназначеннымъ для борьбы противъ атеизма и пантеизма. Это сочиненіе, появившееся подъ названіемъ: *Утренніе часы или Чтенія о существованіи Бога,* можетъ быть поставлено на ряду съ лучшими, въ этомъ родѣ, трактатами Фенелона, Кларке, Гарве; отличается же оно отъ другихъ трактатовъ особеннымъ стараніемъ, выказаннымъ авторомъ, въ опроверженіи пантеизма, и въ особенности—такого пантеизма, каковой былъ формулированъ Спинозой.

Употребивъ противъ этого замѣчательнаго мыслителя всѣ способы опроверженія, которые могли

быть даны философіей съ такимъ характеромъ, съ какимъ она была до временъ Канта, Мендельсонъ говоритъ, что просвѣщенный пантеизмъ и именно—такой, какимъ, можно предположить, понималъ его Лессингъ, — можетъ очень хорошо согласоваться или примиряться съ практическимъ благочестіемъ и съ правилами нравственности.

„Я,—говоритъ Мендельсонъ:—какъ *мысль* божества, не могу перестать быть мыслью Бога, и въ этомъ непрерывномъ существованіи буду счастливъ или несчастливъ, смотря по тому, болѣе или менѣе буду познавать и любить того, кто меня мыслитъ, болѣе или менѣе буду стараться дѣлаться достойнымъ моего высокаго происхожденія и любить, какъ самого себя, другія *мысли* Бога.... Если защитники этой школы (пантеисты) соглашаются съ нами въ этомъ, то она отличается отъ нашей системы развѣ только лишь одною тонкостью, которая яснѣе можетъ быть выражена нижеприведеннымъ подобіемъ. Дѣло идетъ единственно о томъ, чтобы узнать: мысль міра—изошла-ли изъ Бога, какъ потокъ свѣта,—или она сіяетъ только лишь въ Немъ? Остался-ли источникъ всѣхъ вещей источникомъ, или источникъ сдѣлался рѣкою?“

Мендельсонъ въ упоминаемомъ трактатѣ уже впередъ пишетъ апологію Лессинга, пишетъ ее съ цѣлью оправдать своего друга отъ обвиненія въ наклонности къ пантеизму. Какъ? Неужели Лессингъ, Лессингъ, будетъ поборникомъ системы, разрушающей всѣ истины естественной религіи? Лессингъ—авторъ *Натана*, защитникъ *Отрывковъ!*

Вспомнимъ, что не многіе писатели проповѣды-

вали съ такою чистотою, какъ Лессингъ, съ такимъ интересомъ и силою ученіе о Провидѣніи и о міроправленіи Божіемъ. Драма *Натанъ-Мудрый* есть какъ-бы выправленіе „Кандида“ Вольтера; это есть настоящій панегирикъ Провидѣнію. И Мендельсонъ объясняетъ мнимый или предполагаемый спинозизмъ своего друга, утверждая, что Лессингъ часто принималъ на свои руки защиту заблужденія тогда, когда замѣчалъ, что оно слабо атаковано, — или защиту системы, когда видѣлъ ее непонятою и преслѣдуемою.

Но мы знаемъ изъ *Писемъ* Якоби, что Лессингъ былъ спинозистомъ не въ такомъ смыслѣ. Мендельсонъ самъ соглашается съ этимъ; но, по его мнѣнію, по крайней мѣрѣ, пантеизмъ Лессинга, менѣе безусловный чѣмъ пантеизмъ Спинозы, могъ согласоваться съ вѣрою въ добродѣтель и съ благочестіемъ, исполненнымъ любви и благодарности.

Якоби, увѣдомленный о выходѣ въ свѣтъ *Чтеній о существованіи Бога* (гдѣ Якоби, однако, не былъ названъ и гдѣ о пантеизмѣ Лессинга говорилось только какъ о предположеніи), счелъ долгомъ чести напечатать безъ замедленія свои *Письма* о Спинозѣ, которыя писалъ нисколько не думая о томъ, чтобы сдѣлать ихъ достояніемъ публики. Тогда Мендельсонъ, уже больной, изнуренный, собравъ свои послѣднія силы, написалъ умирающею рукою противъ Якоби статью, озаглавленную: *Друзьямъ Лессинга.*

„Итакъ,—съ горячностью восклицаетъ онъ, начиная,—пантеизмъ Лессинга не есть простая гипотеза! Человѣкъ, пользующійся большимъ авторите-

томъ въ литературѣ, утверждаетъ объ этомъ громко, какъ о вѣрномъ фактѣ; Якоби не боится публично обвинять въ спинозизмѣ и въ атеизмѣ издателя *Отрывковъ изъ Вольфенбютеля (Fragments de Wolfenbüttel)*. Изъ того, что разсказываетъ Якоби можно, пожалуй, вывести заключеніе, что авторъ *Натана*, великій защитникъ теизма и естественной религіи Лессингъ, былъ не только спинозистъ, но и атеистъ, лицемѣръ и нечестивецъ!"

Первое, полученное мною не прямо отъ Якоби, извѣстіе о томъ, что Лессингъ былъ спинозистъ, не встревожило дружескаго чувства моего къ Лессингу, говоритъ Мендельсонъ. Кто не пожелалъ бы быть другомъ самого Спинозы, какъ бы много самъ Спиноза ни былъ спинозистомъ; кто рѣшился бы не отдать должной справедливости его генію и его характеру? Вотъ, въ какомъ родѣ думалъ сначала Мендельсонъ о спинозизмѣ Лессинга. Но дѣло ему (Мендельсону) показалось серьёзнѣе, когда онъ узналъ, что Якоби основываетъ свои слова на интимныхъ разговорахъ своихъ съ Лессингомъ. Для того, чтобы ослабить важность обвиненія, не подвергая сомнѣнію правдивость Якоби, Мендельсонъ не видитъ другого исхода, кромѣ того, чтобы не признавать за этими разговорами характера настоящей интимности, а смотрѣть на нихъ какъ на мистификацію со стороны Лессинга въ отношеніи Якоби.

Если эти разговоры были дѣйствительно интимны,—говоритъ Мендельсонъ,—я былъ бы этимъ очень огорченъ прежде всего за самого себя, потомъ за Лессинга, а наконецъ, и за самого Якоби.

За себя—потому, что безъ смертельной обиды не могъ бы себя увѣрить, что Лессингъ могъ сдѣлать такое важное признаніе человѣку, съ которымъ только-что познакомился, не сдѣлавъ такого признанія прежде мнѣ, Мендельсону, въ теченіи нашей тридцатилѣтней дружбы; за Лессинга — потому, что онъ выказался бы, въ этихъ разговорахъ, предъ вновь явившимся къ нему лицомъ, недостойнымъ всей своей прежней жизни и человѣкомъ измѣнившимъ всѣмъ привычкамъ своего духа и своего разума; наконецъ—за самого Якоби, если онъ дѣйствительно принялъ эти разговоры за настоящее признаніе; ибо серьёзный человѣкъ, въ такомъ случаѣ, не станетъ, безъ необходимости, разглашать признаніе, сдѣланное другомъ во имя дружбы. Если Якоби думалъ, что Лессингъ хотѣлъ ему довѣрить секретъ,—для чего было тогда сообщать всему свѣту то, что ему одному, какъ другу, было довѣрено? Если же справедливо, какъ старается дать понять Якоби, что Лессингъ не посвящалъ меня, Мендельсона, въ тайну своего спинозизма по вниманію къ болѣзненному состоянію моему и по уваженію къ моимъ убѣжденіямъ, то почему Якоби, въ этомъ случаѣ, былъ менѣе разборчивъ, и кто же тогда выказалъ болѣе доброты и мягкости: пантеистъ-ли и атеистъ-ли Лессингъ, или теистъ и христіанинъ Якоби? Чтобы разъяснить дѣло,—продолжаетъ Мендельсонъ,—остается одно средство, а именно гипотеза довольно грубой мистификаціи, жертвою которой сдѣлался Якоби—какъ со стороны Лессинга, такъ и со стороны своихъ собственныхъ тревожащихъ и занимающихъ его мы-

слей. Овладѣвшая имъ (Якоби) идея состоитъ въ томъ, что въ безплодныхъ пескахъ спекуляціи можно лишь блуждать, и что въ вѣрѣ только имѣется спасеніе. Онъ думалъ, пожалуй, найти въ Лессингѣ софиста, увлекающагося только различными тонкостями, и потому, можетъ быть, попытался, именно чрезъ спинозизмъ, возвратить его подъ знамя истинной философіи. Лессингъ, вѣроятно, понялъ это, и ему вздумалось помистифировать Якоби. Для того, чтобы сдѣлать это интереснѣе, занимательнѣе, онъ представился спинозистомъ. Якоби, отчаяваясь обратить Лессинга, хотѣлъ, по крайней мѣрѣ, опереться на примѣръ, который представился ему въ Лессингѣ для того, чтобы доказывать свою любимую тэму, заключающуюся въ томъ, что всякая доказательная философія приводитъ къ пантеизму,—и воспользоваться этимъ же примѣромъ для того, чтобы возвратить самого Мендельсона отъ раціонализма къ вѣрѣ. Мендельсонъ остается непоколебимъ по самому духу юдаизма, который (говоритъ Мендельсонъ) не есть *религія*, полученная чрезъ откровеніе, но есть *законъ*, полученный чрезъ откровеніе.

На это, нѣсколько рѣзкое, объясненіе друга Лессинга, Якоби отвѣчалъ статьею, названною: *Моя защита противъ Мендельсона*. Изъ этого отвѣта явствуетъ: что Лессингъ хвалилъ *Прометея* Гёте въ присутствіи еще и другихъ лицъ, кромѣ Якоби; что разговоръ послѣдняго съ Лессингомъ о спинозизмѣ не имѣлъ вовсе характера такихъ разговоровъ, въ которыхъ бы два близкія между собою лица изливали другъ передъ другомъ свои

сокровенныя мысли; что поэтому, Якоби не могъ измѣнить какъ-бы оказанному ему довѣрію; что, наконецъ, въ послѣднее время Лессингъ не дѣлалъ тайны изъ своего спинозизма и это вовсе не было секретомъ въ полномъ смыслѣ слова.

Такимъ образомъ обвиненія, направленныя Мендельсономъ противъ Якоби, падаютъ или теряютъ свою силу. Якоби опровергаетъ ихъ безъ труда или лишаетъ всякаго значенія, предъявляя совершенно ясныя и точныя доказательства. Прочитавъ все, приходишь къ убѣжденію, что этотъ споръ между двумя столь уважаемыми людьми,—споръ, который для одного изъ бойцовъ былъ послѣднимъ усиліемъ, оставилъ неприкосновеннымъ честь ихъ обоихъ. Безпристрастная исторія не обязана по крайней мѣрѣ найти виновнаго. Все въ чемъ можно упрекнуть Якоби, это то, что онъ поступилъ слишкомъ поспѣшно, опубликовавъ свои письма о Спинозѣ,—вслѣдствіе одного лишь объявленія о появленіи въ свѣтъ *Утреннихъ часовъ* Мендельсона, въ которыхъ онъ названъ не былъ. Мендельсона же можно упрекнуть въ томъ, что онъ написалъ апологію своего друга въ ущербъ уму Якоби. Но въ виду горячей дружбы, питаемой Мендельсономъ къ Лессингу, можно извинить ему (Мендельсону) то, что имѣется несправедливаго и преувеличеннаго въ его обвиненіяхъ.

Принявъ все это въ соображеніе и къ свѣдѣнію, надо, однако, поставить вопросъ: какъ же теперь мы должны думать о Лессингѣ? Былъ ли авторъ *Натана* спинозистомъ, и затѣмъ фаталистомъ или даже—атеистомъ?

Заключать, изъ идей изложенныхъ въ *Натанѣ*, то, что авторъ его былъ чистымъ теистомъ, говоритъ Якоби,—все равно, что вызывать Заиру и Альзира для того, чтобы доказать, что Вольтеръ былъ ревностный Христіанинъ.

Параллель Якоби нельзя признать точною. Въ Заирѣ и Альзирѣ Вольтеръ былъ не болѣе какъ поэтомъ и артистомъ, тогда какъ драма *Натанъ* была очевидно предпринята въ интересѣ мысли философской. Необходимость терпимости и дѣятельнаго благочестія составляютъ настоящее содержаніе этой драмы. Въ ней авторъ хотѣлъ показать то,—сколько самонадѣянности находится въ желаніи судить Бога и Его міроправленіе,—равно какъ и то, — что покорность опредѣленіямъ Провидѣнія есть истинная мудрость и единственно разумное благочестіе.

Но, если справедливо (какъ это полагали и Якоби и Мендельсонъ), что такія чувства могутъ примиряться съ пантеизмомъ; если справедливо то, что самъ Спиноза горячо ихъ предписывалъ,—какъ тогда согласить съ вѣрою въ Провидѣніе нѣкоторыя выходки, которыя вырвались у Лессинга въ его разговорахъ съ Якоби, именно когда онъ сказалъ—что Божество какъ-бы нѣкоторымъ образомъ перемѣняетъ свое мѣстопребываніе, свой органъ, въ лонѣ великаго *все,* и что, можетъ быть, онъ (Лессингъ) былъ въ то время Богомъ? Подобныя выходки или доказываютъ, что не все было серьёзно въ этихъ разговорахъ, или свидѣтельствуютъ, что умъ Лессинга былъ въ расположеніи ему необычномъ и могущимъ быть объясняемымъ

обстоятельствами, въ которыхъ онъ тогда находился. Въ томъ и другомъ случаѣ, заключенія, выведенныя Якоби изъ упоминаемыхъ разговоровъ съ Лессингомъ, теряютъ значительную долю своей важности.

Лессингъ глубоко изучилъ философію Спинозы и заявлялъ къ нему, точно такъ, какъ и Мендельсонъ и Якоби, глубокое уваженіе. Во многихъ сочиненіяхъ Лессинга замѣтно не мало слѣдовъ того вліянія, которое спинозизмъ имѣлъ на его умъ. Но онъ самъ много размышлялъ, а потому и не могъ вполнѣ предаться системѣ, которая была не его произведеніемъ. Къ тому же, онъ мало вѣрилъ въ несомнѣнность результатовъ спекулативности, и цѣнилъ ее, вообще, болѣе какъ полезное упражненіе способствующее развитію способностей ума и образованію возвышенныхъ качествъ сердца. Стало быть, можно допустить, что Лессингъ, все-таки, не былъ спинозистомъ въ полномъ смыслѣ слова, хотя и отстаивалъ Спинозу, и отстаивалъ преимущественно противъ тѣхъ лицъ, которыя въ своихъ нападкахъ не разбирали употребляемаго ими оружія.

Наконецъ, то, что имѣлось страннаго, даже неразумнаго въ его словахъ,—по разсказу объ этомъ Якоби,—не должно быть принимаемо серьёзно: это были просто болѣе или менѣе остроумныя выходки, которымъ Лессингъ, весьма вѣроятно, не придавалъ никакого значенія. Притомъ, тогда, когда Якоби видѣлся съ Лессингомъ, послѣдній не былъ уже тѣмъ, чѣмъ былъ прежде; онъ изнемогалъ тогда подъ тяжестью непріятностей, которыя навлекъ на себя изданіемъ *Натана,* и, въ довершеніе всего, былъ

удрученъ домашними огорченіями и физическими страданіями. При такихъ обстоятельствахъ—произносить судъ надъ такимъ человѣкомъ, какимъ былъ Лессингъ,—невозможно. Наконецъ, наклонность къ спинозизму можетъ-ли ставиться въ упрекъ кому бы то ни было, а тѣмъ болѣе человѣку, вся жизнь котораго, равно какъ и всѣ сочиненія, доказываютъ, что онъ никогда не былъ ни лицемѣромъ, ни атеистомъ.

Якоби не имѣлъ намѣренія выдавать ни Лессинга, ни самого Спинозу за атеистовъ. Правда, онъ разсматривалъ пантеизмъ, по его теоретическимъ выводамъ, какъ нѣчто однозначущее съ атеизмомъ; но очень хорошо понималъ, что самое глубокое благочестіе, на практикѣ, можетъ примиряться съ пантеизмомъ. Пантеизмъ признаетъ Бога и съ доктриною отрицающей сходится только въ томъ, что не допускаетъ, чтобы Богъ, по существу, былъ интеллигентенъ и личенъ.

Якоби былъ согласенъ съ Мендельсономъ въ томъ, что вообще спекулативные принципы имѣютъ мало вліянія собственно на человѣка, на его сердце, чувствованія, характеръ; онъ (Якоби) отдаетъ должную справедливость Махіавелю, Гоббсу и преимущественно Спинозѣ, и восклицаетъ, говоря о послѣднемъ: „Какова бы ни была его философія о натурѣ Высшаго Существа, и въ сколькихъ бы напрасныхъ словахъ онъ ни заблуждался по этому вопросу, тѣмъ не менѣе, онъ все-таки любилъ Бога и истину, и любилъ ихъ всею своею душою“.

О Лессингѣ Якоби выражается такъ: честный человѣкъ можетъ умалчивать о нѣкоторыхъ ве-

щахъ; мудрый человѣкъ такое умалчиваніе часто поставляетъ себѣ за долгъ; но онъ никогда не долженъ говорить противное тому, что́ думаетъ, и не имѣетъ права располагать истиной по произволу своей, могущей обманываться, мудрости, или—своей воли, сколь чистою онъ бы ее ни считалъ. Правое дѣло не можетъ быть поддерживаемо подлогомъ. Надо имѣть необъятную гордость для того, чтобы осмѣливаться подмѣнять пути Божіи своими собственными путями, и для того, чтобы самовластно располагать истиной, которая намъ не принадлежитъ. И я свидѣтельствую предъ Богомъ, что таковы точно были мнѣнія и чувствованія Лессинга: онъ глубоко презиралъ и всею силою своего характера ненавидѣлъ то высокоуміе, которое имѣетъ притязаніе двигать впередъ знаніе и благоденствіе насиліемъ или хитростью; онъ презиралъ это высокоуміе какъ безумное, ненавидѣлъ его какъ безнравственное.

Въ этомъ же самомъ сочиненіи своемъ *(Моя защита противъ Мендельсона)* Якоби защищаетъ свою философію противъ ея противниковъ, въ особенности-же противъ *Германской библіотеки* (Allgemeine Deutsche Bibliothek),—органа партіи философско-догматической.

Меня упрекаютъ,—говоритъ онъ,—въ дерзостномъ оскорбленіи разума, потому что я утверждалъ, что существованіе Бога не можетъ быть доказываемо, и потому, что я обвинялъ Философію въ томъ, что она ведетъ къ атеизму; меня упрекаютъ въ томъ, что я благопріятствую фанатизму, проповѣдую слѣпую вѣру,—потому, что я говорилъ

и утверждалъ, что Богъ не иначе можетъ быть обнятъ, какъ только вѣрою. Но уже въ теченіи десяти лѣтъ Кантъ дѣлаетъ то же самое, а между тѣмъ никто не осмѣливается сказать, чтобы онъ оскорблялъ разумъ.... Якоби называетъ Канта Геркулесомъ мыслителей, припоминаетъ *Аристе* Гёмстергёйса и объявляетъ, что вмѣстѣ съ такими людьми готовъ подвергнуться осужденію.

Прежде нежели приступимъ къ разбору относительнаго положенія философій Якоби и Канта, мы должны еще бросить взглядъ на небольшое сочиненіе первой эпохи философской дѣятельности Якоби, подъ названіемъ: *Одно слово Лессинга*. Это сочиненіе было издано по случаю появленія въ свѣтъ книги историка *Іоганна Мюллера*: *Путешествія Папъ*.

По поводу содержанія этой послѣдней книги, Лессингъ выразилъ довольно оригинальное мнѣніе. Якоби, разбирая это мнѣніе, которое раздѣляетъ и самъ, излагаетъ принципы политики либеральной, но разумной и разумно прогрессивной.

То было время реформъ Іосифа II, реформъ нетерпѣливыхъ и поспѣшныхъ, которыя могли устанавливаться и держаться только силою. Насиліе,—говоритъ Якоби,—насиліе, навязывающее законы, не могло никогда основать между людьми ни истины, ни общественнаго благоденствія; благо гораздо чаще рождалось отъ духа свободы. Однако, сила необходима, необходима для того, чтобы обуздывать своеволіе; ибо насиліе всѣхъ развращаетъ еще болѣе, чѣмъ насиліе нѣсколькихъ. Истинная политика, основанная на знаніи человѣческой на-

туры, состоитъ въ соглашеніи отправленій законной силы съ справедливостью и свободою.

То, что отличаетъ человѣка отъ другихъ живыхъ существъ—это, именно, способность соображать систему цѣлей и средствъ и направлять свое поведеніе по этой системѣ. Изъ этого источника человѣчества вытекаетъ повсюду *одинъ и тотъ же разумъ;* но разливается онъ по различнымъ русламъ и между весьма разнообразными берегами. Разнообразіе это опредѣляется различностью человѣческихъ страстей..... Инстинктъ обезпечиваетъ превосходнымъ образомъ порядокъ и миръ между животными, живущими въ сообществѣ. Такъ неужели же въ разумѣ не имѣется никакого средства, могущаго служить къ поддержанію въ обществѣ порядка наравнѣ съ свободою?

Если же таковое средство существуетъ, то какое оно есть именно?

Разумъ есть настоящая жизнь нашей собственной натуры, *душа духа*, связь всѣхъ нашихъ силъ, изображеніе вѣчнаго источника истины и всякой реальности. Внѣ разума мы не принадлежимъ сами себѣ. Чрезъ него мы суть *мы* и суть въ согласованіи съ собою. Имъ учреждается между всѣми нашими природными наклонностями гармонія, сообразная вѣчнымъ законамъ и дѣйствительному и прочному интересу нашей натуры.

Желаніе счастія не болѣе всеобще, чѣмъ убѣжденіе въ томъ, что счастіе можетъ быть достигнуто только чрезъ разумъ, потому что онъ указываетъ всегда то, что полезно человѣку во всѣхъ отношеніяхъ. Если бы всѣ люди были разумны, то

они не могли бы вредить другъ другу; ибо, трудясь для своего собственнаго счастія по указаніямъ разума, необходимо способствуешь и счастію другого. Стало быть, люди дѣлаютъ другъ другу зло только находясь подъ владычествомъ страстей, и поэтому-то всѣ находятся во враждѣ со всѣми. Понудительные или ограждающіе законы сдѣланы для обузданія этихъ страстей, для защищенія правъ всѣхъ, признанныхъ разумомъ всѣхъ, но, тѣмъ не менѣе, постоянно угрожаемыхъ этими самыми страстями. Изъ сего слѣдуетъ, что средство, которое было бы достаточно для поддержанія и процвѣтанія всякаго общества, есть *справедливость ненарушимая и всеобщая*, безъ другихъ цѣлей, кромѣ себя самой.

Не имѣется никакого другого, не оскорбляющаго разума принципа, который можно было бы противопоставить принципу, нами изложенному; нѣтъ такого принципа, который былъ бы превосходнѣе и возвышеннѣе. Не существуетъ ни такого политическаго интереса, ни такого обстоятельства общественной или государственной пользы (raison d'Etat), которые могли бы быть предпочтены всеобщей справедливости.

Изъ всѣхъ наукъ, въ наукѣ политики—всего болѣе запутанности... Но не слѣдуетъ забывать, что благо можетъ рождаться только отъ блага, и источникъ его есть внутреннее, самостоятельное движеніе духа.

Якоби, вдохновляемый здѣсь Фергюсономъ, излагаетъ о натурѣ человѣка и о происхожденіи общества доктрину совершенно противоположную

доктринѣ Гоббса и столь же благопріятную общественному благоденствію и свободѣ, сколько теорія автора Левіаѳана (Гоббса) удобна для деспотизма.

Якоби возстаетъ противъ маніи—усложнять общественный механизмъ, желать все предвидѣть, все регламентировать, чрезъ что и уничтожать всякую самодѣятельность. Надлежитъ, съ одной стороны, обуздывать дурныя страсти, съ другой стороны—вызывать натуральныя, великодушныя чувствованія.

Безъ законовъ—нѣтъ общества, а затѣмъ—нѣтъ и свободы; законъ хорошъ тогда, когда онъ есть необходимое слѣдствіе непреложныхъ законовъ природы. Можно считать повсемѣстно соглашенными и повсемѣстно благопріятными тѣ законныя постановленія, которыя очевидно проистекаютъ изъ естественныхъ законовъ...

Только непрестаннымъ усиліямъ разума обязаны мы тѣмъ, что ушли далеко отъ того времени, когда, для того, чтобы спасти букву истины,—попирали ногами и саму истину, и добродѣтель. Какъ бы несовершеннымъ ни казался разумъ въ человѣкѣ, все-таки онъ есть то, что̀ въ немъ находится наилучшаго, — есть единственная вещь, которая дѣйствительно можетъ основать счастіе человѣка. То, что̀ человѣкъ имѣетъ притязаніе видѣть внѣ разума, онъ не увидитъ никогда, и то, что онъ, человѣкъ, попытается сдѣлать, не посовѣтовавшись съ нимъ, никогда не удастся.

Стѣсненіе, безъ котораго общество не можетъ существовать, имѣетъ цѣль только отрицательную, и должно быть направлено лишь на дурныя страсти; все же, что̀ положительно — добродѣтель и

благополучіе — можетъ происходить только лишь изъ свободнаго развитія человѣческой натуры. Хотѣть достигнуть силою того, что можетъ родиться только отъ свободы, — есть мѣра вредная, есть мѣра, намѣренія которой идутъ противъ ея же собственной цѣли. Самое большее заблужденіе въ законодательствѣ, это есть притязаніе пользоваться страстями для общественнаго блага. Можно еще, пожалуй, стараться уравновѣшивать однѣ страсти другими страстями; но никогда не слѣдуетъ ни возбуждать, ни питать ни одной изъ нихъ.

Въ такомъ государствѣ, какимъ Якоби себѣ его представляетъ, допускается обуздывать силою только то, что нарушаетъ справедливыя права каждаго, — обуздывать насиліе и своеволіе; разумъ же и истина развиваются, въ такомъ государствѣ, съ полною свободою.

Впрочемъ, совершенство на землѣ невозможно, и мы были бы истинно несчастными, если бы,—такіе, какими мы суть въ самомъ дѣлѣ,—увѣрили бы себя, что можемъ сдѣлаться совершенно счастливыми здѣсь, на землѣ: „Тотъ, кто захотѣлъ бы убѣдить насъ — надѣяться на это и вотще желать этого,—былъ бы величайшимъ врагомъ человѣческаго рода“.

Второй отдѣлъ.

ФИЛОСОФІЯ ЯКОБИ ВЪ ЕЯ ОППОЗИЦІИ ИДЕАЛИЗМУ КАНТА И ФИХТЕ, И ПАНТЕИЗМУ ШЕЛЛИНГА.

Мы должны обратить вниманіе на три сочиненія Якоби, касающіяся вопросовъ, означенныхъ въ заглавіи этого отдѣла, а именно на діалогъ—*Давидъ Юмъ о вѣрѣ, или Идеализмъ и Реализмъ* (1787), на *Посланіе къ Фихте* (1799), и на сочиненіе, направленное противъ Шеллинга, подъ заглавіемъ—*О Божественномъ и объ его проявленіи* (Von den goettlichen Dingen und ihrer Offenbarung, 1811). Мы изложимъ здѣсь сущность содержанія этихъ трехъ сочиненій.

Книга *О Божественномъ,* гдѣ Якоби резюмировалъ свои религіозныя и философскія убѣжденія, направлена не только противъ автора *Философіи природы,* не только противъ его одного, но и противъ всякой спекулативности вообще—въ томъ, въ чемъ она, по своимъ результатамъ, несогласна съ вѣрою въ Бога живаго, интеллигентнаго и личнаго.

ГЛАВА I.

ФИЛОСОФІЯ ЯКОБИ ПРОТИВЪ ИДЕАЛИЗМА ВООБЩЕ.

Главное предложеніе *Писемъ о Спинозѣ,* по которому всякое человѣческое знаніе исходитъ изъ естественнаго откровенія и предполагаетъ вѣру въ это откровеніе,—вызвало большое волненіе въ философскомъ мірѣ. Отказываясь допускать знаніе

непосредственное, преждебытное и болѣе высшее, чѣмъ знаніе доказательное,—многіе мыслители,—говоритъ Якоби,—называли автора Философіи, допускавшей все это, врагомъ разума и упрекали въ потворствѣ или въ благопріязни къ предразсудкамъ.

Для того, чтобы оправдать свою доктрину и опровергнуть обвиненіе въ *мизологіи,* въ неуваженіи разума, Якоби написалъ свой діалогъ — *Идеализмъ и Реализмъ.* Здѣсь онъ заявляетъ себя противникомъ идеализма, въ какой бы формѣ послѣдній ни былъ выраженъ; въ *Прибавленіи*—Якоби говоритъ, въ особенности, объ идеализмѣ Канта.

Въ самомъ началѣ этого діалога, личность представляющая собою Якоби утверждаетъ, что самъ Давидъ Юмъ,—этотъ великій скептикъ, этотъ невѣрующій деистъ,—самъ онъ рекомендуетъ, совѣтуетъ такую именно вѣру, проповѣдываніе которой ставятъ Якоби въ преступленіе. Вообще неправильно поняли настоящій смыслъ слова *вѣра,* и потому напрасно обвиняютъ Якоби въ желаніи преслѣдовать свободу совѣсти и свободное отправленіе индивидуальной мысли. Всякое утвержденіе, основанное не на раціональныхъ принципахъ, потому только, что оно на нихъ не основано,—не есть еще слѣпая вѣра.

— Вѣрите-ли вы,—спрашиваетъ Якоби своего друга,—что я нахожусь тутъ, предъ вами,—что это *я* говорю съ вами?

„Я не только *вѣрю* этому,—я это *знаю.*

— А какъ вы это знаете?

„Я это ощущаю, чувствую.

— Какъ! вы ощущаете то, что это я говорю съ

вами? Я, стало быть, для васъ,—не что иное, какъ ощущеніе?

„Вы, для меня, — не ощущеніе, но внѣшняя причина моего ощущенія.

— Вы ощущаете, чувствуете, значитъ,—причину какъ причину. Въ настоящемъ чувствованіи вы воспринимаете или замѣчаете другое чувствованіе, чрезъ которое вы опять чувствуете, что это второе ощущеніе есть причина того, что̀ вы испытываете, и все это вмѣстѣ производитъ идею объективную. Что̀ же это означаетъ? И, потомъ,—откуда вы знаете, что ощущеніе причины какъ причины есть воспріятіе вещи внѣшней, предмета реальнаго, предмета, существующаго внѣ насъ и существующаго независимо отъ ощущенія?

„Я это знаю по очевидности чувственной, по очевидности факта. Я имѣю въ этомъ несомнѣнность непосредственную, такую же—какъ и увѣренность въ своемъ собственномъ существованіи.

— Но, вотъ, дѣйствительность этой-то очевидности и составляетъ вопросъ. Не сомнѣваются въ томъ, что намъ кажутся, внѣ насъ, разныя вещи; а сомнѣваются въ дѣйствительномъ существованіи этихъ вещей, въ реальности того, что̀ кажется. Ваше непосредственное убѣжденіе въ этой реальности есть убѣжденіе слѣпое. И вотъ это-то я и называю *вѣрою*. То, что̀ допускаютъ такимъ образомъ, что̀ допускаютъ безъ доказательствъ, въ то *вѣрятъ*. Точно такъ, по Декарту, можно сомнѣваться въ существованіи своего собственнаго тѣла; существованія этого доказать нельзя; въ него просто *вѣрятъ*. Юмъ употреблялъ выраженіе, подобное

моему выраженію (вѣра), а Бюффонъ сказалъ: Мы можемъ *вѣрить*, что имѣется нѣчто внѣ насъ; но мы въ этомъ не убѣждены".

Итакъ, всѣ упреки обращаемые ко мнѣ,—продолжаетъ Якоби,—падаютъ и на Юма, потому что онъ пользуется такимъ же выраженіемъ и въ такомъ же смыслѣ.

Якоби приводитъ самыя выдающіяся, по этому вопросу, мѣста изъ *Изслѣдованій о человѣческомъ разсудкѣ* — Юма, а именно мѣсто, гдѣ Юмъ говоритъ о естественномъ инстинктѣ, который подвигаетъ людей оказывать полную вѣру своимъ *сенсамъ*,—и другое мѣсто, гдѣ онъ же, Юмъ, настаиваетъ на различіи, дѣлаемомъ между тѣмъ, что́ называется *воображать*, и тѣмъ, что́ называется *вѣрить*. Вѣрованіе,—говоритъ Юмъ,—опирается на нѣкоторомъ чувствѣ, есть дѣло природы. Такое чувство не сопровождаетъ чистыя фикціи воображенія. Чувство это и составляетъ вѣру, вѣру, которую объяснить нельзя, а можно только описать: это есть концепція (обниманіе, схватываніе) болѣе живая, болѣе сильная и болѣе постоянная, чѣмъ подобныя же концепціи чистаго воображенія. Итакъ, Юмъ употребляетъ слово — *вѣра*, въ томъ же смыслѣ какъ и Якоби,—и признаетъ вмѣстѣ съ послѣднимъ, что *вѣра есть принципъ (начало) всякаго познанія и всякаго дѣйствія*. Только Юмъ склоняется къ скептическому идеализму, тогда какъ Якоби есть явный *реалистъ*, вѣрующій въ дѣйствительность, въ реальность внѣшнихъ предметовъ—какъ вещей *въ себѣ самихъ*.

Затѣмъ, Якоби старается оправдать употребле-

ніе, которое онъ дѣлаетъ изъ слова *откровеніе*, говоря объ отправленіи сенсовъ. Это откровеніе существуетъ дѣйствительно,—говоритъ онъ,—и есть что-то чудное. Идеализмъ непобѣдимъ, потому что невозможно доказать то, что ощущеніе было бы чѣмъ-либо другимъ, кромѣ ощущенія. Убѣжденіе наше въ дѣйствительности, въ реальности чувственныхъ предметовъ основано единственно на чувствѣ необъяснимомъ, на откровеніи относительно насъ непосредственномъ, такъ какъ другія средства для убѣжденія ускользаютъ отъ насъ. Всякая попытка объяснить это чувство можетъ только благопріятствовать идеализму. Сознаніе дѣйствительнаго присутствія предметовъ, сопровождающее непосредственно ощущенія, даетъ намъ, въ то же время, сознаніе насъ самихъ. Въ одно и то же мгновеніе я узнаю и то, что имѣется что-то внѣ меня, и то, что я, *я самъ* есмь, и это двойное откровеніе не основано ни на какомъ понятіи, ни на какомъ разсужденіи. Идей нѣтъ еще; онѣ приходятъ послѣ предметовъ, приходятъ какъ ихъ тѣни; онѣ предполагаютъ реальность, которую представляютъ, и для того, чтобы убѣдиться въ ихъ истинности, т.-е. въ истинности идей, мы вынуждены сравнивать ихъ съ предметами. Въ самомъ простомъ и въ самомъ первомъ воспріятіи *мое я* и объектъ (предметъ) даются вмѣстѣ, непосредственно безъ *прежде* и безъ *послѣ*, безъ всякаго дѣйствованія разсудка и безъ всякаго вмѣшательства закона причинности *).

*) Въ утвержденіяхъ Якоби, говоритъ Вильмъ, есть что-то уже слишкомъ рѣшительное. Они не помѣшаютъ, однако, допускать, что та операція, то дѣйствованіе, которымъ мы реализируемъ и *объекти-*

Но,—продолжаетъ Якоби,—если въ воспріятіи внѣшнихъ предметовъ нѣтъ рѣшительно ничего, что могло бы дать намъ идею причинности, то что же, тогда, есть начало происхожденія *принципа причинности?*

Мендельсонъ производитъ его отъ воспріятія постояннаго послѣдованія другъ за другомъ однихъ и тѣхъ же феноменовъ, а слѣдовательно—отъ опыта и индукціи (наведенія).

Но, въ такомъ случаѣ, значитъ, правъ былъ и Юмъ, когда производилъ тотъ же принципъ изъ навыка, изъ привычки. Предоставимъ-ли мы ему побѣду? Непреоборимое чувство, заставляющее насъ отвергать такой выводъ,—уже-ли есть заблужденіе?

По этому поводу Якоби входитъ въ изложеніе тѣхъ любопытныхъ подробностей изъ исторіи своего философскаго образованія, о которыхъ мы говорили уже въ его біографіи. Лесажъ, въ Женевѣ, открылъ ему глаза. По возвращеніи своемъ въ Германію, Якоби съ жадностью прочелъ трактатъ Мендельсона: *Очевидность въ метафизическихъ наукахъ*,—трактатъ, увѣнчанный берлинской академіей, тогда какъ она присудила только *accessit*—мемуару Канта о томъ же вопросѣ. Якоби былъ болѣе удовлетворенъ этимъ послѣднимъ мемуаромъ,

---

руемъ такъ сказать, наши ощущенія, хотя—и инстинктивное и не произвольное,—есть, тѣмъ не менѣе, результатъ чего-то въ родѣ синтетическаго умозаключенія. Относить всякій настоящій, дѣйствительный фактъ, все то, что окончено, къ какой-либо причинѣ, есть законъ нашей разумной натуры, и мы повинуемся этому закону, не имѣя о немъ сознанія Вотъ почему сознаніе внѣшняго присутствія предмета кажется намъ непосредственно связаннымъ съ ощущеніемъ, импозированнымъ намъ постороннею причиной.

который довершилъ дѣло, начатое Лесажемъ, въ его умѣ. То, что наиболѣе непріятно дѣйствовало на него (Якоби) въ трактатѣ Мендельсона—это именно—увѣренность, съ которою послѣдній воспроизводилъ онтологическое доказательство существованія Бога, доказательство, на которое Якоби смотрѣлъ какъ на неимѣющее основанія. Онъ (Якоби) почувствовалъ необходимость изучить это доказательство снова для того, чтобы съумѣть выказать его несостоятельность и выяснить себѣ—какимъ образомъ такіе философы, какъ Декартъ и Лейбницъ, могли быть увлечены имъ. Главное, къ чему я стремился,—говоритъ Якоби,—всякій разъ, когда находился въ разномыслiи съ какимъ либо замѣчательнымъ умомъ,—было не отыскиваніе нелѣпости въ мнѣніи, противномъ моему мнѣнію, а стараніе построить это противное мнѣніе сообразно разуму, то-есть объяснить его съ толкомъ самому себѣ. Это было единственное средство убѣдиться въ томъ, хорошо-ли имъ самимъ (Якоби) понято чужое мнѣніе, что и давало возможность сознаться въ своемъ собственномъ заблужденіи, если бы оказалось, что самъ онъ ошибался. Принявъ такое правило, Якоби поднялся къ историческому источнику онтологическаго доказательства; сталъ изучать Спинозу и понялъ силу картезіанской аргументаціи. Онъ понялъ, что эта аргументація хороша для того, чтобы доказать Бога Спинозы, но безсильна для того, чтобы постановить существованіе Бога истиннаго, Бога живаго и личнаго. Въ системѣ Спинозы, гдѣ Богъ есть вся реальность, уже сама идея Бога есть самое вѣское доказательство Его необходи-

маго существованія; но, внѣ этого, доказательство это не приводитъ ни къ чему.

Въ эту эпоху, Якоби прочелъ сочиненіе Канта объ *Единственномъ возможномъ доказательствѣ существованія Бога*, и испыталъ, читая это сочиненіе, такой же глубокій интересъ, такое же горячее, живое удовлетвореніе, какое, по словамъ Фонтенелля, заставило биться сердце Мальбранша при чтеніи имъ *Трактата о человѣкѣ*, написаннаго Декартомъ.

Съ подобною методой,—прибавляетъ Якоби,—подвигаются впередъ медленно, но — съ бо́льшею увѣренностью, и уже это служитъ воздаяніемъ за глубоко безпокоющее чувство, овладѣвающее нами тогда, когда мы вдругъ видимъ себя остановленными препятствіемъ, кажущимся непреоборимымъ. Такъ, между прочимъ, случилось съ нимъ, съ самимъ Якоби, по вопросу о принципѣ причинности, когда дѣло шло о томъ, чтобы, по господствующей тогда философіи, понять возможность порожденія реальной вещи во времени—подобіемъ того, какъ свѣтлая и ясная идея развивается изъ идеи смутной, и вывести то, что называли принципомъ, началомъ, *произрожденія* (principium generationis) изъ принципа *сочетанія*, *сложенія* (principium compositionis).

Мнѣ говорили, что коль скоро я пойму принципъ *достаточнаго основанія* (la raison suffisante) *),

*) Законъ ума, въ силу котораго мы судимъ, что ни одинъ фактъ не можетъ имѣть мѣсто безъ того, чтобы не имѣлось достаточнаго основанія на то, чтобы онъ (фактъ) былъ именно *такимъ образомъ*, а не какимъ либо другимъ образомъ,—называется—закономъ *достаточнаго основанія*.

то пойму совершенно хорошо необходимую тѣсную связь, причины (cause) и явленія (effet) во времени. Принципъ достаточнаго основанія понять не трудно: это есть, по мнѣнію Якоби, не что иное, какъ воспроизведеніе предложенія Аристотеля, по которому *цѣлое преждебытныѣ части,*—предложенія равносильнаго съ слѣдующимъ предложеніемъ: *idem est idem.* Три линіи, заключающія между собою пространство, суть принципъ (начало) существованія или *сочетанія* (principium essendi, причина бытія) трехъ угловъ треугольника; но, тѣмъ не менѣе, треугольникъ не существуетъ прежде угловъ. Такъ выходитъ и вездѣ, гдѣ мы замѣчаемъ отношеніе слѣдствія или причинности: послѣдованіе другъ за другомъ, преемственность, сюксессивность, находится только въ нашихъ идеяхъ. Мы, значитъ, смѣшиваемъ порожденіе идеи съ порожденіемъ вещей, и думаемъ имѣть возможность объяснять дѣйствительное послѣдованіе другъ за другомъ вещей такимъ же образомъ, какимъ объясняется идейное послѣдованіе другъ за другомъ (преемственность, сюксессивность) опредѣленій нашихъ понятій—ихъ необходимымъ соединеніемъ въ одномъ и томъ же представленіи. Но, въ дѣйствительности, реальное послѣдованіе, реальная преемственность (сюксессивность), чрезъ которую вещь становится объективно *принципомъ произрожденія* во времени, остается безъ объясненія. Субъективно, треугольникъ находится въ понятіи прежде трехъ угловъ; но объективно или дѣйствительно, и три угла и треугольникъ существуютъ вмѣстѣ и въ одно и то же время. Такимъ же образомъ причина и явленіе нахо-

дятся вмѣстѣ въ раціональномъ понятіи или концептѣ, и тутъ не имѣется ничего, что бы рождалось или было бы произведено. Не слѣдуетъ ли изъ этого, что въ природѣ все имѣется одновременно, и что то, что мы называемъ послѣдованіемъ другъ за другомъ (преемственностью, сюксессивностью), есть не что другое, какъ феноменъ, какъ что-то кажущееся, совершенно субъективное? Но если бы это было такъ, то надлежало бы еще объяснить почему феноменъ, не заключающій въ себѣ ничего объективнаго, представляется, однако, какъ нѣчто объективное. Это будетъ даже не феноменъ, а менѣе чѣмъ феноменъ, иллюзія, призракъ.

Преемственность (сюксессивность), видимая мною въ вещахъ, очевидно совершенно различна съ преемственностью въ мысли. Впрочемъ, послѣдняя не болѣе удобопонятна, чѣмъ первая.

Итакъ, преемственность (сюксессивность) вообще необъяснима, и принципъ достаточнаго основанія не только не способствуетъ къ ея объясненію, но, скорѣе, можетъ привести къ отрицанію ея реальности. Если принципъ (начало) *произрожденія* (principe de la génération) есть тотъ же, что и принципъ (начало) *сочетанія* (principe de la composition), то тогда всякое явленіе (effet) существуетъ въ одно и то же время съ своею причиною (cause) со всѣми своими послѣдующими явленіями, и, стало быть, невозможно, идя такимъ образомъ, придти къ понятію, могущему служить къ объясненію феномена преемственности (сюксессивности) или времени.

Если бы человѣкъ былъ только существомъ мы-

слящимъ, а не былъ бы, сверхъ того, существомъ дѣятельнымъ и внѣ себя дѣйствующимъ, то онъ не имѣлъ бы идеи о причинѣ и о явленіи. Только глубоко присущій, внутренній опытъ, который мы дѣлаемъ надъ нашею силою, надъ нашею свободною способностью производить дѣйствія, даетъ намъ идею о причинѣ, и заставляетъ насъ предполагать силы вездѣ, гдѣ мы видимъ дѣйствіе. Мысль, одна мысль, не могла бы никогда сдѣлаться источникомъ дѣйствія внѣшняго. Юмъ не допускаетъ, чтобы, чрезъ чувствованіе въ себѣ нашей силы, мы могли приходить къ пониманію идеи причины. Но онъ допускаетъ чувствованіе дѣлаемыхъ нами усилій и отъ нихъ происходящихъ явленій; онъ отрицаетъ только то, чтобы мы могли понимать — *какимъ образомъ, какъ,* наша воля производитъ эти явленія. Якоби вызываетъ противъ Юма вѣру въ чувство, которое убѣждаетъ, увѣряетъ насъ въ томъ, что это мы, дѣйствительно *мы,* производимъ эти явленія.

Очевидно, что мы чувствуемъ себя, поперемѣнно, то активными, то пассивными (страдательными), что̀ и предполагаетъ въ насъ принципъ (начало) самостоятельной рѣшимости, принципъ, по свойству своему, дѣятельный, активный. Такимъ образомъ, идея причинности основывается на фактѣ, въ которомъ нельзя сомнѣваться.

Но однако, если приходятъ къ тому, чтобы выводить принципъ причинности изъ опыта, то тогда, какимъ образомъ можно установить его всеобщность и необходимость? По мнѣнію Юма и Канта, пред-

ложеніе, основанное на опытѣ, лишено этихъ двухъ характеровъ.

На это Якоби отвѣчаетъ, что все зависитъ отъ того, чтобы знать—что̀ именно разумѣютъ подъ выраженіемъ: необходимый принципъ. Для того, чтобы признать такой характеръ за предложеніемъ, достаточно установить, что оно есть законъ всѣхъ конечныхъ существъ, одаренныхъ разумомъ, и что оно служитъ основаніемъ всякому ихъ опыту. Такимъ образомъ, легко будетъ доказать всеобщность и необходимость принципа (начала) причинности. Въ самомъ дѣлѣ, сознаніе возможно только тогда, когда мы отличаемъ себя отъ *чего-то* такого, что не есть *мы;* оно (сознаніе) предполагаетъ двойность. Но когда два отдѣльныя бытія дѣйствуютъ одно на другое, то тогда имѣется еще—бытіе *протяженное, пространственное.* Такимъ образомъ, съ сознаніемъ въ человѣкѣ устанавливается вмѣстѣ и реальность, дѣйствительность пространства. Значитъ, идея бытія пространственнаго, протяженнаго—есть идея общая всѣмъ людямъ, всѣмъ чувственнымъ существамъ. Слѣдовательно, эта идея есть идея всеобщая и необходимая.

Мы чувствуемъ разнообразіе нашего существа—соединеннымъ въ сознаніи, и это единство образуетъ *мое я,* нашу индивидуальность. Всѣ органическія натуры суть индивидуумы, суть недѣлимыя; раздѣлить ихъ невозможно не уничтожая ихъ. Единство произведеній искусства совершенно отлично отъ единства произведеній природы. Въ первыхъ, т.-е. произведеніяхъ искусства, имѣется только единство цѣли; въ послѣднихъ, т.-е. въ произве-

деніяхъ природы, имѣется единство существованія. Для того, чтобы индивидуумы совершали дѣйствія внѣ себя, надо, чтобы они были въ соприкосновеніи съ другими существами или бытіями; тамъ, гдѣ имѣется касаніе, имѣется съ обѣихъ сторонъ непроницаемость, а слѣдовательно — и сопротивленіе. Сопротивленіе въ пространствѣ, или дѣйствіе и противодѣйствіе, есть источникъ преемственности (сюкссивности) и времени, представляющаго преемственность.

Тамъ, стало быть, гдѣ находятся индивидуальныя существа, имѣющія сознаніе о самихъ себѣ и состояніи, одни съ другими, въ какомъ либо отношеніи,—тамъ необходимо существуютъ понятія—пространства, причины и явленія, преемственности (сюксессивности) и времени. Идеи эти имѣютъ свое основаніе въ самыхъ предметахъ. Онѣ необходимы и всеобщи, потому что даны во всякомъ опытѣ,—и суть идеи *a priori*—потому что безъ нихъ всякое познаваніе было бы невозможно.

Эти-то основныя идеи Якоби противопоставляетъ категоріямъ Канта, такъ какъ категоріи суть выраженіе механизма мысли, механизма, по которому составляется познаваніе природы. Тѣмъ не менѣе, говоритъ Якоби, *Трансцендентальный идеализмъ*, хотя онъ и уничтожаетъ всякую реальность внѣ насъ и оставляетъ существовать только слѣпую и совершенно безсодержательную вѣру, развиваясь, будетъ имѣть счастливыя послѣдствія.

Спекулативныя идеи не суть идеи воображаемыя. *Чистый разумъ* есть то, что остается въ умѣ,

когда не принимаютъ въ соображеніе всего того, что въ сознаніи имѣется элементовъ извлеченныхъ изъ опыта: это есть самопроизвольность, самодѣятельность сознанія. Принципъ разума тождественъ съ принципомъ жизни души. „Поэтому, — говоритъ Якоби, — человѣку приписываютъ бо́льшую степень разума, по мѣрѣ того, какъ онъ доказанно заявляетъ бо́льшую степень *силы представленія*, силы схватывать представленія (force representative). Эта сила пропорціональна воспріимчивости (чувствуемости) или способности принимать впечатлѣнія. *Разумъ*, по мнѣнію Якоби, есть пониманіе, уразумѣніе вещей, и это уразумѣніе зависитъ вполнѣ отъ познанія чувственнаго или отъ реальности воспринимаемой сенсами *)."

„Разумъ, — продолжаетъ Якоби, — обращаясь къ своему собесѣднику, — разумъ регулируется всегда по феноменамъ". Якоби здѣсь понимаетъ подъ словомъ *разумъ* — сужденіе, манеру воззрѣнія, и забываетъ, что возможно и то, что объекты, представляясь, показываясь намъ, въ то же время регулируются разумомъ. Манера эта въ сонныхъ видѣніяхъ не одинакова съ манерой въ состояніи бодрствованія. На вопросъ: какъ мы можемъ знать,

*) Якоби сознался, впослѣдствіи, въ томъ, что не мало было ошибочнаго въ такомъ опредѣленіи разума. Для прочитавшаго *Критику чистаго разума* должно быть понятно, что то — какимъ образомъ мы получаемъ впечатлѣнія отъ предметовъ, а слѣдовательно, и самое познаваніе, зависятъ столько же отъ субъекта, отъ его интеллектуальной силы, сколько и отъ реальности предметовъ (объектовъ) и что, поэтому, надлежитъ допустить разумъ самъ въ себѣ уже съ готовымъ къ дѣйствію могуществомъ, — разумъ, который есть болѣе чѣмъ принципъ жизни, болѣе чѣмъ самопроизвольность сознанія.

что то, что̀ мы видимъ во время бодрствованія, не есть сновидѣніе — Якоби отвѣчаетъ: Состояніе бодрствованія не можетъ отличаться отъ состоянія представляемаго снами; но сонъ (представляющееся во снѣ) можетъ отличаться отъ состоянія бодрствованія. Для возможности различать, дѣлать различеніе,—надо двѣ вещи. Идеи суть не болѣе какъ копіи дѣйствительныхъ вещей, и не могутъ существовать безъ послѣднихъ. Но копіи могутъ различаться отъ бытій дѣйствительныхъ не иначе какъ чрезъ сравненіе съ послѣдними. Надлежитъ, стало-быть, чтобы въ воспріятіи того, что реально, имѣлось бы что-нибудь такое, что не отыскивается въ простыхъ представленіяхъ, — что нибудь такое, чрезъ что̀ послѣднія различаемы отъ вещей. Различіе это и есть именно реальность, дѣйствительность. Итакъ: идеи не представляютъ самой объективности. Но какъ же это выходитъ, что, будучи копіями вещей реальныхъ, онѣ не представляютъ реальности?—Онѣ заключаютъ въ себѣ только качества, свойства вещей, а не самую ихъ реальность. Реальность находится только лишь въ *воспріятіи непосредственномъ*. Воспріятіе реальности и чувство истиннаго, дѣйствительнаго, сознаніе и жизнь—это все одно и то же. Сонъ есть братъ смерти, а сновидѣніе—тѣнь жизни. Тотъ, кто никогда бы не бодрствовалъ, никогда и не увидалъ бы сновъ. Сновидѣнія примитивныя, бредъ и иллюзіи примитивные—совершенно невозможны.

Здѣсь Якоби сравниваетъ спекулативныхъ философовъ съ магнитизёрами, которые стараются погрузить насъ въ искусственный сонъ. Тотъ мысли-

тель, котораго свои идеи и идеи своихъ идей заставляютъ терять изъ виду реальность, дѣйствительность, начинаетъ бредить. Человѣкъ можетъ составлять абстракціи (отвлеченія) и придавать имъ нѣчто въ родѣ существованія, давая абстракціямъ имена. Но эти творенія не имѣютъ ничего общаго съ тѣми твореніями, которыя были вызваны изъ *ничто* (néant) словомъ Вѣчнаго. Преслѣдуя эти призраки, мы удаляемъ себя отъ источника всякой истины, теряемъ Бога, природу, теряемъ и самихъ себя. Могущество отвлеченія (способности абстракціи) увеличивается отъ упражненія, и, наконецъ, можетъ произвести свѣтъ до того ослѣпительный, что самыя вещи отъ свѣта этого затмѣваются.

Якоби сравниваетъ также идеалиста съ лунатикомъ, который, забравшись на вершину башни, воображаетъ во снѣ—не то, что башня поддерживаетъ его, а то, что́ башня держится за него и что земля держится въ воздухѣ башнею. При этомъ Якоби восклицаетъ: „О, Лейбницъ, Лейбницъ!“ Собесѣдникъ Якоби, удивленный этимъ воззваніемъ, спрашиваетъ:—ужъ не во снѣ-ли были измышлены великимъ Лейбницемъ его *Предустановленная гармонія* и *Монады?*

Но Якоби громко заявляетъ себя стоящимъ за эти доктрины. „*Предустановленная гармонія,*—говоритъ онъ, — опирается на основаніе, по моему мнѣнію, очень прочное, и я имѣю большое довѣріе къ *Монадамъ* или *сущностнымъ (субстанціальнымъ)* формамъ, равно какъ и къ *Врожденнымъ идеямъ.*

Объясняясь по этому поводу, Якоби говоритъ о *Новыхъ попыткахъ (Nouveaux Essais)* и о *Теодисеѣ*

(Théodicée), гдѣ Лейбницъ признаетъ, что сенсы доставляютъ содержаніе (матеріалъ) размышленію, рефлексіи, и что каждое разумное, конечное существо связано, соединено съ органическимъ тѣломъ.

„Всѣ системы, исключая Идеализма, соглашаются признать, что какія бы модификаціи индивидуумъ ни получалъ извнѣ или отвнѣ. онъ все-таки не можетъ быть подвигнутъ на что либо иначе, какъ по законамъ своей натуры, а слѣдовательно, и рѣшается на что либо самъ собою. Стало быть, онъ *есть что либо* чрезъ самого себя. Изъ этого слѣдуетъ, что объекты, которые мы воспринимаемъ, не могутъ производить самаго дѣйствія воспринимания, но что душа, она одна, производитъ идеи какъ идеи. Мыслящая природа, какъ таковая, не имѣетъ ничего общаго съ матеріальнымъ существомъ или бытіемъ, какъ таковымъ (въ смыслѣ только матеріальнаго существа или бытія); стало быть они (мыслящая природа и матеріальное существо или бытіе) не могутъ взаимно опредѣляться, детерминироваться. Такимъ образомъ и оправдывается предустановленная гармонія“.

Якоби такъ точно оправдываетъ и *Врожденныя идеи* и *Монады*. „Единство логическое или идейное есть очевидно нѣчто другое, чѣмъ единство реальное или объективное. Данныя логическаго единства—реальны, но форма, ихъ соединяющая, находится въ умѣ. Только одно лишь единство органическихъ существъ есть единство реальное; для того, чтобы мыслить возможность его — необходимо разсматривать *цѣлое* (все) какъ существующее прежде своихъ частей. Всякое составное, органическое или

сущностное, образовалось отъ центра къ окружности, а не отъ окружности къ центру. Этотъ центръ или *мое я* не есть точка математическая или точка физическая. Это есть то, что́ Лейбницъ называетъ *сущностной (субстанціальной) формой* органическаго существа, *vinculum compositionis essentiale, Монадой.*

Но въ чемъ состоитъ эта монада? Сдѣлать себѣ идею о ней весьма трудно; ибо существенность ея состоитъ именно въ томъ, чтобы отличаться отъ всѣхъ представленій и отъ всѣхъ чувствованій.

Она (монада) есть то, что́ составляетъ *мое я,* и о реальности чего я имѣю сознаніе глубокое, внутренне-присущее, такъ какъ монада есть самъ источникъ сознанія и субъектъ всѣхъ модификацій послѣдняго. Душа наша есть не что либо другое, какъ опредѣленная форма жизни, а жизнь—далеко отъ того, чтобы быть качествомъ вещей — есть, напротивъ, то, что́ опредѣляетъ свойство, натуру вещей; вещи — суть не что иное, какъ принадлежности жизни (акциденціи жизни, accidents de la vie). Якоби допускаетъ вмѣстѣ съ Лейбницемъ, что въ природѣ неимѣется другихъ реальныхъ сущностей, кромѣ органическихъ существъ, и что всякое органическое существо состоитъ изъ тѣла и души, причемъ тѣло не можетъ существовать безъ души, а душа—безъ тѣла.

Что касается до *врожденныхъ идей,* Якоби находитъ ихъ въ тѣхъ понятіяхъ *a priori*, которыя, по его мнѣнію, даны во всякомъ опытѣ, и которыя суть условія всякаго познанія. Онъ (Якоби) резюмируетъ это такъ:

„Всякое конечное индивидуальное существо от-

носится къ безконечному числу другихъ индивидуальныхъ существъ, которыя всѣ, въ свою очередь, относятся къ нему (къ индивидуальному существу)“ —такимъ образомъ, что дѣйствительное, настоящее состояніе каждаго въ каждое мгновеніе опредѣлено его отношеніемъ со всѣми.

„Всѣ реальныя вещи суть индивидуумы живущіе, principia *perceptiva et activa,* отдѣльные одни отъ другихъ, хотя и связанные между собою постоянными отношеніями.

„Слѣдовательно,—поставить индивидуума значитъ поставить необходимо въ немъ идеи единства и множества, состоянія активнаго и состоянія пассивнаго, пространства и преемственности (сюксессивности): идеи эти врожденны во всякомъ индивидуумѣ. Онѣ суть корень разсудка, который уважаемъ даже и полнѣйшимъ бредомъ.“

Идеи или понятія эти суть основаніе всякаго сознанія; но ясность ихъ зависитъ отъ ясности сознанія, то-есть отъ степени той интенсивной и экстенсивной силы, съ которою мы отличаемъ себя отъ вещей, находящихся внѣ насъ. Этимъ же можно объяснить и превосходство разума и жизни, которое возвышаетъ одинъ родъ тварей надъ другими родами. Существо разумное отличается отъ существъ, которыя неразумны,—бо́льшею степенью сознанія и жизни, и эта степень пропорціональна способности отличать самого себя отъ другихъ вещей. Богъ отличается отъ всѣхъ вещей самымъ совершеннымъ образомъ, и по этому самому Онъ есть самая высшая личность, и личность, обладающая разумомъ *совершенно чистымъ.*

Кто послѣ этого осмѣлится не уважать разумъ? Но не слѣдуетъ о немъ составлять и ложной идеи. Въ нашемъ вѣкѣ называютъ его *свѣтильникомъ*, который надлежитъ носить повсюду. Для меня, говоритъ Якоби, разумъ есть только *око* *).

Въ прежнее время,—продолжаетъ Якоби,—свѣтильникъ былъ носимъ опытомъ идущимъ впереди разума и ведущимъ его (разумъ) къ истинѣ. Да возвратится же снова свѣтильникъ въ тѣ же руки, ибо все наше знаніе опирается на наблюденіе! Даже идеи, такъ называемыя — идеи *a priori*, даже и эти идеи — позитивны и непосредственно извлечены изъ дѣйствительности, такъ же, какъ и общія понятія. Всѣ дѣйствованія разума проистекаютъ изъ способности воспринимать, которая и есть его существенность.

Здѣсь Якоби излагаетъ о свойствѣ разсудка, съ которымъ онъ смѣшиваетъ *разумъ*, систему, имѣющую нѣкоторое отношеніе съ доктриною *вниманія*, разсматриваемаго какъ единственная примитивная способность, а также и съ унитарной психологіей Гербарта. Вотъ краткое изложеніе этой системы Якоби:

„Разумъ есть наиболѣе высокая степень силы *воспринимания* (force perceptive) и сознанія. Отсюда—всѣ его дѣйствованія. Когда соединеніе въ одномъ и томъ же сознаніи различныхъ воспріятій уже разъ допущено, тогда изъ этого будетъ слѣдовать

*) Можно возразить Якоби, что разумъ есть, въ одно и то же время, и око и свѣтъ,—такъ какъ онъ, разумъ, видитъ предметы (даже согласно съ тѣмъ, что было говорено) не по свѣту ихъ или отъ нихъ, но—по своему собственному свѣту.—*Вильмъ.*

также то, что эти воспріятія должны впечатлѣвать сознаніе, одни—какъ подобныя, сходныя между собою, другія—какъ различныя. Безъ этого сознаніе было бы пассивнымъ зеркаломъ, а не горниломъ жизни. Стало быть, безполезно предполагать особенные акты различаемости и сравниваемости: примитивнаго дѣйствія воспріятія уже достаточно для всего. Рефлексія, размышленіе и ихъ продукты объясняются то же непрерывнымъ движеніемъ въ насъ принципа активнаго къ принципу пассивному, сообразно характеру полученныхъ впечатлѣній и ихъ отношеній. Всякій разъ, какъ эти принципы соединяются на одномъ предметѣ—представленіе въ умѣ получаетъ чрезъ это новыя опредѣленія и разростается либо *субъективно,* либо *объективно,* то-есть—то логически, то матеріально.

„Когда разсматриваютъ разумъ только съ точки зрѣнія его самопроизвольности,—забывая, что онъ можетъ не иначе проявляться какъ чрезъ противодѣйствіе,—тогда его невозможно понять. Не болѣе возможно опредѣлять, называть его—*способностью схватывать отношенія,* не предполагая уже въ немъ способности принимать впечатлѣнія. Это именно то, что́ Кантъ называетъ чувствуемостью, воспріимчивостью,—чувствуемость живая, проникающая, понимающая, способность восприниманія вообще, предполагающая принципъ активный и принципъ пассивный,—вотъ что́ составляетъ разумъ. Чувствуемость самая чистая и самая богатая имѣетъ послѣдствіемъ самый чистый и самый высокій разумъ“ *).

*) Якоби употребляетъ слово *сенсъ* (sens, der Sinn) для того, чтобы означать, вмѣстѣ, и способность, которая воспринимаетъ, и органъ,

Якоби, однако, отвергаетъ сенсуализмъ, по которому разумъ есть продуктъ сенсовъ. Разумъ предполагаетъ принципъ живой. Назначеніе или дѣло сенсовъ—это получать и передавать впечатлѣнія; разумъ же, самъ по себѣ могущественный, самодѣятельный, принимаетъ ихъ дѣятельнымъ образомъ и разработываетъ, и познаніе, всякое познаніе есть его работа.

На землѣ нѣтъ души безъ тѣла; но хотя душа и призвана къ дѣйствительной жизни чрезъ организацію тѣла, но все, тѣмъ не менѣе, доказываетъ превосходство духа надъ матеріей. Матерія соприкасается съ ничтожествомъ своею безконечною дѣлимостью; тѣло есть ничто безъ принципа жизни, его одушевляющаго. Малѣйшая органическая система предполагаетъ духъ, который ее объединяетъ, движетъ и содержитъ. Тогда неужели же великая система существъ ничѣмъ не будетъ ни объединяема, ни движима? Если же она объединяема, то, конечно, уже объединяема духомъ, а не чѣмъ либо другимъ. Но этотъ духъ, который объединяетъ все, который изъ всѣхъ системъ дѣлаетъ одну систему, конечно, не есть простая душа, не есть душа міра. Источникъ всякой жизни не можетъ быть заключенъ въ сосудъ. Этотъ духъ есть *Творецъ*, и его твореніе состоитъ въ томъ, что онъ

чрезъ который она воспринимаетъ,—употребляетъ это слово, опираясь на употребленіе его въ Нѣмецкомъ языкѣ, гдѣ оно означаетъ именно все это (такъ же точно, какъ означаетъ то же самое—англійское слово *sense*)—и гдѣ, сверхъ того, оно служитъ для образованія глагола *sinnen*, который есть синонимъ глаголовъ: разсуждать, размышлять.—*Вильмъ.*

образовалъ души, облекъ ихъ тѣломъ, основалъ жизнь конечную и уготовилъ безсмертіе.

Этотъ Творецъ неизбѣжно непостижимъ для сотвореннаго; конечное не въ состояніи понять безконечное.

Затѣмъ, возвращаясь къ спекулативнымъ философамъ, Якоби говоритъ: Люди имѣютъ странныя претензіи; они хотятъ видѣть только одними глазами и безъ свѣта, или—даже безъ пособія глазъ. Тогда только, воображаютъ они, можно видѣть настоящимъ, естественнымъ образомъ, и это-то именно они и называютъ *философіею*. Къ счастію, ни міръ, ни общество не предоставлены управленію нашего индивидуальнаго разума. Разумъ *объективный* и непреложный держитъ въ границахъ разумъ субъективный и мѣняющійся.

Но что же будетъ тогда съ философскимъ евангеліемъ, которое обѣщаетъ намъ возвратъ золотаго вѣка и исключительное царство разума? Якоби пародируетъ эту идею не очень ясно. Онъ сравниваетъ это воображаемое царство разума, гдѣ *мое я* будетъ строго придерживаться своему собственному настоящему пониманію вещей, съ пчелиной республикой, или съ китайскимъ обществомъ, гдѣ все тщательно предусмотрѣно и регламентировано, и гдѣ никакой прогрессъ невозможенъ.

„Вся совокупность нашихъ мыслей,—говоритъ Якоби, оканчивая,—можетъ и должна быть приведена къ чувству и къ прогрессивному развитію сознанія. Мы чувствуемъ и воспринимаемъ *посредствомъ* разсудка и разума, а не чрезъ разсудокъ и разумъ, разсматриваемые какъ способности спеціаль-

ныя и производительныя. Независимо отъ чувства или отъ способности восприиманія, и разсудокъ и разумъ не имѣютъ содержанія, суть бытія воображаемыя. Но разумъ, разсматриваемый какъ болѣе совершенная манера чувствованія, какъ жизнь на болѣе высокой степени могущества и существованія, заставляетъ насъ предчувствовать Бога и обѣщаетъ намъ свободу и безсмертіе.

Къ *Діалогу*, разборъ котораго мы кончаемъ, приложено Прибавленіе о *Трансцендентальномъ идеализмѣ* Канта.

Изъ анализа *Критики чистаго разума* мы видѣли, что Кантъ противопоставляетъ обыкновенному, грубому идеализму, отрицающему существованіе внѣшнихъ предметовъ, идеализмъ, названный имъ—*трансцендентальнымъ*, идеализмъ, который, допуская вышеупоминаемое существованіе, поддерживаетъ и утверждаетъ, однако, что предметы кажутся намъ не таковыми, каковы они суть сами въ себѣ, а кажутся согласно формамъ нашей чувствуемости и нашего разсудка. Феномены суть ничто внѣ насъ; но они имѣютъ, своей трансцендентальной причиной, внѣшніе предметы.

Кантъ такъ мало идеалистъ въ обыкновенномъ смыслѣ слова, что объявляетъ громко, что мы можемъ познать только то, что намъ дано опытомъ, и употребляетъ всю свою проницательность для доказательства существованія внѣшнихъ предметовъ, какъ чего-то необходимаго, чтобы дать человѣку сознаніе самого себя.

И этотъ смягченный реализмъ Якоби оспариваетъ у Канта. Онъ (Якоби) видитъ въ *Критикѣ* Канта

только старинный идеализмъ, идеализмъ матеріальный. Онъ обвиняетъ Канта въ непослѣдовательности, потому что послѣдній, послѣ того, какъ имъ была уже установлена идеальность времени и пространства, поддерживаетъ, утверждаетъ, что предметы дѣлаютъ на насъ впечатлѣнія, и чрезъ эти впечатлѣнія производятъ ощущенія и идеи. Между тѣмъ система Канта, начинающаяся съ установленія необходимости чувствуемости, невозможна безъ предположенія внѣшнихъ предметовъ и ихъ на насъ дѣйствія. Въ эту систему нельзя вступить безъ этого предположенія,—говоритъ Якоби,—и, когда уже разъ взошли, нельзя въ ней оставаться, не отрекшись отъ того, что должны были допустить для вступленія въ нее. Философія Канта предполагаетъ, что всякое дѣйствительное, реальное познаніе начинается чрезъ ощущеніе и чрезъ чувственный опытъ,—что, слѣдовательно, имѣются, внѣ насъ, предметы, которые являются впечатлѣвать чувствуемость, а между тѣмъ, вся система его (Канта) клонится доказать, что феномены и ихъ отношенія суть не болѣе какъ детерминаціи субъекта, и что они не существуютъ объективно. Такимъ образомъ, система клонится къ разрушенію основанія, на которомъ лежитъ.

Трансцендентальный идеализмъ можетъ удерживаться только какъ идеализмъ абсолютный. Такимъ именно понимали идеализмъ: Фихте—для того, чтобы продолжать его, и Якоби—для того, чтобы бороться съ нимъ и погребсти *Критику* подъ одними развалинами съ стариннымъ идеализмомъ.

Мы же (говоритъ Вильмъ) думаемъ, что они

ошибались оба. Кантъ не переставалъ протестовать противъ идеализма въ чистомъ смыслѣ; его собственный идеализмъ есть настоящій *раціонализмъ*, который очень хорошо можетъ согласоваться съ философскимъ реализмомъ, — только имѣлась бы смѣлость признать *a priori:* — что между законами разума или мыслящей природы и законами природы матеріальной и объективной — имѣется гармонія. Но эта гармонія можетъ не иначе установиться — какъ посредствомъ вѣры, а такой вѣры недоставало Канту. Онъ исповѣдуетъ, какъ говоритъ Якоби, совершенное невѣдѣніе природы вещей въ самихъ себѣ и всего того, что̀ не можетъ подлежать сенсамъ.

Но мы знаемъ, какъ вѣрою въ разумъ практическій Кантъ постарался замѣнить это невѣдѣніе.

ГЛАВА II.

ФИЛОСОФІЯ ЯКОБИ ВЪ ОППОЗИЦІИ ЕЯ КАНТУ И ФИХТЕ.

Письмо Якоби къ Фихте направлено противъ Трансцендентальной Философіи вообще; противъ же самого Фихте оно направлено настолько, насколько Якоби считалъ его мыслителемъ, давшимъ наисовершеннѣйшее выраженіе этой философіи.

Въ глазахъ Якоби, Фихте есть *мессія* идеализма,—идеализма, котораго Кантъ былъ только предтечею.

Въ этомъ письмѣ Якоби снова нападаетъ на

философію спекулативную какъ на философію безплодную, и противопоставляетъ ей *вѣру* или непосредственное сознаніе, — вѣру, на которую смотритъ какъ на то, что́ имѣется наиболѣе возвышеннаго въ человѣкѣ.

Напрасно,—говоритъ Якоби въ *Предисловіи,*— трансцендентальная философія претендуетъ превратить въ спекулативное знаніе то, что́ прежде-бытнѣе всякой спекулативности и не поддается никакому демонстративному доказательству.

Якоби упрекаетъ Фихте не въ томъ, что онъ какъ-бы отрицаетъ Бога, но—въ томъ, что онъ (Фихте) претендуетъ на теизмъ, идя путемъ спекулативнымъ.

„Трансцендентальная философія, — говоритъ Якоби,—не можетъ быть атеистическою, какъ не можетъ быть атеистическою и геометрія; но, по той же самой причинѣ, упоминаемая философія не можетъ быть и теистическою. Становится же она атеистическою съ того мгновенія, какъ вздумаетъ считать себя исключительно теистическою. Нельзя вмѣнять ей въ преступленіе то, что она ничего не знаетъ о Богѣ, такъ какъ Богъ не есть предметъ знанія, но есть предметъ вѣры. Богъ *познанный* не былъ бы Богомъ. Вѣра въ Него, выработанная искусственно, есть вѣра невозможная; ибо,—какъ выработанная или чисто спекулативная,—она уничтожаетъ вѣру естественную и самое себя въ смыслѣ вѣры“.

Сочиненіе Якоби, то сочиненіе, о которомъ мы говоримъ, въ особенности замѣчательно тѣмъ, что авторъ въ немъ описываетъ и характеризи-

руетъ превосходнымъ образомъ ту идеалистическую спекулативную Философію, начало которой положилъ Фихте, а довершилъ которую, во всей полнотѣ, Гегель. Но Якоби ошибается, когда смотритъ на нее какъ на единственно возможную философію въ чистомъ смыслѣ слова.

Духъ спекулативной философіи,—говоритъ онъ,—во всѣ времена стремился объяснить, одно другимъ, слѣдующія два предложенія,—предложенія одинаково несомнѣнныя для человѣка обыкновеннаго: *я есмь* и *внѣ меня существуетъ что-то,*—стремился объяснить эти предложенія и привести ихъ къ единству, производя послѣднее изъ перваго, или первое изъ послѣдняго. Только такою цѣною философія становилась полною наукою истины. Разсматриваемые, такимъ образомъ, матеріализмъ и идеализмъ, хотя и одушевленные совершенно различнымъ духомъ, имѣютъ, однакоже, одну и ту же цѣль въ томъ; что какъ тотъ, такъ и другой стараются объяснить все однимъ бытіемъ и однимъ принципомъ, а именно: первый—матеріею, послѣдній—интеллигентностью, опредѣляющихся, каждая, сама собою. И хотя направленія двухъ упоминаемыхъ системъ на первый взглядъ и кажутся противоположными, но они стремятся, однакоже, по немногу приближаться другъ къ другу, и кончаютъ тѣмъ, что встрѣчаются. Спекулативный матеріализмъ кончаетъ неизбѣжно тѣмъ, что дѣлается идеализмомъ; ибо внѣ дуализма, допускающаго *мое я* и *матерію,* для мысли, идущей послѣдовательно до конца, не имѣется ничего, кромѣ

моего я какъ начала (принципа) мысли, и какъ ея конечной цѣли.

Малаго недоставало, чтобы это преобразованіе матеріализма не было выполнено уже самимъ Спинозою. *Субстанція* (Сущность) Спинозы не есть что-либо другое, въ самомъ дѣлѣ, какъ это абсолютное, спекулативное тождество объекта и субъекта, тождество на которомъ основывается система новой философіи. Это есть матеріализмъ безъ матеріи. Трансцендентальный же идеализмъ, это есть спинозизмъ опрокинутый, спинозизмъ навыворотъ, естъ *mathesis pura* (изученіе въ чистомъ его смыслѣ, изученіе, какъ изученіе), въ которомъ чистое и безсодержательное сознаніе представляетъ себѣ математическое пространство; это есть соединеніе матеріализма и идеализма въ существѣ или бытіи единомъ и нераздѣлимомъ.

Якоби признаетъ, вмѣстѣ съ Фихте, философію трансцендентальную, и ее единственно, за настоящую философію. Онъ (Якоби) составляетъ себѣ о наукѣ какъ наукѣ такое же точно понятіе, какое составляетъ о ней (о наукѣ какъ наукѣ) Фихте; онъ (Якоби) допускаетъ, съ Фихте же: что наука состоитъ въ произведеніи своего объекта ею же самою; что она (наука) есть это самое произведеніе мыслью; что, слѣдовательно, содержаніе всякой науки есть дѣйствіе внутреннее, и что необходимая метода этого свободнаго дѣйствія есть ея существенность.

Я говорю вмѣстѣ съ вами, — пишетъ Якоби Фихте, — что всякая наука есть *объектъ-субъектъ*, формированный по примитивному образу *моего я*, которое

одно и есть наука въ самой себѣ, и поэтому есть—начало (принципъ) и разводящее, разлагающее (le dissolvant) всѣхъ объектовъ познанія. Вездѣ и во всемъ, человѣческій умъ ищетъ только самого себя; и эта дѣятельность интеллигентности есть дѣятельность необходимая; интеллигентность не можетъ существовать безъ нея. Нелѣпо, сталобыть, имѣть притязаніе ограничивать или останавливать спекулативность, или даже обвинять ее въ преувеличеніяхъ. Мы оба, значитъ, хотимъ, чтобы *наука—знанія*, которая приводитъ къ единству всѣ науки, сдѣлалась бы совершенною. Но разница между нами состоитъ въ томъ, что вы этого хотите для того, чтобы доказать, что основаніе всякой истины лежитъ въ этой наукѣ; тогда какъ я хочу—для того, чтобы стало общеизвѣстно, ясно,—что это основаніе, которое есть именно *само истинное*, находится внѣ спекулативнаго знанія. Все-таки, мое намѣреніе непротивоположно вашему: я дѣлаю различіе между *истиной* (la verité) и *истиннымъ* (le vrai). Но то, что я называю истиннымъ (le vrai), вы того не принимаете вовсе въ разсчетъ, а съ вашей точки зрѣнія вы бы не должны были этого дѣлать.

Очевидно, что философія чистая, абсолютно-*имманентная* (immanente), внѣдрѣдѣйствующая, философія вся изъ цѣлаго, система дѣйствительно раціональная, продолжаетъ Якоби,—возможна только таковою, каковая была соображена Іоганномъ-Готтлибомъ Фихте. Очевидно, что если чистый разумъ долженъ все выводить изъ самого себя, то надо, чтобы все было дано въ разумѣ, въ *моемъ я*, какъ тако-

вомъ. Чистая философія обращаетъ въ ничто все, что находится внѣ чистаго разума, и оставляетъ существовать только его одного. Всѣ люди, добиваясь, ища познанія, ставятъ себѣ, сами того не вѣдая, своею послѣднею цѣлью эту же самую чистую философію; ибо человѣкъ знаетъ только до тѣхъ поръ, пока понимаетъ, а онъ можетъ понимать не иначе, какъ преобразовывая вещь въ идею, замѣняя вещь формою, и уничтожая вещь. Въ другихъ словахъ, мы понимаемъ предметъ лишь только тогда, когда его *строимъ*, то-есть понимаемъ его тогда, когда имѣемъ возможность видѣть его рождающимся, въ нашихъ глазахъ, мыслью. Если же мы не можемъ его такимъ образомъ произвести въ мысли, тогда, значитъ — мы его не понимаемъ.

Если, стало быть, вещь должна имѣть возможность быть понятою нами, тогда надо мыслью уничтожить ея объективность или реальность, и заставить ее родиться отъ насъ, сдѣлать ее нашимъ созданіемъ, нашимъ твореніемъ, простою формой. Въ идеѣ, которую мы составляемъ себѣ о вещи, не можетъ оставаться ровно ничего, что́ не было бы нашимъ дѣломъ: это будетъ простое произведеніе нашего творческаго воображенія.

Изъ этого слѣдуетъ, что такъ какъ спекулативное пониманіе не можетъ идти далѣе того, что́ произвело само, то человѣческій умъ, для того, чтобы проникнуть въ царство существъ, для того, чтобы завоевать его мыслью, долженъ самопоставить себя творцемъ міра и самого себя. Но онъ можетъ создать себя не иначе, какъ при соблюденіи того же общаго условія, которому подчинены

всѣ его созданія, то-есть—не иначе какъ уничтожая самого себя какъ существо, уничтожая для того, чтобы овладѣть собою, признать самого себя только въ понятіи.

Наука, не имѣющая ни другого предмета, ни другого содержанія, кромѣ себя самой, есть наука въ себѣ самой. *Мое я* есть наука въ такомъ смыслѣ; единственно она только и есть наука. *Мое я* знаетъ себя самого, и было бы противорѣчиво сказать, что оно знаетъ или понимаетъ что́-либо внѣ себя. Оно есть начало (принципъ) всѣхъ другихъ наукъ, и такъ какъ оно снабжаетъ ихъ принципами, то надлежитъ, чтобы всѣ другія науки могли быть выведены изъ него.

Рефлексія возможна только чрезъ отвлеченіе, и, обратно, отвлеченіе возможно только чрезъ рефлексію. Эти двѣ операціи, на самомъ дѣлѣ, тождественны, суть одно и то же дѣйствіе, имѣющее предметомъ обращать всякую существенность въ знаніе: это есть прогрессивное уничтоженіе,—уничтоженіе идеями все болѣе и болѣе общими. То, что́ уничтожено такимъ образомъ, можетъ быть возстановлено дѣйствованіемъ обратнымъ,—нѣкотораго рода синтетическою эволюціею. Дойдя, такъ сказать, какъ-бы поглощеніемъ, раствореніемъ или разложеніемъ, до непризнаванія ничего внѣ *моего я*, и до разсматриванія дѣйствительно существующими только *моего я* и его творческой силы,—я могу, затѣмъ, выводить изъ того же самаго воображенія, и выводить единственно его дѣятельностью, всѣ бытія такими, какими они были прежде чѣмъ, взятыя въ себѣ самихъ, они признаны были мною за ничто.

„Наука только лишь какъ наука,—говоритъ Якоби,—есть игра, которую человѣческій умъ придумалъ для своего развлеченія. Выдумавъ ее, онъ этимъ только *организовалъ свое невѣдѣніе.* Вмѣсто того, чтобы сколько нибудь приближаться къ познанію истиннаго, онъ удаляется отъ него, ибо, самъ того не замѣчая, обманываетъ самого себя относительно своего невѣдѣнія, и даже начинаетъ любить его потому, что оно безконечно. Игра, которой онъ предается, охмѣляетъ его; онъ входитъ въ нее все болѣе и болѣе, и, наконецъ, въ ней теряется.

„Всѣ науки,—продолжаетъ Якоби,—включая и метафизику, вначалѣ были выработываемы только какъ средства для достиженія другой цѣли. Философы имѣли притязаніе *знать* истинное, забывая то, что если бы истинное могло быть *познано* человѣческими средствами, оно перестало бы быть истиннымъ и сдѣлалось бы только простымъ созданіемъ человѣческой изобрѣтательности“ *).

„Два великіе человѣка, говоритъ Якоби, Кантъ и Фихте, излечили насъ отъ этого самоувѣреннаго невѣжества. Они раскрыли предъ всѣми механизмъ человѣческаго ума и были, такъ сказать, Гёйгенсы (Huygens) и Ньютоны интеллектуальной си-

*) Мы видимъ, что, на языкѣ Якоби, *истинное* (le vrai) есть объективная реальность, существующая независимо отъ субъекта, и которая, по его (Якоби) мнѣнію, открывается непосредственно сенсами; тогда какъ *истина* (vérité) есть реальность мыслимая и признаваемая реальностью субъектомъ мыслящимъ. Какимъ образомъ онъ (Якоби) не видѣлъ, что реальность не можетъ быть схвачена непосредственно; что она существуетъ для насъ лишь настолько, насколько мы ее воспринимаемъ, что воспріятіе истиннаго или реальнаго помѣщается всегда между послѣднимъ и нами, и что само воспріятіе есть уже мысль.—*Вильмъ.*

стемы. Открытіями ихъ навсегда положенъ конецъ безполезной растратѣ силы человѣческой интеллигентности. Они сдѣлали большую услугу человѣчеству, и желательно было бы только, чтобы оно, теперь—когда имъ признана уже тщета спекулативной философіи, вмѣсто того, чтобы любоваться знаніемъ своего невѣдѣнія, возвратилось бы къ вѣрѣ примитивной, къ непосредственному знанію простымъ здравымъ смысломъ.

„Я разумѣю подъ словомъ *истинное* (le vrai),—прибавляетъ Якоби,—то, что первобытнѣе знанія и находится внѣ знанія.

„Разумъ предполагаетъ истинное какъ свой необходимый объектъ. Съ разумомъ дана человѣку не способность *знанія истиннаго* (знанія того, что есть истинное), но только сознаніе своего невсевѣдѣнія, предчувствіе истиннаго.

„Разумъ непреодолимо направляемъ къ своему объекту, который есть истинное; онъ стремится исключительно къ существу, просвѣчивающему сквозь своихъ видимостей, если только послѣднія не суть призраки, не суть видѣнія того, что мы называемъ *ничто* (néant) *).

„Существу реальному, — продолжаетъ Якоби, — которое есть истинный объектъ разума, онъ, разумъ, противопоставляетъ, сопоставляя, созданія воображенія, точно такъ, какъ состоянію бодрствованія онъ противопоставляетъ сонныя видѣнія... Человѣческій

*) Вотъ въ этомъ же смыслѣ *Гербартъ*,—самый остроумный представитель философскаго реализма,—сказалъ, впослѣдствіи, что всякая видимость (все кажущееся) должна имѣть основаніемъ реальность.—*Вильмъ*.

разумъ есть весь—воспріятіе истиннаго (Wahrnehmung), внутреннее или внѣшнее, посредственное или непосредственное.

„Безъ сомнѣнія, существуетъ разумъ, который не воспринимаетъ, но производитъ все самъ изъ себя, существуетъ разумъ, который есть сама существенность истины, разумъ всесовершенный и совершенно независимый, заключающій въ себѣ полность добра и истиннаго. Если бы этотъ разумъ не существовалъ, то тогда *ничто* (le néant) было бы источникомъ всего—что есть, и конечная цѣль нашего разума состояла бы въ томъ, чтобы раскрыть эту тайну того, что мы называемъ *ничто*..... Столько же, сколько несомнѣнно то, что я есмь существо разумное, столько же я увѣренъ въ томъ, что не обладаю полнотою добраго и истиннаго, и столько же, сколько я увѣренъ въ своемъ разумѣ и въ его недостаточности, столько же я увѣренъ и въ томъ, что существуетъ существо высшее, существо, отъ котораго я получилъ свое происхожденіе..... Я не *есмь* и не хочу быть, если нѣтъ Его. То, что во мнѣ имѣется наиболѣе возвышеннаго, направляетъ меня непреодолимо къ Существу высшему, совершенно непостижимому, къ Существу, въ которое я вѣрю чрезъ любовь“.

Приближаясь къ окончанію, посланіе Якоби къ Фихте теряетъ, все болѣе и болѣе, характеръ спокойнаго и философскаго спора, и рѣчь автора становится восторженною, горячею и, мѣстами, нѣсколько темною.

Сказавъ, что міръ феноменальный, въ глазахъ его, есть не что иное, какъ пустой призракъ, если

только одни феномены составляютъ его истинность, и что, съ другой стороны, все то, что называютъ добрымъ, святымъ, прекраснымъ, не имѣетъ цѣны, если существуетъ безъ отношенія къ Существу божественному и если для сознанія не дано никакой реальности, какъ хочетъ этого философія Фихте, Якоби прибавляетъ: Я признаюсь, что не знаю *добраго и истиннаго въ самомъ себѣ* (en soi) и имѣю о немъ только какое-то отдаленное предчувствіе; но я негодую и возмущаюсь, когда вмѣсто него (вмѣсто добраго и истиннаго въ самомъ себѣ) мнѣ хотятъ импозировать *чистую волю* (volonté pure), волю, которая не хочетъ ничего—этотъ призракъ независимости и абсолютной свободы. Я отвергаю такую замѣну, отвергаю, рискуя быть даже обвиненнымъ въ атеизмѣ и нечестіи.

Вотъ здѣсь-то находятся у Якоби, не совсѣмъ у мѣста, тѣ слова, частью приводимыя госпожею Сталь (въ ея книгѣ о Германіи), которыя заключаютъ въ себѣ горячую протестацію противъ *категорическаго повелительнаго* (l'impératif catégorique) Канта:

„Да, я, это я, именно, и есмь тотъ атеистъ и тотъ нечестивецъ, который, въ противоположность *волѣ, которая не хочетъ ничего,* хотѣлъ бы: солгать такъ, какъ солгала умирающая Дездемона; обмануть такъ, какъ обманулъ Пиладъ, выдававшій себя за Ореста для того, чтобы умереть вмѣсто послѣдняго; убить, какъ Тимолеонъ; нарушить свою клятву и законъ, какъ Эпаминондъ и Іоганнъ-де-Виттъ; рѣшиться на самоубійство, какъ Оттонъ; быть святотатцемъ, какъ Давидъ, и даже осмѣлиться срывать колосья хлѣ-

ба въ день шабаша—срывать единственно потому, что чувствовалъ бы себя голоднымъ, и потому, что *законъ сдѣланъ для человѣка, а не человѣкъ—для закона*. Да, я, именно, и есмь этотъ нечестивецъ, и я смѣюсь надъ философіей, которая за это смотритъ на меня, какъ на преступника; ибо я имѣю увѣренность въ томъ, что *право милованія*, которымъ совѣсть человѣка пользуется относительно преступленій, въ противность буквѣ абсолютнаго нравственнаго закона, есть верховное право человѣчества, печать его достоинства и божественнаго его происхожденія.

Вильмъ находитъ, что въ выше сего приведенномъ мнѣніи Якоби имѣется не мало ошибочнаго и преувеличеннаго. „Несмотря на все сказанное здѣсь Якоби,—говоритъ Вильмъ,—тѣмъ не менѣе, все-таки остается то, что человѣкъ не есть господинъ нравственнаго закона, что онъ не имѣетъ неограниченной власти истолкованія этого закона, не имѣетъ и права уклоняться отъ него по своему произволу. Остается также вѣчно справедливымъ и то, что никогда дѣйствительное добро не можетъ выдти изъ нарушенія долга, очевидно признаннаго таковымъ, и изъ нарушенія обязательства непосредственнаго и строгаго“.

Якоби соглашается, однако, что есть возможность установить (нравственное ученіе) всеобщее и строго доказанное. „Верховный принципъ разума,—говоритъ онъ:—*согласіе человѣка съ самимъ собою*, его постоянное единство— есть абсолютное и непреложное условіе разумнаго существованія вообще, а слѣдовательно, также и свободной ра-

ціональной дѣятельности. Но единство это не есть еще сама существенность, не есть еще истина. Въ себѣ самомъ это единство не имѣетъ ни содержанія, ни реальности. Его законъ не можетъ никогда сдѣлаться *сердцемъ* человѣка и дѣйствительно вознести его (человѣка) выше его самого. Этого-то сердца никакъ не вырветъ у меня трансцендентальная философія".

Критика, которой Якоби подвергаетъ общее нравственное ученіе Канта, приводится въ дѣйствительности къ упрекамъ, дѣлаемымъ послѣднему за то, что имъ предлагается только *форменный* принципъ (правило), или принципъ *формы*. Но Кантъ и не имѣлъ намѣренія сдѣлать другое. Точно такъ, какъ чистый теоретическій разумъ заключаетъ въ себѣ только общія формы знанія,—формы сами по себѣ безсодержательныя и которыя имѣютъ потребность быть наполняемыми опытомъ,—такъ точно и чистый практическій разумъ можетъ доставить принципъ нравственности лишь форменный, и только жизнь можетъ дать этому принципу матерію и содержаніе: разумъ предлагаетъ правило, и это правило имѣетъ цѣну только тогда, когда оно приложено къ жизни.

Возвращаясь къ вопросамъ метафизическимъ, Якоби прибавляетъ, что ему должно быть дозволено противопоставить философію *незнанія* (nonsavoir) философскому знанію того, что есть... *ничто* (néant) (такъ называетъ онъ идеализмъ), или философію вѣры,—отказывающейся отъ всякой науки въ такъ называемомъ чистомъ ея смыслѣ,—*идеали-*

стическому нигилизму, отрицающему всякую объективную реальность.

Приводимое здѣсь письмо Якоби было написано въ то время, когда Фихте былъ оффиціально обвиняемъ въ атеизмѣ, и когда его положенію грозила опасность. Якоби не только не присоединяется къ обвинителямъ Фихте, но, выражаясь весьма жестко относительно результатовъ философіи послѣдняго, въ то же время говоритъ ему: „Рука, которую вы берете съ довѣріемъ, отвѣчаетъ вамъ дружескимъ пожатіемъ, и я не поступилъ бы иначе даже и тогда, когда мнѣ надлежало бы назвать доктрину вашу — доктриною столь же атеистическою, какъ и доктрину Спинозы; поэтому только я не сталъ бы считать васъ лично за атеиста, за нечестивца. Тотъ, кто дѣйствительно умѣетъ подниматься своимъ умомъ выше природы, а своимъ сердцемъ выше всякаго земного вожделѣнія, тотъ смотритъ въ лицо Бога. Про такого человѣка мало будетъ сказать, что онъ только вѣритъ въ Бога. Если бы даже философія такого человѣка, если бы мнѣнія его, по сужденію естественнаго разума, не могущаго допускать Бога безличнаго, и заключали въ себѣ атеизмъ, и человѣкъ этотъ самъ назвалъ бы свою систему такимъ пагубнымъ именемъ, то и тогда прегрѣшеніе его все-таки было бы только дѣломъ мысли, заблужденіемъ или промахомъ артиста въ дѣлѣ концепціи и выраженія, было бы ошибкою того, кто работаетъ до утонченности въ лабораторіи мысли, а не проступкомъ человѣка. Онъ отрицалъ бы не существенность Бога, а только лишь Его имя“.

„Также точно думалъ я и о Спинозѣ, когда писалъ.... Будь благословенъ — святой и великій Бенуа Спиноза! какъ ни велико было бы заблужденіе, въ которое ты могъ впасть въ словахъ, философствуя и умозаключая о свойствѣ верховнаго Существа, истина, тѣмъ не менѣе, жила въ твоей душѣ, и любовь къ ней (къ истинѣ) была твоею жизнью“.

Люди школы не переставали обвинять въ атеизмѣ или въ мистицизмѣ всякую философію, которая приглашаетъ человѣка возноситься духомъ выше природы и выше самого себя, то-есть выше человѣка, насколько онъ самъ есть природа. Таковой упрекъ неизбѣженъ, потому что невозможно подниматься выше природы, не поднимаясь въ то же время выше господствующаго въ обществѣ разумѣнія.

Разбираемое сочиненіе Якоби оканчивается глубокими и настоящими спекулативными мыслями о Богѣ и объ отношеніяхъ его къ человѣку.

„Человѣкъ находитъ Бога потому, что онъ (человѣкъ) не можетъ находить самого себя иначе какъ съ Богомъ. Онъ (человѣкъ) не понимаетъ себя по той же причинѣ, по какой Богъ, для него, непостижимъ. Для того, чтобы быть способнымъ понять и изучить Бога, надо, чтобы человѣкъ былъ одаренъ могуществомъ болѣе, нежели божественнымъ. Надлежало, чтобы онъ могъ изобрѣсть Бога. И тогда Богъ былъ бы только мыслью существа конечнаго, а не былъ бы существомъ примитивнымъ, первобытнымъ, необходимымъ, абсолютнымъ.... Но это—не такъ. Человѣкъ теряетъ самого себя съ

того мгновенія, какъ отказывается находить себя въ Богѣ. Ему (человѣку) предстоитъ выборъ: или признать Бога, или признать *ничто* (le néant); если онъ выбираетъ *ничто*, то онъ, значитъ, самовоздвигаетъ себя Богомъ, то-есть дѣлаетъ Бога изъ призрака; ибо невозможно,—если Бога нѣтъ,—чтобы человѣкъ, со всѣмъ тѣмъ, что̀ его окружаетъ, не былъ химерою....

„Всякій разъ и всегда, когда почитаютъ изображеніе вмѣсто самого существа, когда принимаютъ средство за цѣль, — все равно, преклоняясь ли предъ деревяннымъ или каменнымъ истуканомъ, или привязываясь къ философскимъ формуламъ, къ отвлеченнымъ понятіямъ, къ мертвой буквѣ, — всякій разъ и всегда таковыя чувства и воззрѣнія будутъ предразсудкомъ и идолопоклонствомъ. Истиненъ только одинъ культъ,—тотъ культъ, который непосредственно обращается къ Богу, къ Богу вездѣсущему, къ Богу живому“.

Въ сочиненіи, озаглавленномъ—*О предпріятіи Критики согласить разумъ (raison) съ разсудкомъ (entendement) и обновить Философію*, Якоби нападаетъ еще болѣе прямымъ образомъ на теоретическую Философію Канта.

Это эпиграмматическое заглавіе сочиненія Якоби должно было выразить главное, коренное намѣреніе *Критики чистаго разума*, но выражаетъ намѣреніе это очень несовершенно. Оно (упоминаемое заглавіе) основывается на отношеніи установленномъ Кантомъ между разумомъ (raison), какъ способностью абсолютнаго или идей, и разсудкомъ (entendement), какъ способностью понятій, содер-

жаніе которыхъ извлечено изъ опыта. Эти двѣ способности, согласно съ *Критикою,* естественно, находятся между собою въ войнѣ. Разумъ ищетъ абсолютнаго, а разсудокъ отказывается отъ этого, и имѣетъ на это право. Между тѣмъ, благодаря *Критикѣ,* разумъ понимаетъ, что не имѣетъ другого объекта, кромѣ самого разсудка,—что онъ (разумъ) есть ничто безъ разудка,—и что всѣ дѣйствованія его (т.-е. разума) производятся, въ концѣ-концовъ, только въ интересахъ разсудка. Изъ этого выходитъ нѣчто въ родѣ трактата между двумя державами, трактата, по которому разсудокъ обязывается воздерживаться отъ всякаго *отрицанія* касательно реальности *идей,*—отказывается на томъ условіи, чтобы разумъ воздерживался отъ всякаго относительно ихъ (т.-е. идей) *утвержденія.* Разумъ признаетъ себя *положительно* ограниченнымъ разсудкомъ, между тѣмъ какъ разсудокъ *отрицательно* ограниченъ разумомъ. Въ этомъ трактатѣ все находится къ выгодѣ разсудка. *Идеи* будутъ служить къ наибольшему развитію и къ наиболѣе возможному единству разсудка, хотя онъ и не обязанъ допускать ихъ за идеи истинныя. Такимъ образомъ, новая Философія учитъ разумъ—имѣть болѣе *живаго, здраваго смысла* и воздерживаться, и учитъ разсудокъ быть на сторожѣ противъ энтузіазма, противъ увлеченій разума. Разумъ засѣдаетъ въ *высшей* камерѣ; разсудокъ—въ камерѣ *низшей*—представительницѣ чувствуемости, которая и есть настоящій, истинный правитель.

Чтобы быть справедливымъ,—замѣчаетъ Вильмъ,—надлежало бы прибавить: что *Критика* преду-

преждаетъ разсудокъ или интеллигентность,—таковую, каковою она образуется изъ одного только опыта, — не довѣряться самой себѣ и не смотрѣть на предѣлы своего знанія какъ на предѣлы реальности и истины; что она же, Критика, если и совѣтуетъ осторожность разуму, то совѣтуетъ ее также и разсудку, и что если *Критика*,—говоря языкомъ Якоби,—имѣетъ предметомъ сдѣлать разумъ болѣе *здраво-смысленнымъ* (sensée) и заставить его уважать авторитетъ опыта, то она равно имѣетъ притязаніе *образумить* разсудокъ, возвратить его къ разуму (ramener à la raison).

Мы видѣли, что въ прибавленіи къ *Діалогу объ идеализмѣ и реализмѣ*, Якоби упрекалъ систему Канта въ коренномъ противорѣчіи, состоящемъ въ томъ, что она (система) опирается на такое предположеніе. которое сама же стремится разрушить; что она предполагаетъ сначала внѣшніе предметы единственнымъ основаніемъ всякаго дѣйствительнаго знанія, а между тѣмъ, впослѣдствіи, показываетъ, что феномены и ихъ отношенія суть ничто внѣ ума,—однимъ словомъ, Якоби упрекалъ систему Канта въ томъ, что она, отправляясь отъ реализма, приводитъ къ идеализму.

Въ настоящемъ сочиненіи Якоби воспроизводитъ то же возраженіе, но—только подъ другою формой.

Кантъ въ *Критикѣ чистаго разума* предлагаетъ себѣ на разрѣшеніе слѣдующій вопросъ: Имѣются ли сужденія синтетическія *a priori*, и какимъ образомъ они возможны?

Вы предполагаете, значитъ,—возражаетъ ему

Якоби,—дѣйствительное существованіе различныхъ вещей, потому что упоминаете о синтезѣ. Но въ сужденіи *a priori* рѣшительно не принимается въ соображеніе ничего такого, что́ дано опытомъ: какимъ же образомъ, тогда, вы можете предполагать эту различность, это разнообразіе, безъ котораго нѣтъ синтеза?

Отправляясь отъ этого, Якоби беретъ на себя—доказать, что *Критика* не разрѣшила своей задачи, и что задача эта неразрѣшима, потому что синтезъ примитивный былъ бы примитивнымъ опредѣленіемъ, примитивною детерминаціею объекта, а подобное опредѣленіе было бы уже сотвореніемъ.

Но Кантъ, и самъ онъ, думаетъ точно такъ; и по его мнѣнію тоже—никакой объектъ не можетъ быть матеріально опредѣленъ *a priori*. То, что́. по Канту,—равно какъ и по Лейбницу,—есть *a priori*—это логическія формы, нѣкоторые принципы, которые не могутъ быть доставлены опытомъ—именно потому, что всякій опытъ предполагаетъ ихъ и на нихъ опирается. Якоби очевидно придаетъ синтезу *a priori* другой смыслъ, а не тотъ, который даетъ ему Кантъ. Кантъ, подъ названіемъ синтеза *a priori*, понимаетъ просто сужденіе независимое отъ всякаго опыта и которое не есть чисто аналитическое сужденіе.

Послѣ этого вступленія, послѣдуемъ за критикующимъ въ его критической работѣ:

Вы громко провозглашаете,—говоритъ Якоби, обращаясь къ школѣ Канта,—что идеи свободы, Бога и безсмертія души—суть главнѣйшій предметъ всякой философіи. Между тѣмъ изъ вашей

философіи выходитъ, что разумъ, который есть способность идей, безсиленъ для того, чтобы теоретически установить ихъ реальность, и что знаніе въ собственномъ его смыслѣ не находится въ области властвованія разума.

Для полученія дѣйствительнаго знанія, разумъ отсылаетъ насъ къ разсудку; разсудокъ отсылаетъ къ чувствуемости; эта послѣдняя вмѣстѣ со вторымъ—къ воображенію, которое, наконецъ, отсылаетъ насъ къ чему-то неизвѣстному въ субъектѣ и къ чему-то неизвѣстному въ объектѣ. Эти два неизвѣстныя взаимно предполагаются,—изъ чего выходитъ, что ни то, ни другое не извѣстно само по себѣ: они оба въ одинаковой степени проблематичны, загадочны, и надлежитъ, конечно, чтобы они такъ и оставались, если не хотятъ того, чтобы философія сдѣлалась—или матеріализмомъ, или догматическимъ идеализмомъ. Но два неизвѣстныя, будучи вмѣстѣ только чѣмъ-то выходящимъ изъ отношенія, изъ детерминаціи (опредѣленія)—безъ субъекта опредѣляющаго и безъ объекта который былъ бы опредѣленъ, будучи чѣмъ-то выходящимъ изъ ограниченія безъ чего либо такого, что ограничивало бы или было бы ограничено,—отсылаютъ насъ къ общему дополненію, равно неизвѣстному и вдвойнѣ загадочному (проблематическому), но которое, тѣмъ не менѣе, заключаетъ въ себѣ всякую истинную реальность, всякую реальность абсолютную; ибо если бы истинная реальность не находилась тутъ, то она не находилась бы нигдѣ. Но реальность эта недоступна знанію. Разумъ, послѣ тщетныхъ усилій, сознавая свое безсиліе

въ этомъ вопросѣ, употребитъ отнынѣ всю свою мудрость на разсужденіе о предѣлахъ своего могущества и о характерѣ знанія.

Позднѣе,—говорите вы, обративъ въ ничто теоретическое знаніе,—разумъ, сдѣлавшись практическимъ, возстановитъ вѣрою то, что́ вы сначала разрушили: то-есть разумъ, выколовъ себѣ глаза, какъ обманчивый органъ, въ томъ мракѣ, въ который будетъ погруженъ, предастся вѣрѣ слѣпой, не содержащей въ себѣ никакого познанія.

Якоби, перебирая такимъ образомъ нѣсколько времени перечень *Критики,* вступаетъ, затѣмъ, въ подробности и точнѣе излагаетъ свое возраженіе.

Главою системы способностей познанія—Кантъ ставитъ *разсудокъ* (Verstand, entendement), который и самъ есть способность познанія, потому что чрезъ понятія, которыя онъ составляетъ, формируетъ,—неопредѣленная масса даетъ настоящіе предметы и неопредѣленный субъектъ опредѣляется. Съ одной стороны, разсудокъ предполагаетъ воображеніе съ условіями его дѣятельности—какъ способность наглядныхъ представленій (intuitions) *a priori*, а съ другой стороны—само воображеніе предполагаетъ разсудокъ, такъ какъ онъ есть чистая синтетическая способность;—почему и выходитъ, что разсудокъ самъ себя предполагаетъ, и въ то же время самъ себя производитъ.

Но, разсматриваемый такимъ образомъ въ своей примитивной *чистотѣ*, въ своей независимости, разсудокъ вполнѣ безсодержателенъ, и, несмотря на свое чистое сознаніе, не знаетъ ничего ни о себѣ самомъ, ни о своихъ функціяхъ. Съ своею

логикою *a priori* онъ научается познавать самого себя только чрезъ чувствуемость (sensibilité). Только лишь преобразовывая въ понятія данныя сенсовъ (sens), разсудокъ реализируется и дѣлается тѣмъ, чѣмъ онъ есть.

Воображеніе начинаетъ дѣло, начинаетъ его какъ-бы въ слѣпомъ состояніи и какъ-бы по инстинкту, и, продолжая работать, становится разсудкомъ—Богъ знаетъ какъ. Основаніе его дѣятельности, чрезъ которую онъ опредѣляетъ *a priori* объекты (предметы)—есть самая непостижимая изъ тайнъ; оно называется *трансцендентальнымъ сужденіемъ* и *схематизмомъ чистаго разсудка* *).

Такъ какъ разсудокъ, — продолжаетъ Якоби,— имѣетъ реальность только лишь какъ способность обособлять, индивидуализировать чувственную матерію, чувственное содержаніе, такъ какъ онъ, самъ

*) Вильмъ не находитъ ничего особенно страннаго въ признаваніи, вмѣстѣ съ Лейбницемъ, того, что если не имѣется врожденныхъ идей (idées innées), то, по крайней мѣрѣ, умъ врожденъ самому себѣ и дѣйствуетъ примитивно по своей интеллектуальной природѣ. А между тѣмъ—это все, что̀ Кантъ называетъ *Схематизмомъ* чистаго разсудка. Якоби признаетъ самъ, что человѣкъ впечатлѣваемъ сообразно своей природѣ Единственная вина Канта, въ этомъ случаѣ, заключается въ томъ, что онъ хотѣлъ объяснить то, что̀ превыше всякаго объясненія—потому именно, что преждебытнѣе всякаго наблюденія надъ самимъ собою. Если бы *то*, что̀ есть примитивно, могло быть объяснено,—оно перестало бы быть примитивнымъ. Изложеніе системы Канта, дѣлаемое Якоби, клонится показать, что Кантъ основаніемъ всѣхъ способностей полагаетъ *воображеніе* поэтическое или творческое, между тѣмъ какъ Кантъ пользуется здѣсь словомъ *Einbildungskraft* въ этимологическомъ его значеніи—какъ выраженіемъ, обозначающимъ способность мыслить изображеніе по даннымъ чувствуемости. Онъ сравниваетъ воображеніе, которое называетъ *alma mater* системы способностей, съ слѣпою ткачихой, причемъ—чистое, примитивное сознаніе было бы *основою* ткани, *утокомъ* которой была бы чувствуемость.—*Вильмъ*.

по себѣ, есть ничто, то изъ этого слѣдуетъ, что только однѣ вещи, подлежащія сенсамъ, должны его интересовать.

То же выходитъ и съ разумомъ, который, въ Критической Философіи, есть не что другое, какъ дальнѣйшее развитіе разсудка въ пустой, безсодержательной области воображенія. Способность наглядныхъ представленій *a priori*—воображеніе, соединенное съ чистою чувствуемостью, порождаетъ разсудокъ, потомъ, совмѣстно съ нимъ, порождаетъ и бытіе чувственное, которое есть не что-либо другое, какъ то непрерывное дѣйствіе, коимъ оно (бытіе) и произведено. Такимъ образомъ, непрестанно рождается индивидуумъ, никогда не существуя реально, дѣйствительно.

Идея абсолютнаго (идея объ абсолютномъ), которая есть принципъ *разума* Канта, вполнѣ безсодержательна, есть уловка воображенія, фикція. Но такъ какъ это есть фикція невольная, самопроизвольная, необходимая, то мы ей и приписываемъ субъективную реальность. Мы даже ставимъ способность, производящую эту идею абсолютнаго, выше разсудка, и называемъ ее *разумомъ*. Но если мы поступаемъ такъ, сами не зная что́ дѣлаемъ, то рискуемъ пожертвовать разсудкомъ разуму и предаться пустымъ химерамъ. Если же, узнавъ изъ *Критики* истинное свойство *идеи* абсолютнаго, мы видимъ въ разумѣ только средство приводить систему опыта къ наивысшему возможному единству,—тогда все идетъ хорошо, и мы очень остережемся приписывать идеямъ разума объективную реальность, реальность, принадлежащую только идеямъ опыта.... Богъ, сво-

бода, безсмертіе души суть чистыя *идеи* разума, реальность которыхъ не можетъ быть доказываема.

Я спрашиваю теперь,—восклицаетъ Якоби:—возможно ли, послѣ того, какъ, благодаря *Критикѣ*, будетъ ясно понято, что *идеи* эти не суть что либо другое какъ бытія (созданія) разума,—послѣ того, какъ будетъ признано, что онѣ (идеи эти) не содержатъ въ себѣ никакой объективной реальности и изобрѣтены только для служенія разсудку,—возможно ли,—спрашиваю я,—впослѣдствіи—какія бы при томъ ни были требованія практическаго разума,—возвратиться къ нимъ (къ *идеямъ*) съ довѣріемъ, и признать ихъ истинными? *).

Якоби поддерживаетъ далѣе болѣе удачно, что, по критической философіи, не имѣется настоящимъ образомъ ничего объективнаго для человѣческаго разсудка, потому что вездѣ чувствуемость становится между нимъ и реальностью.

Онъ прибавляетъ, что разсудокъ, сужденіе и разумъ,—которые вмѣстѣ, составляютъ высшую способность познаванія,—не даютъ намъ ничего познать, не даютъ намъ познать ни человѣка внутренняго, ни того, что находится внѣ насъ. „Эта способность души,—говоритъ Якоби,—постигаетъ только по *понятіямъ*—то, что дается чувствуемостью. Всѣ понятія и всѣ принципы безъ исключенія относятся къ чувственному наглядному представленію (intuition sensible). Только отъ него одного всѣ идеи получаютъ содержаніе, объективную реальность; только

*) Кантъ не говоритъ, чтобы *идеи* эти были пусты, безсодержательны. Онъ говоритъ только, что онѣ проблематичны, какъ не могущія быть ни доказываемыми, ни отвергаемыми теоретически.

его одного онѣ (идеи) имѣютъ объектомъ; а между тѣмъ чувствуемость, долженствующая такимъ образомъ питать разсудокъ, находится, въ концѣ-концовъ, безъ реальнаго объекта. Въ средѣ совершенно идеальной, а именно во времени и въ пространствѣ, показываются феномены, которые суть ничто въ себѣ самихъ... Вотъ все, что намъ открывается, и такимъ-то образомъ, *à priori* и *à posteriori*, мы не соображаемъ, не мыслимъ никогда ничего реальнаго.... Все то, что составляетъ систему познаній въ человѣческомъ разсудкѣ, какъ-бы виситъ между x проблематическимъ объекта и x не менѣе проблематическимъ субъекта, которые оба приходятъ неизвѣстно откуда, стремятся неизвѣстно куда, и, сочетовываясь неизвѣстно какъ, должны реализироваться, констатировать, признавать другъ друга взаимно, неизвѣстно какими средствами. Это есть движеніе внутреннее, *перистальтическое*, движеніе безъ цѣли и безъ конца.

„Вотъ уже 18 лѣтъ, — продолжаетъ Якоби, — какъ я тщетно стараюсь понять — какимъ образомъ школа Канта могла думать, что актомъ чистаго ума различность (разнообразіе) можетъ быть приведена къ единству, и что къ единству можетъ присоединиться различность. Если же это несообразимо, тогда приходится допустить: что единство и различность взаимно предполагаются; что первое не можетъ быть мыслимо безъ второй, и вторая не можетъ быть мыслима безъ перваго; что и то и другая (и единство, и различность) даны вмѣстѣ (разомъ) какъ *сущностная форма* (forme substan-

tielle) всякой мысли и всякаго существованія... Но тогда—что́ же будетъ съ вашей системой?“

Возраженіе это пространно развивается. Якоби поддерживаетъ, противъ Канта, что всякій синтезъ *a priori* невозможенъ, потому что всякій синтезъ предполагаетъ различность уже данною. Синтезъ чистый предполагаетъ уже и различность чистую, а различность чистая есть вещь нелѣпая. Пусть будетъ пространство *единое*, время *единое*, сознаніе *единое*,—какъ вы говорите; но тогда что̀ же оплодотворяетъ время чистое и пространство чистое числомъ и мѣрою? Что̀ приводитъ въ движеніе самопроизвольность чистую, и даетъ сознаніе *a priori?*

Если вы не можете доказать возможность чистаго синтеза, тогда ваша система не имѣетъ прочности и мыльнаго пузыря. Эта система походитъ на систему, по которой—земля лежитъ на слонѣ, а слонъ на черепахѣ. Разумъ лежитъ на разсудкѣ, разсудокъ—на воображеніи, воображеніе—на чувствуемости, а чувствуемость—опять на воображеніи. И послѣдняя—черепаха системы, абсолютное основаніе, не поддерживается ничѣмъ, а между тѣмъ все лежитъ на ней...

Якоби не кончилъ самъ своего сочиненія о Критицизмѣ; тяжкая болѣзнь помѣшала ему. Послѣдняя часть принадлежитъ перу друга его *Кёппена* (Коерреп), одного изъ самыхъ замѣчательныхъ учениковъ Якоби. Кёппенъ дѣлаетъ, по мысли своего учителя, слѣдующее окончаніе:

Философія Канта основана на эмпиризмѣ. Оба элемента всякаго знанія—форма и матерія даны на

дѣлѣ и смѣшаны вмѣстѣ; но если философія есть эмпиризмъ въ своихъ принципахъ, то во что же тогда обратятся ея притязанія, какъ науки *a priori*?

Критическая философія предлагаетъ себѣ вещь невозможную: она имѣетъ притязаніе опредѣлить безконечное чрезъ безконечное. Все въ формахъ *a, priori* и въ матеріалахъ опыта неопредѣленно, и, отправляясь отъ этого, критическая философія претендуетъ вывести фигуры опредѣленныя. Заботу объ этомъ она передаетъ разсудку. Разсудокъ, какъ производительное воображеніе, долженъ производить индивидуумовъ, долженъ давать неопредѣленной чувственной матеріи формы индивидуальныя и конечныя. Между тѣмъ, разсудокъ, далеко отъ того, чтобы быть принципомъ индивидуализаціи, стремится, чрезъ обобщеніе, отождествлять и сливать единства, поставленныя воображеніемъ. Это-то противорѣчіе и было то, что́ сдвинуло упоминаемую философію на ошибочный путь.

Философія должна начинать, какъ философія Платона, съ числа и мѣры, съ чего нибудь опредѣленнаго. Только то, что опредѣленно, можетъ служить принципомъ опредѣленія для того, что неопредѣленно. Чувствуемость не можетъ ничего опредѣлять, равно какъ не можетъ этого дѣлать и разсудокъ; принципъ индивидуальности находится не тутъ...

Только состоя индивидуумами, мы существуемъ и думаемъ, не постигая самихъ себя. Только такой философъ, который сдѣлалъ бы самого себя какъ произведеніе механическое, могъ бы дать отчетъ о своемъ составѣ, могъ бы разложить и вновь составить себя по-штучно.

Человѣкъ имѣетъ способность антитезы, синтеза и анализа, потому что, по милости Божіей, онъ есть индивидуумъ. Вотъ почему не имѣется ни синтеза, ни анализа примитивныхъ. Все это существуетъ вмѣстѣ по тайнѣ творенія. Тайна эта необъяснима для человѣка. Она ускользаетъ отъ всякой критики, отъ всякой философіи..... Далеко не успѣвая объяснять всякую индивидуальность, *Критика* чрезъ свой же анализъ увидѣла, что подъ ея рукой всякое реальное существованіе раздѣлялось, потому что ей (Критикѣ) было невозможно вывести *первое, первоначальное существо* изъ *ничто* (néant). За основаніе всякой истины спекулативный разумъ даетъ намъ только систему простыхъ феноменовъ, пустыхъ и неопредѣленныхъ призраковъ.

Можетъ быть, практическій разумъ будетъ счастливѣе. Онъ обѣщаетъ намъ разогнать всѣ сомнѣнія касательно Бога, свободы и безсмертія души. Посмотримъ, какъ исполняетъ онъ (практическій разумъ) свои обѣщанія.

Два предложенія, допускаемыя самой критической школой, послужатъ намъ для оцѣнки этихъ обѣщаній. Прежде всего надо замѣтить, что имѣется только одинъ и тотъ же разумъ, и, теоретическій или практическій, онъ не можетъ самъ себѣ противорѣчить. Потомъ, надо имѣть возможность приписывать реальность свободѣ и религіи, безъ чего онѣ никогда не будутъ чѣмъ либо другимъ, какъ лишь только *идеями* или фикціями разума. Но по этой философіи не имѣется другой реальности, кромѣ той, которая дана въ опытѣ; чѣмъ же тогда становится реальность вышеупоминаемыхъ идей?

Разумъ предполагаетъ ихъ какъ необходимыя, а разсудокъ объявляетъ ихъ невозможными. Никакое *настоятельное требованіе* (postulé) практическаго разума не можетъ уничтожить это противорѣчіе. То, что теоретическій разумъ призналъ непостижимымъ, тотъ-же самый разумъ не можетъ признать истиннымъ въ практическомъ интересѣ. То, что было установлено какъ чисто субъективное, не можетъ быть превращено въ объективную реальность никакимъ разсужденіемъ.

Кантъ построилъ всю свою практическую философію на нравственности. Но нравственности нѣтъ безъ свободы; надлежитъ, стало быть, признать свободу для того, чтобы имѣть возможность допустить нравственность. Но по *Критикѣ чистаго разума* нравственная свобода зависитъ отъ свободы трансцендентальной, которая есть проблема, коей даже и возможность не можетъ быть доказана. Нравственная философія, значитъ, опирается на возможность, которая не можетъ быть доказана, а, между тѣмъ, на ней, на этой возможности, и должна основываться вѣра въ Бога и въ будущую жизнь....

Практическій разумъ, говорите вы, заключаетъ въ себѣ нравственный законъ, законъ независимый отъ всякой чувствуемости и отъ всякой желаемости, а свобода наша состоитъ въ независимости воли отъ всякаго другого побужденія, кромѣ повиновенія упоминаемому закону. Свобода, стало быть, есть совершенное подчиненіе воли этому самому закону. Если бы человѣкъ не былъ способенъ побуждаться другими мотивами, онъ, значитъ, не былъ бы свободенъ; онъ покорялся бы

необходимо, механически, нравственному закону. И такъ деспотизмъ этого закона ограничивается только лишь возмущеніемъ другихъ наклонностей, и человѣкъ свободенъ только благодаря послѣднимъ. Такимъ образомъ, нравственность не есть продуктъ свободнаго выбора между добромъ и зломъ, но есть послѣдствіе повиновенія деспотическому закону.

Нравственная система Канта, по своей цѣли, находится въ противорѣчіи съ своимъ началомъ. Законъ исключаетъ идею всякаго матеріальнаго побужденія, а между тѣмъ блаженство обѣщается въ грядущемъ мірѣ. Божественная воля и перспектива безсмертія не должны ни въ чемъ подвигать къ рѣшенію нравственность; но если Богъ не существуетъ и если нѣтъ будущей жизни, тогда нравственные законы—суть химера.

Истолковывая, такимъ образомъ, нравственную теологію Канта, Кёппенъ переходитъ къ своимъ заключеніямъ *).

„Такова должна быть судьба нравственности и религіи,—говоритъ Кёппенъ,—когда имѣютъ притязаніе выводить ихъ изъ философскаго разума. Свобода становится призракомъ; Провидѣніе—проблемою.... Но въ сознаніи человѣка они суть то, что̀ есть наиболѣе истиннаго, примитивнаго, глубоко-присущаго. Человѣкъ чувствуетъ себя возносимымъ выше природы и выше самого себя,—выше себя въ томъ, въ чемъ самъ онъ есть часть природы: тамъ, именно,—его *свобода*. Тайный ин-

*) Вильмъ замѣчаетъ, что—какъ истолкованіе Кёппена нравственной теологіи Канта, такъ, слѣдовательно, и заключенія, дѣлаемыя имъ же, Кёппеномъ, неточны или неумѣстны.

стинктъ направляетъ его къ доброму и прекрасному; онъ (человѣкъ) питаетъ въ себѣ ихъ идеи—модели, созерцаетъ послѣднія съ наслажденіемъ, котораго земля не можетъ дать, и видитъ въ нихъ откровеніе божественнаго Существа, потому что и самыя эти идеи суть идеи божественныя. Нравственность есть живое выраженіе этого инстинкта, а не послѣдствіе холоднаго правила. Духъ производитъ добродѣтель, а разумъ, позднѣе, сводитъ ее въ формулу; но формула не можетъ произвести то, чего она есть только слабая копія.... Истина, красота, добродѣтель—возносятъ насъ въ царство божественныхъ и непогибающихъ вещей. Богъ—*есть*, потому что имѣется добродѣтель, красота, истина. Существованіе Его не основывается на желаніи, на потребности нашей натуры: Онъ есть то, что имѣется наиболѣе несомнѣннаго, есть самый источникъ нашего существованія. Безсмертіе тоже не опирается только лишь на тщеславномъ настоятельномъ требованіи (postulé): мы чувствуемъ наше безсмертіе въ свободѣ нашей дѣятельности. Философія не можетъ дать намъ болѣе живаго убѣжденія въ томъ, что уже написано въ глубинѣ нашей души *)....

*) При этомъ Вильмъ говоритъ слѣдующее: Мы не станемъ выставлять на видъ то, что есть неточнаго или преувеличеннаго въ этой критикѣ философіи Канта, особливо въ части касающейся нравственной философіи. Справедливая въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, критика эта вообще основана на недоразумѣніи. Якоби смѣшиваетъ раціонализмъ съ идеализмомъ, идеализмъ трансцендентальный съ идеализмомъ въ собственномъ смыслѣ. Правда, что, главнымъ образомъ, виноватъ въ этомъ самъ Кантъ и его доктрина абсолютной идеальности времени и пространства, а слѣдовательно и феноменовъ, которые, однако, имѣютъ объективною причиною вещи въ самихъ себѣ.

Феномены,—говоритъ Кантъ,—суть ничто внѣ насъ, а между тѣмъ

Позднѣе, оппозиція Якоби системѣ Канта сильно смягчилась. Якоби понялъ, что его, Якоби, философія, въ своихъ главныхъ результатахъ, различается гораздо менѣе отъ философіи Канта, чѣмъ онъ, Якоби, прежде полагалъ, и что какъ въ той, такъ и въ другой философіи та же вѣра, но—обсужденная и выведенная—въ послѣдней (въ философіи Канта),—инстинктивная и врожденная—въ первой (въ философіи Якоби) пополняетъ недостаточность спекулативнаго разума.

„Одно отдѣляетъ меня отъ философіи Канта,—

они опредѣляются столько же предметами (объектами), сколько и врожденными формами нашего ума. Идеализмъ обыкновенный отрицаетъ реальность предметовъ; идеализмъ же трансцендентальный ставитъ вопросомъ объективную реальность воспріятій и тѣхъ идей, которыя почитаются представляющими эти предметы, и—сливается съ раціонализмомъ, когда разсматриваетъ общіе законы природы, какъ законы разума, прилагаемые къ природѣ. Такова, въ сущности, система Канта.

Недостатокъ этой системы состоитъ въ нерѣшительномъ колебаніи между идеализмомъ и реализмомъ, между раціонализмомъ и эмпиризмомъ, и въ желаніи согласить вмѣстѣ противоположныя точки зрѣнія не поднимаясь выше ихъ. Но для того, чтобы одержать побѣду надъ Критической философіей, не достаточно только ставить ее въ противорѣчіе съ самой собою. Послѣ Канта, всякій возвратъ къ старинному реализму или къ старинному идеализму, къ чистому интеллектуализму или къ сенсуализму—сдѣлался невозможнымъ.

Только два направленія представлялись къ выбору для мысли, отправляющейся отъ Канта, смотря по особенностямъ характеровъ замѣчательныхъ умовъ, которые взяли бы на себя добровольную обязанность продолжать его философскій трудъ. Фихте воспользовался случаемъ для того, чтобы возстановить идеализмъ на новыхъ основаніяхъ и преобразовать его въ абсолютный раціонализмъ, въ раціонализмъ, по которому разумъ допускаетъ только то, что самъ производитъ; Гербартъ (Herbart) же попытался возвратиться къ реализму чрезъ идеализмъ и на развалинахъ идеализма.

Возраженія Якоби, сдѣланныя съ силою, хотя и безъ методы, и сдѣланныя въ интересѣ системы, атакованной и обогнанной Кантомъ, послужатъ только для того, чтобы живѣе и горячее двинуть мысль по тому или по другому изъ упоминаемыхъ двухъ направленій.—*Вильмъ.*

писалъ Якоби не за много лѣтъ до своей смерти:— это то, что раздѣляетъ самое ее, а именно то, что она предполагаетъ существованіе въ умѣ двухъ источниковъ познанія, по свойству своему совершенно различныхъ, предполагаетъ это существованіе, и, въ то же время, противъ него ратуетъ.

„Философія Канта постановляетъ въ принципѣ и поддерживаетъ до конца, что единственный источникъ всякаго объективнаго познанія есть чувственное, наглядное представленіе (intuition sensible) либо чистое, либо эмпирическое. Разсудокъ не есть второй источникъ, потому что объекты не даются имъ, а только мыслятся. Мыслить, думать— значитъ судить, а сужденіе предполагаетъ понятія; понятія же предполагаютъ наглядное представленіе (intuition). Мыслить нельзя, не зная, что внѣ мысли имѣется что-то такое, что есть объектъ мысли, и что послѣдняя должна *провѣрить,* въ чемъ она должна *удостовѣриться.* Если имѣются наглядныя представленія (intuitions) *a priori*, которыя суть условія дѣйствительнаго опыта, то возможно и то, чтобы имѣлись и понятія, и сужденія *a priori* предваряющія опытъ и независимыя отъ него. Но, безъ чего либо даннаго въ наглядномъ представленіи, чистомъ или эмпирическомъ, разсудокъ, порождаемый воображеніемъ—этою основною способностью души, не можетъ развиться и придти къ существованію. Разсудокъ, слѣдовательно, зависитъ отъ чувствуемости, и всякая мысль относится къ ней, какъ средство, чрезъ которое она (чувствуемость) становится познаніемъ.

Между тѣмъ можетъ случиться, что разсудокъ,

извлекая изъ своихъ понятій новыя понятія и возвышаясь до *идей,* увѣритъ себя, что онъ предназначенъ, при посредствѣ своихъ созданій чисто логическихъ, подниматься выше чувственнаго міра и выше самого себя и основать такимъ образомъ науку о мірѣ сверхъестественномъ.

„Вотъ тутъ-то,—говоритъ Кантъ,—и есть иллюзія, иллюзія неизбѣжная, основывающаяся въ разумѣ, которую критика можетъ разоблачить, но не разсѣять.

„Разоблаченію этого-то ложнаго *раціонализма,* какъ неимѣющаго никакого истинно раціональнаго основанія и какъ вредящаго истинной наукѣ, и посвящена вся теоретическая часть философіи Канта. Она, по крайней мѣрѣ, расчистила мѣсто для настоящаго (истиннаго) раціонализма: вотъ въ чемъ состоитъ безсмертная заслуга этого философа. Но онъ имѣлъ слишкомъ много смысла, чтобы не видѣть, что это расчищенное, порожнее мѣсто сдѣлается пропастью, въ которой будетъ поглощена всякая истина, если Богъ не помѣшаетъ этому.

„Здѣсь доктрина Канта встрѣчается съ моею доктриною, и казалось бы, что, идя отъ этой точки и направляясь къ однимъ и тѣмъ же результатамъ, обѣ эти доктрины должны были бы и сойтись въ своихъ принципахъ. Но оказалось, что это невозможно, потому что соотносительныя предположенія ихъ взаимно отталкиваются и исключаютъ другъ друга.

„Философія моя опирается на вѣроятіи: что имѣется для насъ *воспріятіе (схватываніе) истиннаго* (Wahrnehmung, perception du vrai) во всей

силѣ слова; что реальность, правдивость этого примитивнаго и непосредственнаго воспріятія или схватыванія,—хотя и есть тайна необъяснимая,—должна, тѣмъ не менѣе, быть допущена въ абсолютномъ, безусловномъ смыслѣ.

„Но эту-то, именно, реальность воспріятія или схватыванія и отвергаетъ философія Канта, основанная на очень древнемъ, на очень старинномъ предположеніи школы, на предположеніи: что человѣкъ понимаетъ сенсами только лишь *представленія* (représentations), которыя могутъ, правда, относиться къ предметамъ, существующимъ независимо отъ нихъ (отъ представленій), но которыя не заключаютъ въ себѣ ничего изъ того, что принадлежитъ этимъ предметамъ взятымъ въ самихъ себѣ; что разсудокъ только обдумываетъ, обмысливаетъ эти представленія; что разумъ направляется только къ продуктамъ разсудка; что, слѣдовательно, познаніе того, что не чувствуемо, не ощущаемо, или того, что истинно въ самомъ себѣ, то-есть, познаніе *бытій недоступныхъ сенсамъ* (des intelligibles), для насъ навсегда закрыто.

„Въ предположеніи, что упоминаемыя представленія относятся къ предметамъ, ихъ (представленія эти) называютъ *феноменами*, отъ которыхъ затѣмъ заключаютъ опять къ предметамъ, говоря, что нелѣпо говорить о видимостяхъ, о кажущемся, не допуская чего либо такого, что видится, что кажется. Но, между тѣмъ, не думаютъ того, что не менѣе нелѣпо говорить, что феномены не даютъ намъ совершенно ничего узнать о предметахъ, и—поэтому считать эти феномены пустыми призраками.

„Вотъ, такимъ-то образомъ критическая метода ведетъ насъ прямо къ системѣ науки абсолютно субъективной, къ системѣ, могущей нравиться философскому уму, который, подъ предлогомъ все объяснить, уничтожаетъ все. Но ему противится разумъ,—не тотъ разумъ, который объясняетъ, но тотъ, который рѣшаетъ самодержавно, то-есть—вѣра раціональная, естественная. Философія Якоби, напротивъ,—философія, которая примыкаетъ къ системѣ объективнаго познанія,—хотя и шокируетъ разсудокъ, но вполнѣ удовлетворяетъ совѣсть.

„Если бы философія Канта объявляла естественную вѣру вполнѣ обманчивою, тогда, по-крайней-мѣрѣ. она не была бы въ противорѣчіи сама съ собою. Но она (философія Канта) отправляется отъ этой вѣры, предполагаетъ ее какъ-будто для того, чтобы затѣмъ уничтожить своею доктриною абсолютной идеальности времени и пространства. Выходитъ такъ, что безъ этой вѣры нельзя быть допущеннымъ въ систему, а впослѣдствіи, съ этою же вѣрой, нельзя оставаться и установиться въ системѣ. Въ довершеніе противорѣчій Кантъ, позднѣе, даже имѣетъ притязаніе обратить эту естественную вѣру въ существованіе внѣшнихъ вещей—въ несомнѣнность доказательную; но странное дѣло! доказательство его. предназначенное къ разрушенію идеализма Декарта и Берклея вмѣсто этого приводитъ къ идеализму всеобщему и совершенному. Только названіе этому идеализму,—идеализму равно касающемуся какъ міра матеріальнаго, такъ и міра духовнаго,—дается другое. Кантъ наименовываетъ его: *Критическая философія.*

„Всякій идеализмъ основывается на томъ аргументѣ, что непосредственный объектъ нашихъ идей не можетъ быть чѣмъ либо другимъ, какъ модификаціей, видоизмѣненіемъ *моего я*, потому что невозможно, чтобы объекты (предметы), находящіеся внѣ насъ, могли проникать въ душу посредствомъ сенсовъ. Идеализмъ Канта допускаетъ предметы соотвѣтствующіе воспріятіямъ, и по этой причинѣ имѣетъ притязаніе не быть идеализмомъ; ибо,—говоритъ Кантъ,—идеализмъ, въ настоящемъ смыслѣ, отрицаетъ, что имѣются другія бытія или существа, кромѣ существъ мыслящихъ, и утверждаетъ, что другія вещи, которыя мы полагаемъ что замѣчаемъ сенсами, суть бытія или существа воображаемыя, между тѣмъ какъ онъ, Кантъ, доказываетъ, что внутренній, глубоко присущій опытъ *моего я* невозможенъ безъ опыта внѣшняго. Но этимъ самымъ Кантъ приходитъ къ идеализму еще болѣе полному,—къ идеализму, который захватываетъ вмѣстѣ, разомъ, и міръ внутренній, и міръ внѣшній.

„Критическая философія, признавъ, что объективная реальность идей—Бога, свободы, безсмертія души — есть настоящая, истинная проблема всякой философіи, постановляетъ, что теоретическій разумъ не способенъ разрѣшить эту проблему. Она, критическая философія, восполняетъ эту недостаточность знанія посредствомъ раціональной вѣры, вѣры несравненно высшей, по мнѣнію этой философіи, чѣмъ знаніе, основанное на опытѣ. Стало быть, Критицизмъ разрушаетъ прежде теоретически, изъ любви къ наукѣ, метафизику, а потомъ, изъ

любви къ метафизикѣ, практически разрушаетъ науку.

„Но, разсматриваемая въ ея духѣ,—заключаетъ Якоби,—теорія вѣры, которую Кантъ поставилъ на мѣсто метафизики, столько же истинна, сколько и возвышенна. Въ человѣкѣ имѣются инстинкты и законъ, повелѣвающіе ему неустанно, неослабно *показываться болѣе могущественнымъ, чѣмъ природа, которая окружаетъ и проникаетъ его.* Слѣдовательно, въ немъ имѣется искра всемогущества, которая есть жизнь его жизни; иначе корень его бытія былъ бы обманъ. Въ послѣднемъ случаѣ, узнавъ себя, человѣкъ погибъ бы въ отчаяніи. Но если истина есть въ немъ, то есть въ немъ также и свобода, и отъ его воли тогда потокомъ устремляется истинное знаніе, настоящая наука. Совѣсть его открываетъ ему, что подчиненная законамъ непреложной необходимости природа не всемогуща, что выше природы имѣется Существо,—Существо истинно всемогущее, и что человѣкъ созданъ по Его подобію.

ГЛАВА III.

ФИЛОСОФІЯ ЯКОБИ ВЪ ОППОЗИЦІИ ЕЯ ПАНТЕИЗМУ ШЕЛЛИНГА.

Трактатъ о *Божественномъ и объ его проявленіи* (Von den goettlichen Dingen und ihrer Offenbarung, 1811.) направленъ преимущественно противъ пантеизма Шеллинга. Приступая къ разбору этого трактата, замѣтимъ, что онъ гораздо менѣе есть спеціальное и подробное опроверженіе системы Шеллинга, чѣмъ

опроверженіе всякой спекуляціи, по своимъ результатамъ несогласной съ вѣрою въ личнаго Бога.

Трактату, предшествуетъ отрывокъ, озаглавленный: *Предсказаніе Лихтенберга* (Lichtenberg), написанный въ 1801 году. Этотъ знаменитый сатирикъ сказалъ гдѣ-то: „Міръ выполируется до того, что къ вѣрѣ въ Бога, пожалуй, будутъ относиться такъ же несерьёзно, какъ и къ вѣрѣ въ привидѣнія".

Это предсказаніе Якоби дополняетъ такъ: „И чрезъ нѣсколько времени, міръ оцивилизуется еще болѣе; достигнувъ полноты знанія, сужденіе мудрецовъ получитъ новое и послѣднее преобразованіе: тогда мы будемъ вѣрить только развѣ въ призраки, а сами станемъ какъ боги". Таково, дѣйствительно,—продолжаетъ Якоби, — таково послѣдствіе атеизма. Съ Творцомъ исчезаетъ вполнѣ для человѣка и все твореніе: безъ Бога,—и природа и самъ умъ—ничто.... То, что́ отличаетъ человѣка, сказалъ мудрецъ Стагира (Аристотель), это именно способность признавать выше себя существованіе чего-то болѣе высшаго, болѣе лучшаго. Человѣкъ, чувствуя себя зависимымъ отъ другого существа, въ то же время одушевленъ потребностью разыскивать свое происхожденіе, научаться познавать истинное, и потребность эту, которая есть отличительный характеръ рода человѣческаго, человѣкъ называетъ *разумомъ* (raison).

Такъ точно, какъ на лицѣ человѣка невидимая душа выражается, открывается, сообщается, и чрезъ это таинственное сообщеніе порождаетъ рѣчь и даетъ ей связь, такъ точно и Богъ открывается

въ природѣ, сообщается человѣку и научаетъ послѣдняго произносить Его имя. Это самое и чувствовалъ Лихтенбергъ, когда говорилъ: „Вѣрованіе въ Бога есть вѣрованіе инстинктивное; оно также естественно въ человѣкѣ, какъ естественно ему ходить прямо. Оно можетъ быть различно, можетъ быть даже затушено въ нѣкоторыхъ людяхъ; но вообще, въ правящемъ началѣ (правилѣ) жизни, оно (вѣрованіе это) существуетъ, и оно необходимо для того, чтобы поддерживать порядокъ и гармонію въ интеллигентности".

Но какимъ образомъ мудрый истолковываетъ и оправдываетъ это вѣрованіе? Онъ истолковываетъ и оправдываетъ его такимъ же образомъ, какъ истолковываетъ и оправдываетъ вѣру въ самого себя и въ природу, и онъ представляетъ себѣ объектъ упоминаемаго вѣрованія такъ, какъ представляетъ себѣ свой собственный духъ, или духъ своего друга, или духъ Пиѳагора или Сократа: онъ ничего не объясняетъ, ничего не доказываетъ; онъ чувствуетъ, видитъ, онъ *указываетъ* *).

То, что въ какой-либо породѣ находится постоянно, не могло никакъ быть изобрѣтено или выдумано. Отдѣльныя лица, индивидуумы, такъ же мало могли изобрѣсть религію, какъ мало могли изобрѣсть зрѣніе и слухъ. Человѣкъ выучился говорить и чувствовать религіозно точно такъ, какъ выучился видѣть и слышать. Онъ не выучился бы видѣть, если бы различные цвѣта, и цвѣта явственные, не поражали его глазъ; не выучился бы

*) Er beweiset nicht, er weiset.

слышать, если бы природа не была наполнена разными звуками и тонами. Для того, чтобы человѣкъ былъ въ состоянiи чувствовать, жить, думать,—надлежало, чтобы природа была организована для него, по отношенiю къ нему,—равно какъ и ему самому, надлежало быть организованнымъ для природы, по отношенiю къ ней. Сознанiе чистое есть абстракцiя (отвлеченiе), есть безсодержательное, пустое пространство, которое человѣкъ не можетъ наполнить своимъ собственнымъ такъ-сказать имуществомъ, своими собственными средствами (de son propre fonds); въ немъ не имѣется никакой такой способности, которою онъ могъ бы что-либо произвести самъ собою.

Богъ—*есть:* Онъ есть Существо реальное, есть начало вещей. Не называйте Бога — *Существомъ безконечнымъ*,—сказалъ Платонъ,—ибо безконечное не имѣетъ реальнаго, дѣйствительнаго существованiя; но говорите про Него, что Онъ тотъ, кто примитивно, первоначально, даетъ мѣру, тотъ, въ комъ и есть мѣра, и кто самъ есть мѣра; говорите, что Онъ есть творецъ всякой опредѣленной реальности, распорядитель и руководитель силъ присущихъ индивидуальнымъ существамъ, количественности послѣднихъ, ихъ жизни, ихъ интеллигентности; называйте его Богомъ-Создателемъ, Духомъ.

Скажите мнѣ вы, о мудрецы, которые черпаете всю истину изъ самихъ себя, но которые,—даже мыслью,—не въ состоянiи постановить точку въ пустотѣ, изобрѣсть первое мѣсто въ пространствѣ, а въ этомъ мѣстѣ начало линiи; вы, которые находитесь въ невозможности изобрѣсть первый

вѣсъ, первую мѣру, первое число, примитивное бытіе, первое слово, — скажите намъ вы, *секретные изобрѣтатели изобрѣтенія*, какимъ образомъ человѣкъ изобрѣлъ мысль съ словомъ, слово съ мыслью? Вы не вѣдаете этого, какъ не вѣдаете и того, какимъ образомъ для перваго питомца нашлась питающая грудь. Конечно, человѣкъ такъ же мало располагалъ—родиться и помышлять о своемъ существованіи прежде чѣмъ сталъ существовать,—какъ мало располагалъ онъ — говорить прежде перваго слова. Душа человѣка такъ же точно какъ она нарисовалась въ его глазахъ и на его челѣ, точно такъ проявилась въ немъ и голосомъ, и жестомъ, и выговоромъ.... Слово было самопроизвольнымъ дѣйствіемъ чувства, и всякая порода (человѣческая) изобрѣла его въ самомъ началѣ.... Звукъ голоса, взглядъ, жестъ имѣютъ потребность быть истолкованными; но это истолкованіе дѣлается непосредственно, неминуемо, потому что оно дѣлается *инстинктивно*.

Да, инстинктивно: одинъ лишь инстинктъ, инстинктъ, называемый вами слѣпымъ, одинъ онъ видитъ настоящимъ, истиннымъ образомъ; одинъ онъ черпаетъ у источника:—это есть самый умъ Бога. Животное имѣетъ тоже, хотя и въ низшей степени, такой даръ предугадыванія. Оно (животное) ищетъ внѣ себя того, чего, само не зная, внутренно желаетъ; человѣкъ же стремится къ существу невидимому, котораго сначала не знаетъ иначе, какъ чувствуемою имъ въ этомъ невидимомъ существѣ потребностью: это уже въ его существенности—чувствовать и знать, что начало (принципъ)

его жизни не находится въ немъ самомъ. „Если бы я былъ соловьемъ,—сказалъ Эпиктетъ,—я пѣлъ бы какъ соловей; но, будучи существомъ разумнымъ, въ моей натурѣ славить Бога“.

Если это уже въ натурѣ человѣка—чувствовать и думать такимъ образомъ, если онъ одинъ чувствуетъ и думаетъ такъ въ силу высшаго инстинкта, поднимающаго его выше всѣхъ одушевленныхъ существъ, то тогда та вѣра, которая владѣетъ всѣмъ существомъ его, не можетъ сдѣлаться пустою мечтою,—безъ того, чтобы и онъ съ своимъ разумомъ, со всѣмъ тѣмъ что онъ есть, не сдѣлался бы, въ свою очередь, самъ бредомъ и сказкою. Если эта вѣра есть иллюзія, то тогда и самъ разумъ человѣка былъ бы обманчивымъ; ибо только разумъ, только онъ одинъ, могъ бы придумать эту обманчивую иллюзію, на которой лежитъ весь его авторитетъ.

Да, весь его авторитетъ! ибо разумъ не имѣетъ другого могущества, кромѣ могущества основать эту мнимую иллюзію и дать ей силу, которая выше всякой истины идущей отъ ощущенія и разсудка.

Такъ какъ онъ (разумъ) исключительно имѣетъ объектомъ міръ сверхъестественный и метафизическій, то явленія и бытія непостижимыя составляютъ область его владѣнія. Внѣ этого разумъ есть ничто. Если онъ потеряетъ упоминаемую область, или отъ нея отказывается, тогда все его могущество — далеко отъ того, чтобы быть источникомъ знанія и владыкой души — ограничивается воображеніемъ химеръ, которыя вмѣсто того, чтобы просвѣщать интеллигентность и давать

полноту знанія, только будутъ затруднять его развитіе.

Тогда разсудокъ, какъ способность понятій, основывающихся на чувственныхъ фактахъ, будетъ въ правѣ возстать противъ разума, провозгласить его низверженіе съ перваго мѣста въ іерархіи интеллектуальныхъ способностей, и попытаться взять его въ свою опеку. Попавъ въ зависимость отъ разсудка, разумъ будетъ ничѣмъ болѣе, какъ способностью поэтическою, и всѣ функціи (отправленія) его приведутся къ тому, чтобы служить побѣдоносному шествію разсудка и нескончаемому распространенію границъ послѣдняго.

Но разумъ никогда не согласится на такую подчиненную роль; атакованный въ своемъ самодержавіи, онъ воспрянетъ, и ему не трудно будетъ возвратить разсудокъ на соотвѣтствующее послѣднему мѣсто и доказать ему все его (разсудка) безсиліе. Разумъ легко докажетъ разсудку: что онъ (разсудокъ) можетъ только или давать свое утвержденіе, или отказывать въ немъ, — тому, что́ представляютъ ему сенсы; что все его (разсудка) могущество приводится къ тому, чтобы судить о тождествѣ или о нетождествѣ вещей; что самъ собою онъ не въ состояніи сосчитать до трехъ, потому, что не имѣетъ ничего, *чрезъ что* и *почему* онъ начнетъ, *чрезъ что* и *почему* будетъ продолжать и перестанетъ; что онъ не можетъ познать истину самъ собою, не имѣя въ себѣ никакого правящаго начала (правила, указанія) для отличенія ложнаго отъ истиннаго. Безъ разума, разсудокъ съ однимъ отправленіемъ сенсовъ есть *животное*, слѣпое въ

своихъ наглядныхъ представленіяхъ, но животное претендующее видѣть чрезъ понятія, познавать по простымъ феноменамъ и основывать истины несомнѣнныя на опытѣ, не имѣющемъ реальности. И неужели разумъ подчинится владычеству такой ограниченной способности! Если бы онъ былъ даже только высшимъ воображеніемъ, то и тогда онъ стоялъ бы гораздо выше разсудка. Но онъ (разумъ) есть органъ, органъ истины; существенность его есть истина; онъ сказываетъ Бога, и только лишь какъ проявленіе, манифестація Бога, онъ и есть нѣчто: безъ Бога онъ есть небытіе, химера.

Можно доказать до очевидности тому, кто серьёзно ищетъ истины, что если Богъ есть не что другое какъ фикція, то тогда и природа есть фикція. Мысль о вещахъ чувственныхъ могла бы имѣть надъ мыслью о Богѣ развѣ только то печальное преимущество, что была бы двойною фикціею,—двойною фикціею въ силу ихъ (вещей) двойственнаго происхожденія, такъ какъ онѣ суть результатъ ощущенія съ одной стороны, и логическаго труда съ другой стороны. Сенсы, дѣйствительно, представляютъ намъ только свои собственныя модификаціи (видоизмѣненія), но не представляютъ ничего того, что ихъ модифируетъ (видоизмѣняетъ). Въ этомъ согласны всѣ философы. Разсудокъ же, съ своей стороны, есть не что иное, какъ фокусъ (foyer), гдѣ ощущенія съ помощью воображенія соединяются, ассоціируются (вступаютъ въ ассоціацію, въ сообщество), классифируются въ одномъ и томъ же сознаніи. Всѣ разныя ощущенія суть какъ-бы различные голоса, и всѣ эти голоса

призываютъ, зовутъ другъ друга, другъ другу отвѣчаютъ, и образуютъ всѣ вмѣстѣ эхо (отголосокъ), чрезъ которое душа существуетъ. Звучитъ что-то, получается отзывъ, и душа спрашиваетъ себя вѣчно: *что* звучитъ и *откуда? гдѣ* отзывается и *посредствомъ чего?* Разсудокъ хотѣлъ бы оттолкнуть этотъ вопросъ: онъ (вопросъ) ему не нравится, равно какъ не нравятся ему и самые голоса. Въ другихъ словахъ, перемѣнчивая различность ощущеній противна непреложной простотѣ (simplicité) разсудка. Отъ этого происходитъ постоянное стремленіе послѣдняго упрощать и обобщать чувственныя данныя, и таковое стремленіе, если бы это было возможно, дошло бы до полнаго уничтоженія различности и матеріи. Обобщеніе не имѣетъ другой цѣли.

Онъ (разсудокъ) стремится, чрезъ отвлеченіе, подчинять существованіе понятію все болѣе и болѣе широкому, и все болѣе и болѣе безсодержательному, пустому, и, затѣмъ,—предоставить ему (существованію) угаснуть въ *ничто* (néant).

Вотъ каковъ былъ бы человѣкъ: составное изъ заблужденій сенсовъ и разума, изъ ощущеній-призраковъ и изъ пустыхъ идей; тамъ—фиктивная природа, здѣсь воображаемый Богъ, а по срединѣ—разсудокъ, который сталъ бы доказывать этому призраку, называемому человѣкомъ, что его (человѣка) мечта объ истинѣ имѣетъ только истинность мечты, мечты необходимой, всеобщей, отъ которой не будетъ другого пробужденія, какъ лишь къ тому, что—*ничто*.

Если это такъ, если всякій человѣкъ есть не болѣе какъ ткань изъ иллюзій и обмановъ, если

онъ надѣленъ сенсами, которые не могутъ дать ему ничего истиннаго, надѣленъ разсудкомъ, который неспособенъ выводить истину, а можетъ только упражняться надъ пустыми видѣніями для того, чтобы придти къ *ничто*,—если такова натура человѣка, то тогда ему остается предаться отчаянію.

Но это не такъ. Вслѣдствіе того, что не имѣется третьяго возможнаго случая, и что поэтому приходится или все выводить изъ единственнаго существа, или производить всякое существованіе изъ *ничто*, мы и выбираемъ упоминаемое единственное существо и называемъ его Богомъ, Существомъ совершеннымъ, совершенною Истиной.

Познаніе человѣческое такъ же несовершенно, какъ и его существованіе; оно (познаніе это) составляется лишь изъ сравненій и отношеній. Человѣкъ видитъ и познаетъ только въ притчахъ. Онъ не видитъ того, что ускользаетъ отъ всякаго сравненія; не видитъ своего собственнаго ума, не знаетъ Бога.

Не по сравненію чувствуемъ мы самихъ себя тождественными; ибо гдѣ можетъ быть сдѣлано сравненіе и въ какихъ терминахъ оно можетъ быть выражено? Сознаніе тождественности самого себя, сознаніе тождественности *моего я* есть чувство непосредственное, независимое отъ всякаго воспоминанія о прошедшемъ состояніи и отъ всякаго познанія,—есть чувство, которое можно назвать *чувствомъ существенности бытія* (Das Wesenheitsgefühl, le sentiment de l'entité) и которое неразлучно съ сущностностью (substantialité) ума.

Но, однако, для утвержденія своего существо-

ванія умъ человѣка, хотя и увѣренный въ самомъ себѣ, имѣетъ потребность чувствовать Бога и природу. Ему недостаточно только самого себя: человѣкъ знаетъ, что онъ—не одинъ съ такою несомнѣнностью, съ какою знаетъ, что онъ—*есть;* онъ знаетъ непосредственно, что зависитъ отъ другихъ существованій, что онъ есть и не одинъ, и не первый,—знаетъ это точно такъ, какъ и чувствуетъ, что для того, чтобы имѣлись для него *другіе*, необходимо надлежитъ, чтобы именно онъ, а не кто либо другой, былъ существомъ реальнымъ и личнымъ.

Только лишь Богъ есть единъ; только Онъ одинъ есть существо, про которое можно сказать, что оно не есть *одно изъ другихъ* (un entre autres), не есть существо индивидуальное, помѣщенное между другими существами, которыя его ограничиваютъ: Онъ есть единственное существо абсолютно независимое, единственное существо—совершенное, единственное существо—вполнѣ реальное. И это Существо—будетъ безъ интеллигентности, безъ сознанія самого себя, безъ личности, и будетъ таковымъ потому именно, что оно всесовершенно?

Но какъ собственное существованіе безъ сознанія, такъ и сознаніе безъ самосознанія, безъ сущностности, безъ личности—одинаково абсурдны.

Богъ есть ничто, если Онъ не есть умъ, а Онъ не есть умъ, если не имѣетъ существеннаго качества ума—самосознанія. Если Богъ не есть умъ, то тогда Онъ не есть и начало вещей; ибо нѣтъ истиннаго существованія иначе, какъ въ существованіи умомъ и чрезъ умъ. Здравый разумъ никогда

не сомнѣвался въ этихъ предложеніяхъ; онъ никогда не могъ понять: что небытіе было бы основаніемъ бытія, что разумъ могъ бы выдти изъ отсутствія разума, что мудрость могла бы выдти изъ случая, жизнь—изъ смерти, порядокъ—изъ хаоса; однимъ словомъ, чтобы болѣе совершенное могло выдти изъ менѣе совершеннаго, и выдти или нечувствительно, съ пособіемъ времени, или—внезапно, разомъ.

Но какимъ образомъ конечное произойдетъ изъ безконечнаго, начинаніе изъ вѣчнаго, матерія изъ духа? Тутъ все непостижимо.

Если для того, чтобы разрѣшить эту трудность, говорятъ, что не имѣется, поистинѣ, ни начинанія, ни конца,—тогда противъ такого рѣшенія поднимается непреодолимое чувство. Но когда выходитъ такъ, что съ той и съ другой стороны все одинаково выше разума, тогда произнести рѣшеніе надо уже предоставить чувству. И изъ глубины души поднимается голосъ; этотъ голосъ говоритъ намъ: Богъ *есть;* Онъ видитъ, Онъ слышитъ, Онъ любитъ, Онъ хочетъ, Онъ есть умъ и истина.

Сочиненіе *О Божественномъ* имѣетъ форму литературной критики,—критики, написанной по случаю шестого тома произведеній *Вѣстника Вандсбека* (Messager de Wandsbeck) (подъ этимъ именемъ *Клодіусъ* (Claudius) издавалъ свои простодушныя и популярныя произведенія). Эпиграфомъ вышеупоминаемому сочиненію *О Божественномъ* служитъ слѣдующій отрывокъ изъ Паскаля: „Истины божественныя находятся неизмѣримо выше приро-

ды; одинъ Богъ можетъ вложить ихъ въ душу. Онъ хотѣлъ, чтобы онѣ входили изъ сердца въ умъ, а не изъ ума въ сердце. Если человѣческія вещи надо прежде познать для того, чтобы имѣть возможность ихъ любить, то божественныя вещи надо прежде любить для того, чтобы имѣть возможность ихъ познать".

Цѣль этого сочиненія,—говоритъ авторъ (Якоби): —показать, что религіозный идеализмъ, придерживающійся единственно духа и откровенія чрезъ разумъ, и матеріализмъ въ религіи, придерживающійся буквы и фактовъ, раздѣляютъ между собою двѣ половины раковины, заключающей въ себѣ жемчужину Христіанизма. Доктрина автора стоитъ между исторической вѣрой и чистымъ раціонализмомъ.

Въ первой части своего труда Якоби часто связываетъ свои мысли съ вышеприведенными мѣстами изъ Клодіуса. Въ одномъ сочиненіи о безсмертіи души Клодіусъ устанавливаетъ, что идеи, составляющія высшую интеллигентность человѣка, даны не природой и произведены не логическими операціями, но рождаются въ насъ самопроизвольно и необходимо. Эти идеи,—говоритъ онъ,—дѣлаютъ изъ человѣка существо особенное, существо сущее выше природы; онѣ даютъ ему могущество подниматься выше матеріи и подчинять ее законамъ ей чуждымъ: справедливости, мудрости, чувству прекраснаго. Къ этому сознанію своего превосходства у человѣка присоединяется неразлучно вѣра въ Существо Божественное, въ Существо, которое все есть интеллигентность, жизнь, любовь, свобода,—и вѣра эта можетъ придти къ намъ не

иначе, какъ отъ Бога, или скорѣе, приходитъ къ намъ непосредственно изъ нашей души.

Якоби неистощимъ въ выраженіяхъ подобныхъ чувствъ. Очевидно,—говоритъ онъ:—глаза и зрѣніе не приходятъ къ намъ отъ предметовъ, отъ объектовъ. Для того, чтобы искать Бога, надо его имѣть прежде въ сердцѣ и въ умѣ. Если бы онъ не былъ въ насъ примитивно, то ничего не могло бы намъ дать возможность знать о Немъ.

Откровеніе историческое относится къ откровенію внутреннему и глубоко присущему такъ, какъ рѣчь относится къ разуму. Якоби признаетъ съ Кантомъ, что человѣкъ мыслить Бога по своему собственному подобію, что религія находится въ насъ, главнѣйшимъ образомъ, въ силу нашей нравственности. Мы не можемъ познать другого Бога, кромѣ того, кто сдѣлался человѣкомъ.

Но какимъ образомъ согласить этотъ нравственный и религіозный раціонализмъ съ вѣрою въ положительную религію? Якоби старается согласить между собою обѣ системы такимъ же образомъ, какимъ сочетовываетъ раціонализмъ съ эмпиризмомъ, идеализмъ съ реализмомъ.

Конечно,—говоритъ онъ,—зрѣніе не приходитъ отъ вещей, *мое я* не есть продуктъ *не-моего я;* но, съ другой стороны, мы не видимъ чего либо предъ собою сами собою; не имѣется ощущенія безъ чего либо, что было бы ощущаемо, и *мое я* обязано сознаніемъ, которое имѣетъ о себѣ, чему-то такому, что не есть *мое я*.... Никакое познаніе, никакая добродѣтель, никакая красота не могутъ достигнуть насъ, если онѣ не облечены формою видимою.

Когда вы видите, съ одной стороны,—человѣка простого, исполненнаго живымъ и глубокимъ благочестіемъ, колѣнопреклоненнымъ предъ неискуснымъ изображеніемъ кого либо изъ Святыхъ, предъ изображеніемъ, которое для него есть видимое изображеніе Божественной идеи, а съ другой стороны,—философа, созерцающаго свое отвлеченное понятіе о Богѣ безъ иного какого либо чувства, кромѣ чувства собственнаго достоинства и глубокаго уваженія лишь къ самому себѣ,—тогда къ которому изъ этихъ двухъ людей вы будете имѣть болѣе симпатіи? Какую же пустую и напрасную игру мы дѣлаемъ изъ нашихъ абстракцій (отвлеченій)! Мы выигрываемъ развѣ только то, что или приходимъ къ сознанію нашего невѣдѣнія не прямо, а путемъ умозаключенія, или отвлекаемся отъ неутѣшительнаго сознанія въ своемъ невѣдѣніи. Совсѣмъ другое дѣло тѣ познанія, которыя, по выраженію Канта, мы только-что и дѣлаемъ, что предчувствуемъ и желаемъ, и которыя имѣютъ предметомъ конечныя цѣли природы и разума, Существо Божественное и существенность истины! Такія познанія суть сама жизнь разума. Они суть продуктъ силы души,—силы, которую не могли бы намъ дать ни формулы какой бы то ни было философіи, ни положительныя доктрины. Системы философскія и религіозныя, артистически воздвигнутыя или слишкомъ удаленныя отъ своего источника, суть *caput mortuum* рефлексіи. Поэтому, надлежало бы придавать гораздо менѣе важности чисто формальнымъ различіямъ, раздѣляющимъ однѣ отъ другихъ разныя философіи, которыя въ

сущности воодушевлены однимъ духомъ; ибо торжество разума состоитъ именно въ умѣньи подниматься выше всѣхъ частныхъ и индивидуальныхъ воззрѣній. Для того, чтобы избѣжать соблазна считать себя непогрѣшимымъ,—для того, чтобы не смотрѣть на всякое противорѣчіе какъ на оскорбленіе самой истины, надлежало бы разсматривать собственныя убѣжденія только лишь какъ личное свое мнѣніе. Можетъ ли кто либо избѣгнуть заблужденій?

Однако Якоби, несмотря на снисхожденіе, которое внушаетъ ему вышеприведенное соображеніе, не дозволяетъ себѣ быть *толерантнымъ* (tolérant). Всякое постоянство (устойчивость), по натурѣ своей, есть состояніе сопротивляющееся; всякая жизнь, всякое индивидуальное существованіе есть существованіе исключительное. Отстаивать свои убѣжденія противъ всѣхъ и всего каждый совершенно въ правѣ. Настоящая *терпимость* (толерантность) состоитъ въ томъ, чтобы признавать за каждымъ право быть нетолерантнымъ въ упоминаемомъ смыслѣ. Полный индифферентизмъ совмѣстенъ только съ совершеннымъ невѣріемъ,—съ невѣріемъ, которое есть самое великое несчастіе для человѣчества.

Но какимъ образомъ такое твердое довѣріе къ своимъ убѣжденіямъ возможно соединять съ такою философскою снисходительностью? Обѣ эти добродѣтели вмѣстѣ были бы несогласимы, если бы, по счастію, не существовали тѣ примитивныя, непосредственныя истины, которыя импозируются уму ихъ собственною властью.

Одна изъ такихъ истинъ есть та, которая открывается намъ въ чувствѣ инстинкта высшаго, стоящаго выше всякаго чувственнаго и случайнаго интереса,—того инстинкта, который и есть само основаніе человѣческой натуры.

Этотъ инстинктъ стремится къ тому, что во всѣ времена называли *Божественными вещами,* и проявляется въ добродѣтельныхъ чувствованіяхъ. Чрезъ него, чрезъ инстинктъ, безъ пособія нагляднаго представленія (intuition) и безъ понятій, открывается необъяснимымъ образомъ то, что истинно, добро, прекрасно въ самомъ себѣ. Прекрасное узнается непосредственно внушаемыми имъ любовью и восхищеніемъ; доброе узнается по самой собственной добротѣ своей, по уваженію и почитанію, которыя оно (доброе) внушаетъ. То и другое вмѣстѣ (т.-е. прекрасное и доброе) предполагаютъ предварительно истинное, на которомъ основанъ весь разумъ.

Такимъ-то образомъ, человѣкъ имѣетъ непосредственное сознаніе въ томъ, что ему присуще подниматься духомъ выше элементовъ *животности* (animalité), примѣшанныхъ къ его существу. И онъ поднимается выше животной природы, поднимается мудростью, благостью, силою воли—главнѣйшими добродѣтелями, благими въ самихъ себѣ и желаемыми по нимъ самимъ—этими истинными выраженіями человѣческой натуры,—поднимается добродѣтелями, которыя столь же независимы отъ понятія *долга* (devoir), сколько и отъ желанія благополучія.

Онѣ независимы отъ понятія долга, или скорѣе, его преждебытнѣе, потому, что долгъ уже пред-

полагаетъ чувство того, что абсолютно достойно уваженія. Онѣ независимы отъ преслѣдованія счастія или благополучія, потому что — какъ сказалъ Цицеронъ послѣ Платона — боги почитаются добрыми не потому, что они счастливы, а почитаются (они) счастливыми потому, что они добры. Добродѣтель имѣетъ цѣну абсолютную; ее не должны были бы называть: *высшее благо* (le souverain bien), потому что это выраженіе кажется предполагающимъ сравненіе, которое здѣсь не можетъ быть допущено. Благополучіе идеальное и добродѣтель совершенная имѣютъ между собою то общее, что оба они цѣнятся по своему внутреннему значенію, и оба одинаково желаемы сами по себѣ.

Существенное — это именно знать чего я долженъ прежде искать — благополучія или добродѣтели, и затѣмъ уже волѣ предоставляется выборъ. Если я рѣшаюсь преслѣдовать прежде всего благополучіе или счастіе, то оно и будетъ мѣриломъ моихъ обязанностей, мѣриломъ добра и зла. Если же, напротивъ, я хочу прежде всего и непремѣнно достиженія добродѣтели, тогда я имѣю уже сознаніе обязательства болѣе высшаго порядка и такого объекта моей воли, предъ которымъ благополучіе— идеалъ воображенія а не разума—исчезаетъ какъ тѣнь. Этотъ инстинктъ долга даетъ мнѣ чувство моей внутренней силы, способности направлять желанія и наклонности мои согласно тому, что повелѣваетъ мнѣ добродѣтель: эта-то способность и составляетъ свободу.

Но, почему эта сила бываетъ весьма часто немощною, такъ-что выходитъ, что мы свободны

не вполнѣ, а можемъ только стараться сдѣлаться таковыми? Это тайна непроницаемая, тайна Творенія, которое присоединило конечное къ безконечному, произведя существа индивидуальныя и личныя.

Все, какъ въ природѣ, такъ и въ сердцѣ человѣка, возвѣщаетъ Бога, и въ то же время Его скрываетъ; одинъ только умъ въ насъ свидѣтельствуетъ о Богѣ. Вотъ почему вѣра человѣка падаетъ или поднимается вмѣстѣ съ его умомъ. Безумецъ говоритъ въ самомъ себѣ: „Нѣтъ—Бога“, между тѣмъ какъ мудрый чувствуетъ, что Онъ присутствуетъ въ его (мудраго) душѣ,—присутствуетъ въ его умѣ, какъ начало и конецъ всякаго существованія, и въ его сердцѣ, какъ источникъ всего что—добро.

Природа заключаетъ въ себѣ только *согласныя буквы* (les lettres muettes); святыя *гласныя* (les voyelles), необходимыя для чтенія этой книги природы, находятся въ человѣкѣ. То же самое можно сказать и о всякомъ внѣшнемъ откровеніи; но и гласныя, однѣ онѣ не составляютъ рѣчи.

Въ дѣлѣ, касающемся положительной религіи, имѣются двѣ партіи: реалисты и идеалисты. Обѣ партіи правы и обѣ ошибаются. Якоби хочетъ примирить ихъ, указывая на то, въ чемъ та и другая ошибаются. Онъ осуждаетъ вмѣстѣ и противниковъ всякаго откровенія, преимущественно же философовъ-идеалистовъ, „которые, для того, чтобы избѣжать заблужденія, отказываются отъ самой истины и на мѣсто познанія ставятъ познаніе познанія,“—и тѣхъ сторонниковъ откровенія, которые,

отрицая авторитетъ совѣсти и разума, ждутъ всего отъ внѣшняго слова.

Во второй части разбираемаго нами сочиненія, Якоби занимается, преимущественно, критикой современныхъ философій съ точки зрѣнія философской и Христіанской.

Двадцать пять лѣтъ тому назадъ, — говоритъ Якоби, — всѣ еще были согласны между собою касательно цѣли философіи, хотя и шли всѣ различными путями къ достиженію этой цѣли. Самъ Кантъ, продолжая настаивать на недостаточности спекулативности, разсматривалъ Бога, свободу и безсмертіе души настоящимъ, истиннымъ объектомъ философскихъ разысканій. Прибавимъ, что Кантъ принималъ эти идеи въ обыкновенномъ смыслѣ (то-есть, для него, его Богъ былъ Богомъ живымъ, интеллигентнымъ и личнымъ), и полагалъ, что своею *Критикой* навсегда побѣдилъ и догматизмъ, и скептицизмъ, и довелъ философію до зрѣлаго возраста.

Но, уже старшая дочь *Критики, Теорія науки* (Фихте) вышла изъ пути, начертаннаго Критикой: отступаясь отъ нравственной Теологіи Канта, она (Теорія науки) провозгласила Богомъ — *нравственный порядокъ* и вообразила Бога безъ собственнаго существованія, безъ сознанія.

Вторая дочь *Критики, Философія Тождества* (Philosophie de l'Identité) Шеллинга пошла далѣе, и, опрокидывая различіе между свободою и необходимостью, между философіей нравственной и фи-

лософіей природы,—различіе, которое Фихте уважилъ, громко объявила, что имѣется—только одна лишь Природа и что нѣтъ ничего выше ея. Независимость Природы сдѣлалась *паролемъ* новой мудрости.

Философія Природы или *Философія Тождества* есть возвратъ къ древнѣйшей философіи, которая была опытомъ умозрительной Космогоніи (системы сотворенія міра). Философскій умъ долженъ былъ по необходимости начать съ этого, потому что всякое развитіе сознанія предполагаетъ наблюденіе надъ внѣшнимъ міромъ.

Матеріализмъ и Идеализмъ суть близнецы; лишь только первый изъ нихъ рождается, какъ второй держитъ его уже за пяты. Чрезъ всю исторію мысли мы видимъ этихъ двухъ близнецовъ—оспаривающими, каждый, другъ у друга, право старшинства и свое преимущество. Для того, чтобы прекратить ихъ раздоры, надо было уничтожить ихъ взаимныя притязанія. Сдѣлать это и предпринялъ авторъ *Критики*.

Существенная основа его доктрины есть та, съ совершенною очевидностью установленная, истина, что мы понимаемъ объектъ (предметъ) только настолько, насколько видимъ его порождаемымъ въ нашихъ глазахъ мыслью, и какъ-бы сотворяемымъ разсудкомъ. Но мы никакимъ образомъ не можемъ создавать сущностей; все наше могущество ограничивается произведеніемъ внѣ насъ—движеній и фигуръ, а въ насъ самихъ (внутри насъ)—понятій, основанныхъ на воспріятіяхъ либо наружныхъ, либо внутреннихъ. Изъ этого слѣдуетъ, что существуютъ

только двѣ науки въ чистомъ смыслѣ слова: Математика и всеобщая Логика, и что прочія познанія наши получаютъ научный характеръ только тогда, когда, нѣкотораго рода преосуществленіемъ, предметы (объекты) могутъ быть обращены въ бытія математическія или логическія. Но такая метаморфоза, такое превращеніе невозможны для объектовъ метафизики. Наука, стало быть, не компетентна относительно трехъ главныхъ идей, которыми занимается философія: въ теоріи онѣ остаются въ состояніи проблемы, и великая заслуга Канта заключается именно въ томъ, что онъ избавилъ ихъ отъ спекуляціи и сдѣлалъ изъ нихъ объектъ раціональной вѣры. Еще прежде его Вико (Vico) сказалъ: „Мы доказываемъ истины геометрическія потому, что мы сами ихъ дѣлаемъ“, и онъ обвинялъ въ нечестивомъ любопытствѣ тѣхъ, которые имѣли притязаніе доказывать Бога *a priori*. Отъ открытія Кантомъ того, что мы можемъ понимать совершенно только то, что́ способны сами *построить*, до системы Шеллинга былъ всего одинъ шагъ. Необходимымъ послѣдствіемъ *Критицизма* была *Теорія науки* Фихте, а необходимымъ слѣдствіемъ послѣдней — Философія *Абсолютнаго единства* (Шеллинга), спинозизмъ навыворотъ, идеалистическій матеріализмъ *).

*) Вильмъ считаетъ нужнымъ здѣсь сдѣлать слѣдующее замѣчаніе. Преемственное слѣдованіе другъ за другомъ системъ, о которыхъ идетъ рѣчь, не имѣло ничего необходимаго. Конечно, исторически, философія Фихте вышла изъ философіи Канта, а философія Шеллинга имѣла необходимыми предшественницами философіи Канта и Фихте; но ни та, ни другая, то-есть ни философія Фихте, ни философія Шеллинга, не необходимо выходятъ изъ своихъ предшествен-

Какъ случилось это,—говоритъ Якоби, — что Кантъ не предвидѣлъ отдаленныхъ результатовъ своихъ принциповъ, и какъ,—если онъ предвидѣлъ такіе результаты,—не постарался онъ ихъ предупредить, дополнивъ свою систему? Надо разрѣшить этотъ вопросъ. Я уже попытался сдѣлать это въ моемъ *Письмѣ къ Фихте* и въ сочиненіи *О предпріятіи Критицизма*. Послѣ этого два замѣчательные человѣка, Бутервекъ (Bouterweck) и Фрисъ (Fries), совершенно разрѣшили вопросъ. „Идеализмъ Фихте,—говоритъ первый,—можетъ быть логически выведенъ изъ *Критики;* но, составляя какъ-бы продолженіе послѣдней, онъ такъ же далекъ отъ Кантовскаго духа, какъ Квіэтизмъ и Теософія". Столько же, сколько Платонизмъ,—прибавляетъ Якоби,—противоположенъ философіи Спинозы, столько и духъ критической философіи противоположенъ духу философіи идеальности. Это доказывается тѣмъ, что если и можно предполагать, что Кантъ признавалъ своимъ предшественникомъ Платона, то можно сказать, что Шеллингъ прямо прибѣгалъ къ Спинозѣ. Кантъ, убѣжденный, что разумъ, какъ способность познанія, обращается единственно къ понятіямъ разсудка, долженъ былъ отказать ему, разуму, во всякой компетентности внѣ области опыта. Но странно, какъ Кантъ не ви-

---

ницъ. Онѣ были возможными, но не неизбѣжными и не единственно возможными ихъ послѣдствіями. Возвратъ къ реализму, каковой мы находимъ въ системѣ Гербарта, раціонализмъ, соглашающій вмѣстѣ идеализмъ и эмпиризмъ были послѣдствіями столь же возможными, и даже болѣе натуральными, чѣмъ Идеализмъ Фихте и Философія Природы. *Вильмъ.*

далъ, что въ его системѣ разсудокъ не могъ доставить намъ реальныхъ, дѣйствительныхъ знаній, такъ какъ понятія его (разсудка) не имѣютъ другой реальности, кромѣ реальности соотвѣтствующихъ имъ наглядныхъ представленій (intuitions), а наглядныя представленія представляютъ намъ только то, что̀ намъ кажется въ вещахъ, то-есть—простые феномены. Такимъ образомъ и случилось,—по выраженію Бутервека,—что Кантъ, колеблясь въ нерѣшительности между абсолютною реальностью, которую, по его мнѣнію, разсудокъ не можетъ уловить, и чувственнымъ воспріятіемъ, выше котораго онъ (Кантъ), однако, долженъ былъ подняться,—повисъ, такъ сказать, между небомъ и землей, отчего потерялъ и то и другую.

Кантъ вводилъ себя тутъ въ заблужденіе; ибо, съ одной стороны, онъ считалъ нелѣпымъ допускать феномены безъ чего либо внѣшняго, безъ чего либо—что̀ кажется, а съ другой стороны, не переставалъ смотрѣть на идеи Бога, свободы и безсмертія души какъ на истинные, настоящіе объекты разума. Онъ такимъ образомъ допускалъ на фактѣ, въ разумѣ, непосредственное знаніе реальности вообще и ея начала, природы и Бога. Но такъ какъ непосредственное знаніе исключаетъ всякое доказательство, то Кантъ и не могъ ввести вышеупоминаемыя фундаментальныя истины въ систему иначе, какъ обходомъ, посредствомъ разума практическаго, которому, такимъ образомъ, онъ давалъ главенство надъ разумомъ теоретическимъ. Въ сущности, этимъ пріемомъ Кантъ достигъ только того, что поставилъ выше всякаго доказательства то,

что́ дается непосредственно въ сознаніи. Этимъ самымъ онъ возстановилъ разумъ во всѣхъ его правахъ, и разумъ можетъ съ самоувѣренностью сказать: *sic volo, sic jubeo.*

Вина Канта состоитъ въ томъ, что онъ, будучи вдвойнѣ правъ, не превратилъ своего двойного права въ единственное, а остался какъ-бы двойственнымъ, и потому двусмысленнымъ. Какимъ образомъ, съ своимъ глубокимъ знаніемъ условій и предѣловъ науки, не понялъ онъ, что доказательство, далекое отъ того, чтобы прибавить что́ нибудь къ содержанію знанія и чтобы дѣйствительно, реально основать его, можетъ служить только для того, чтобы сдѣлать его болѣе яснымъ, болѣе очевиднымъ? Какимъ образомъ, вмѣсто того, чтобы скорбѣть о невозможности доказывать реальность великихъ метафизическихъ идей, не видѣлъ онъ, что эти истины должны были или быть отвергнуты, какъ пустыя иллюзіи, или быть допущены непосредственно—на вѣрѣ разума? Развѣ онъ не зналъ, что то́, что́ имѣется самаго высокаго въ знаніи, не можетъ быть выведено изъ чего либо преждебытнаго, изъ чего либо болѣе истиннаго; что то́, что имѣетъ потребность быть доказаннымъ, не имѣетъ несомнѣнности своей собственной и извлекаетъ свою реальность изъ другой реальности? Хотѣть доказать, напримѣръ, что имѣется нѣчто реальное,—это значитъ предполагать выше этого реальнаго еще реальность, которая была бы ему основаніемъ,—это значитъ предполагать то, что́, именно и составляетъ вопросъ.

Имѣть притязаніе доказывать существованіе

Бога, это значитъ хотѣть выводить это существованіе изъ другой реальности, которая была бы его началомъ, и началомъ болѣе реальнымъ, чѣмъ Богъ,— что, конечно, нелѣпо *).

Все зависитъ отъ знанія того,—продолжаетъ Якоби,—что̀, именно, заявляется съ полною оче-

*) Вильмъ прерываетъ тутъ свое изложеніе, для того, чтобы сдѣлать замѣчаніе, которое считаетъ весьма важнымъ.

Якоби имѣетъ о свойствѣ знанія такія же мысли, какъ и Фихте, и допускаетъ только одинъ способъ демонстративнаго доказательства. Всякое доказательство предполагаетъ, въ концѣ-концовъ, неоспоримое начало (принципъ), начало истинности непосредственной, и нѣтъ никакой возможной аргументаціи, если не допущены предложенія, которыя не имѣютъ никакой надобности быть доказываемыми. Это, конечно, справедливо. Но эти первоначальныя, первыя предложенія должны быть установлены таковыми (т.-е. первоначальными), должны узакониться, и въ такомъ-то смыслѣ Кантъ говоритъ о томъ, что ихъ слѣдуетъ *выводить* (les déduire), принимая послѣднее слово въ юридическомъ его значеніи. Надо, по-крайней-мѣрѣ, чтобы упоминаемыя предложенія вынудили признать ихъ примитивными, а для этого слѣдуетъ разсмотрѣть, изслѣдовать ихъ права, возойти къ началу ихъ происхожденія, къ ихъ источнику.

Затѣмъ, Якоби ошибается, когда утверждаетъ, что желать доказать реальность или истинность вещи, это значитъ ставить ее, эту реальность, въ зависимость отъ другой реальности.

Имѣется два рода аргументовъ или доводовъ: тѣ, которые Кантъ называетъ *причинами бытія* (raisons d'être, rationes essendi), и другіе, называемые *причинами познаванія* (raisons de connaître, rationes cognoscendi). Доказывать существованіе Бога невозможно аргументами перваго рода: это значило бы хотѣть выводить абсолютную реальность изъ другой реальности; но возможно и слѣдуетъ установить существованіе Бога причинами второго рода. Такъ, по Канту, нравственность имѣетъ причиною бытія, реальнымъ условіемъ, свободу, тогда какъ сознаніе нравственнаго закона даетъ намъ познать свободу. Точно такъ и въ Геометріи предложеніе не беретъ свою истинность изъ предложеній, служащихъ къ его установленію и которыя дѣлаютъ только совершенно яснымъ его очевидность. Въ прямоугольномъ треугольникѣ, квадратъ гипотенузы равенъ суммѣ квадратовъ двухъ прочихъ сторонъ (катетовъ) независимо отъ доказательства, которое служитъ только для того, чтобы показать вѣрность теоремы. *Вильмъ.*

видностью, какъ первое: природа или интеллигентность? Одно изъ двухъ: или разумъ самъ есть продуктъ природы и есть не что другое, какъ развитая чувствуемость (sensibilité); или же онъ (разумъ) непосредственно исходитъ (émane) изъ Бога и находится помѣщеннымъ между Нимъ и природою—созданіемъ Бога, воспринимая ихъ и свидѣтельствуя о нихъ, о Томъ и о другой, съ несомнѣнностью своего собственнаго существованія.

По мнѣнію Платона, атеизмъ сталъ распространяться между людьми съ того времени, какъ они начали себя увѣрять, что первое не есть первое, что все рождено изъ лона природы, и что интеллигентность—простая копія природы—не есть бытіе первое и производящее.

По этому вопросу имѣются только два класса философовъ: тѣ, которые, какъ древніе философы до Анаксагора, заставляютъ рождаться наиболѣе совершенное отъ того, что менѣе совершенно, и тѣ, которые утверждаютъ, что существо самое совершенное есть начало всѣхъ вещей; или, другими словами, имѣются такіе философы, которые разсматриваютъ природу какъ первое, и такіе, которые допускаютъ первое интеллигентное начало, Бога-Творца.

Эти двѣ доктрины совершенно исключаютъ одна другую, и ихъ невозможно соединить въ болѣе высшей точкѣ зрѣнія. Было ли дѣйствіе прежде воли? воля ли предшествовала дѣйствію?—вотъ въ чемъ весь вопросъ. Существуетъ ли вселенная совершенно неизмѣняемымъ механизмомъ,—безъ причины и безъ цѣли; или она (вселенная) есть про-

изведеніе провидѣнія? Здравый разумъ, довѣряющій самому себѣ, не можетъ колебаться. *Теизмъ*, какъ вѣра, предшествовалъ *натурализму*, какъ философіи. Этотъ послѣдній былъ первою философіею и наука какъ наука могла имѣть прогрессъ не иначе, какъ совершенствуя натурализмъ...

Какъ натуралистъ, какъ занимающійся наукою природы, теистъ также разсматриваетъ послѣднюю какъ независимую и старается ее объяснить ею же самою; для него тоже физическая наука останавливается тамъ, гдѣ начинается сверхъестественное. Но онъ требуетъ, чтобы физикъ, съ своей стороны, провозгласивъ, что *все* есть природа, воздержался бы въ изложеніи своей системы отъ употребленія выраженій, заимствованныхъ у теизма, и которыя, въ его устахъ, не имѣютъ никакого смысла. Чистый натурализмъ находится въ своемъ правѣ какъ научное усиліе, какъ научное дѣло; но онъ навлекаетъ на себя строгое порицаніе, когда позволяетъ себѣ говорить о Богѣ, о свободѣ, о нравственности: онъ лжетъ тогда, потому что въ тайномъ его убѣжденіи все это есть ровно ничего.

Вотъ этотъ-то упрекъ всего болѣе задѣлъ за живое Шеллинга; и противъ него онъ (Шеллингъ) справедливо и съ большею силою защищался въ своемъ отвѣтѣ.

Якоби, затѣмъ, критикуетъ опредѣленіе природы, дѣлаемое согласно новой школѣ. „Природа есть *единое* (le un) и *все* (le tout), и внѣ ея нѣтъ ничего“. Это опредѣленіе,—говоритъ Якоби, — не опредѣляетъ дѣйствительнымъ образомъ своего объекта; оно не указываетъ ни на его родовой харак-

теръ, ни на различіе отъ всего другого. Еще въ бо́льшее затрудненіе попадаютъ, когда, желая ускользнуть отъ критики, намъ говорятъ, что природа не есть—ни настоящая, дѣйствительная совокупность (ensemble), ни вѣчное произведеніе вещей, имѣющее цѣлью опредѣленныя существованія, но—что она есть *производительность чистая* (productivité pure), абсолютная, и, какъ таковая, одна имѣющая реальность,—такъ какъ все, что произведено, не имѣетъ истинной реальности. Повторяемъ: говоря это, попадаютъ еще въ бо́льшее затрудненіе; ибо если эта абсолютная производительность есть *единое* и *все*, то мы спросимъ тогда: — какое же есть ея дѣйствіе, какое ея значеніе, и что́ именно есть ея объектъ?

Если, вмѣсто отвѣта, прибѣгнувъ къ поэтическимъ изворотамъ, намъ скажутъ: что природа есть сила примитивная и вѣчно творящая, которая одна и есть истинный Богъ, Богъ живой, тогда какъ Богъ теизма есть не что иное, какъ предположеніе, гипотеза, — то все-таки наши вопросы, касательно произведеній этого Бога ихъ, станутъ не менѣе, а скорѣе болѣе настоятельными. Тождественны ли произведенія эти съ нимъ, находятся ли они въ немъ или внѣ его? Если они существуютъ только въ немъ, то они суть не что иное, какъ его собственныя модификаціи (видоизмѣненія) и тогда ничего не произведено дѣйствительно, кромѣ *времени*. Богъ-природа остается вѣчно однимъ и тѣмъ же въ качествѣ и въ количествѣ; онъ, значитъ, ничего не могъ бы измѣнить въ себѣ, если бы самъ не былъ *измѣненіе* и естественно *из-*

мѣнчивый Но намъ говорятъ, что эта измѣняемость неизмѣняема въ своемъ *корнѣ* и есть абсолютно измѣняемое, смѣняющееся, въ своемъ *плодѣ*, въ мірѣ понятномъ (explicite); изъ этого выходитъ, что въ каждую опредѣленную минуту полность вещей есть ничто. Творческое слово Бога натуралистовъ есть вѣчно одно: *Да не будетъ ничего!* Изъ бытія онъ заставляетъ выходить *ничто* (le néant), тогда какъ Богъ теизма призываетъ *ничто* (le néant) къ существованію.

Система, слѣдовательно, или ложна, или же *ничто* есть единственная реальность. Таковъ результатъ, къ которому приходятъ, когда ставятъ природу независимою, ставятъ ее какъ сущую, въ въ одно и то же время, и причиною, и послѣдствіемъ, Богомъ и міромъ. Это мнимое тождество относительнаго и абсолютнаго, необходимости и свободы, есть въ дѣйствительности не что иное, какъ тождество небытія и бытія, неразумія и разума, добра и зла.

Человѣческій разумъ существенно *дуалистиченъ* (двойственъ) и различеніе, которое онъ необходимо дѣлаетъ между природой и тѣмъ, что недоступно сенсамъ (l'intelligible), между добромъ и зломъ, между свободою и необходимостью, и есть то, именно, что отдѣляетъ разумныя существа отъ существъ неразумныхъ. Животное покоряется неизмѣнно закону силы. Оно все вполнѣ состоитъ въ тѣлѣ, и тѣло у животныхъ гораздо болѣе управляетъ душой, чѣмъ душа тѣломъ. Животное не имѣетъ—ни познанія добра и зла, ни предвзятыхъ намѣреній, ни свободы; оно подлежитъ предопре-

дѣленію. Напротивъ, духъ (умъ) есть познаніе, любовь къ прекрасному и къ доброму, провидѣніе; онъ превосходнѣе, выше судьбы. Свобода его соразмѣрна съ его творческимъ могуществомъ. Человѣкъ принадлежитъ, въ одно и то же время, и къ царству животному, и къ царству интеллигентностей; гражданинъ вмѣстѣ міра видимаго и міра недоступнаго сенсамъ, онъ имѣетъ сознаніе этого двойного гражданскаго права; онъ чувствуетъ себя, въ одно и то же время, подчиненнымъ природѣ и стоящимъ выше природы, и тѣ, что поднимаетъ его выше ея, онъ называетъ лучшею частью своего существа, называетъ своимъ разумомъ, своею свободою.

Однако, духъ, которымъ человѣкъ такъ возвышается, вовсе не враждебенъ природѣ; по соединеніи съ нею только онъ и становится человѣкомъ. Природа—это есть твореніе, совокупность (ensemble) того, что конечно, совокупность всего того, что только не есть Богъ. Богъ создалъ человѣка по своему подобію; умъ послѣдняго есть сынъ ума Божія. Сознаніе духа есть разумъ; вотъ почему разумъ, натурально, есть знаніе Бога. Человѣкъ не можетъ не знать Бога, не можетъ игнорировать Бога; онъ можетъ только его отрицать, какъ отрицаетъ свою свободу, отрицаетъ въ себѣ духъ, не будучи, однако, въ состояніи уничтожить въ себѣ сознаніе о немъ.

Природа есть сила, которая разлучаетъ и соединяетъ все въ мірѣ; быть въ какой либо *средѣ*— это есть существенность всего того, что принадлежитъ природѣ; отсюда—пространство и время и преемственная связь (enchainement) всѣхъ и всякихъ вещей; отъ сего и всеобщій механизмъ. Сама

собою природа проявляетъ вездѣ только силу, и законъ ея есть необходимость. Такъ какъ природа вездѣ есть начинаніе и конецъ безъ абсолютныхъ начинанія и конца, то ее и невозможно объяснить ею же самою. Но изъ того, что она необъяснима самою ею, нельзя, однако, строго точно заключить и о внѣшней причинѣ, которая бы ее произвела. Какъ теисты, такъ и натуралисты одинаковымъ образомъ опирались на идею абсолютнаго. Всѣ они признавали за начало, за принципъ разума: что перемѣнное и временное предполагаетъ то, что непреложно и вѣчно. Только натурализмъ видитъ въ абсолютномъ—*фундаментъ* (Grund, le fondement), тогда какъ теизмъ разсматриваетъ абсолютное—какъ *причину* (cause).

Но это предположеніе абсолютнаго столько же неудобопонимаемо, сколько и необходимо. Оно неудобопонимаемо — потому, что отношеніе *условнаго* къ своему условію ускользаетъ отъ насъ, и потому, что нельзя понять—какимъ образомъ отъ абсолютнаго единаго, непреложнаго и вѣчнаго, родился міръ,—или разомъ, или дѣйствіемъ непрерывающимся,—и родился не какъ его (абсолютнаго) изображеніе или продуктъ, но какъ тождественное съ нимъ, съ абсолютнымъ.

Эта невозможность привела нѣкоторыхъ философовъ къ отрицанію всякаго измѣненія, къ отказыванію феноменамъ во всякой реальности. Но такой пріемъ, дабы избѣгнуть затрудненія, идетъ далѣе своей цѣли—въ томъ, что онъ отрицаетъ то, что долженъ былъ объяснить, и въ томъ, что задѣваетъ и самъ человѣческій разсудокъ, который всецѣло

опирается на принципѣ причинности. Уничтожать время и удерживать, тѣмъ не менѣе, дѣйствіе—нелѣпо; а утверждать, что ничего не произведено и что ничего не развивается—значитъ отрицать время, природу. разсудокъ и волю, весь разумъ и все сознаніе человѣка.

Спекулативность, какъ теистическая, такъ и натуралистическая, слѣдовательно, безсильна для объясненія вселенной чрезъ абсолютное. Наука, произведеніе разума, должна, стало быть, оставаться нейтральною между обѣими системами. Но разсудокъ съ трудомъ отказывается отъ тщеславной надежды достигнуть знанія совершеннаго, и, вознесясь выше разума, сравняться съ Богомъ. Не смотря на опытъ, сдѣланный имъ надъ своимъ безсиліемъ, онъ продолжаетъ питать притязаніе — съумѣть доказать то, что́ разумъ знаетъ уже непосредственно. „Это притязаніе разсудка, этотъ антагонизмъ разсудка и разума,—говоритъ Якоби,—основавшійся въ смѣшанной натурѣ человѣка, есть единственная причина различности философскихъ системъ, которыя могутъ быть приведены къ единственному различію и раздѣлены на системы, имѣющія направленіе теистическое, и имѣющія направленіе атеистическое или антитеистическое, или,—какъ выразился Кантъ,—на системы, склоняющіяся къ Платонизму и—склоняющіяся къ Эпикуреизму. Люди дѣлаются натуралистами или теистами, смотря по тому—подчиняютъ-ли они разумъ разсудку или разсудокъ разуму; или же, смотря по тому—отвергаютъ или признаютъ они,—кромѣ необходимости въ природѣ,—то, что́ выше ея, а

именно—свободу. Разсудокъ подчиняетъ все закону необходимой причинности, и законъ этотъ можетъ быть выраженъ такъ: не имѣется ничего абсолютнаго, ничего верховнаго; нѣтъ Существа перваго, нѣтъ начинанія.

„Тѣмъ не менѣе разсудокъ не можетъ вполнѣ отвергать идею абсолютнаго, потому что безъ нея принципъ причинности уничтожалъ бы самъ себя. Понятіе причины есть бытіе чисто логическое, есть бытіе, которое извлекаетъ свою истинность изъ разума, изъ чувства того, что: я есмь, я дѣйствую, я произвожу. Разсудокъ опирается на разумъ. Если онъ (разсудокъ) старается избѣгнуть этой зависимости, не придавая идеѣ абсолютнаго другого значенія, кромѣ значенія субъективнаго, то онъ можетъ сдѣлать это не иначе, какъ ниспроверженіемъ способности познаванія; тогда разумъ становится простымъ разсудкомъ, и мы приходимъ къ философіи *ничто* (néant); ибо если не имѣется ничего абсолютнаго, то нѣтъ ничего и другого, и вмѣстѣ съ реальностью погибаетъ и истина".

Разсудокъ старается тогда отдѣлаться отъ смущающаго его послѣдствія (послѣдствія, истекающаго изъ непридаванія идеѣ абсолютнаго другого значенія, кромѣ значенія субъективнаго) новымъ преобразованіемъ; субъективное становится объективнымъ, призракъ абсолютнаго занимаетъ мѣсто абсолютнаго настоящаго, истиннаго. Это воображаемое бытіе, это мечтательное созданіе разсудка принимаетъ имя *всеобщности* (totalité), универсальности, между тѣмъ какъ оно есть не что иное, какъ та логическая общность (généralité), которая

существуетъ только въ состояніи понятія и есть не болѣе какъ слово.

Въ разсудкѣ общее рождается лишь послѣ индивидуальныхъ воспріятій; но понятіе, едва только родившись, помѣщается уже выше воспріятія, такъ что послѣднее кажется какъ-бы вышедшимъ изъ перваго. Эта иллюзія можетъ быть объяснена. Все въ интеллигентности начинается чрезъ ощущеніе; толпа ощущеній приходитъ осаждать душу. Вскорѣ мы начинаемъ различать, судить, именовать; интеллигентность формируется, а съ нею вмѣстѣ формируется и міръ. Міръ этотъ, наконецъ, соединяется въ общее понятіе. Мысль остается одна какъ мысль и не имѣетъ болѣе другого объекта кромѣ *ничто* (néant) — этого плода отвлеченія, абстракціи. Такимъ-то образомъ, логической работой человѣкъ возвращается къ хаосу; но вмѣсто хаоса наполненнаго ему остается хаосъ безсодержательный, пустой, абсолютное разсудка,— этотъ призракъ, подставовившійся на мѣсто абсолютнаго раціональнаго и который неправильно, ложно, принимаетъ имя существа существъ и называетъ себя: *все-единое* (le tout-un).

Заключительное слово сочиненія Якоби имѣетъ что-то вдохновенное, отличающееся отъ спокойнаго тона философскихъ преній, но совершенно соотвѣтствующее философіи непосредственнаго сознанія.

Создавая человѣка,—говоритъ Якоби:—Богъ сдѣлалъ *теоморфизмъ;* Онъ сдѣлалъ человѣка по Своему подобію, и поэтому-то человѣкъ долженъ былъ мыслить, соображать Бога по своему подобію. Подобіемъ Бога дѣлаетъ человѣка разумъ, и

разумъ начинаетъ съ того, что говоритъ: *я есмь*. Это чувство самого себя, соединяя прошедшее, настоящее и будущее, есть сознаніе духа (Geistesbewusstseyn), печать, знаменіе, которымъ отмѣтилъ насъ Вѣчный.

Разумъ справедливо возстаетъ противъ воззрѣнія приписывающаго Богу человѣческую форму, человѣческія страсти, человѣческій разсудокъ; но гораздо болѣе должно возмущать разумъ предположеніе такого Бога, который сдѣлалъ глаза, и самъ не видитъ,—сдѣлалъ уши, и самъ не слышитъ;—такого Бога, который, будучи источникомъ всякой интеллигентности, самъ не имѣетъ никакой интеллигентности, который есть все и ничто, и который не имѣетъ другого сознанія о самомъ себѣ, какъ только лишь въ сознаніи человѣческомъ. Что̀ касается до насъ, то мы исповѣдуемъ *антропоморфизмъ* неразрывный съ убѣжденіемъ, что человѣкъ созданъ по подобію Бога, и утверждаемъ, что внѣ этого всякое ученіе есть или атеизмъ, или фетишизмъ.

Многіе возставали какъ-бы противъ фанатизма, когда Гаманнъ и Лаватеръ осмѣлились въ восемнадцатомъ вѣкѣ сказать, что *тотъ, кто отрицаетъ Сына, игнорируетъ Отца*. Но неужели слѣдуетъ считать фанатикомъ того, кто объявляетъ, что вѣруетъ въ Бога не по причинѣ природы Его скрывающей, а по причинѣ того, что̀ есть въ человѣкѣ болѣе высшаго, болѣе превосходнаго, чѣмъ природа?

Природа скрываетъ Бога, потому что вездѣ она показываетъ только одну лишь необходимую,

послѣдовательную, преемственную связь,—связь вмѣстѣ исключающую и провидѣніе, и случай. Человѣкъ же собою открываетъ Бога, ибо онъ умѣетъ умомъ подниматься выше природы.

Тотъ, кто вѣритъ въ эту высшую способность ума, вѣруетъ въ Бога, Его чувствуетъ, Его ощущаетъ; тотъ, кто не вѣритъ въ эту способность человѣка, видитъ во всемъ только природу, судьбу, необходимость.

Какъ же справедливо провозгласилъ Іисусъ Христосъ, сказавъ, что, вѣруя въ Него, мы вѣруемъ въ Того, изъ Кого Онъ исшелъ.

Такимъ образомъ, именно, я понимаю Христіанизмъ, который и есть истинная религія".

ГЛАВА IV.

послѣднія объясненія якоби о философіи.

Въ предисловіи ко второму тому своихъ сочиненій, написанномъ въ 1815 году, Якоби высказывается преимущественно о свойствѣ разума. Очень долго онъ не давалъ этому слову точно опредѣленнаго значенія и не различалъ достаточно ясно эту верховную способность отъ чисто логической способности разсудка и умозаключенія. Онъ самъ сознается въ этомъ. Въ первыхъ его сочиненіяхъ, разумъ, какъ органъ аргументаціи и систематическаго единства, противопоставляется интеллектуальной вѣрѣ, сознанію истиннаго, органу знанія примитивнаго и непосредственнаго. Допуская въ человѣкѣ существованіе инстинкта высшаго свой-

ства, Якоби впослѣдствіи развитіе этого инстинкта назвалъ разумомъ, согласно съ Латинскимъ поэтомъ, который сказалъ:

Et quod nunc ratio est, impetus ante fuit.

До тѣхъ поръ, пока Якоби не давалъ слову „разумъ“ хорошо опредѣленнаго значенія и приближался въ опредѣленіи его, разума, къ тому, что въ дѣйствительности всегда понимали подъ словомъ „разумъ“,—до тѣхъ поръ доктрина его, доктрина способности вѣры, способности стоящей выше знанія чисто дискурсивнаго, заключительнаго, не имѣла твердаго основанія. Еще въ 1787 году онъ поднялъ, не разрѣшивъ его, слѣдующій вопросъ: „Разумъ ли принадлежитъ человѣку, или человѣкъ принадлежитъ разуму?“ Если разумъ есть не что иное какъ орудіе, то тогда онъ принадлежитъ человѣку; но если разумъ есть самъ принципъ, самое начало познанія, то тогда онъ есть духъ, основа интеллектуальной природы; человѣкъ тогда есть человѣкъ чрезъ разумъ.

Якоби возвращается къ тому же вопросу въ сочиненіи 1799 года. Здѣсь онъ дѣлаетъ различіе между разумомъ *существительнымъ* (raison substantive), который и есть самъ духъ человѣка, и разумомъ *прилагательнымъ* (raison adjective), который есть не что иное, какъ качество интеллигентнаго существа. Это различіе,—говоритъ онъ,—есть необходимый принципъ доктрины, касающейся нравственной свободы. Человѣкъ свободенъ лишь насколько, одною частью своего существа онъ не имѣетъ ничего общаго съ природой, лишь насколько онъ есть духъ, интеллигентность. Вотъ почему въ сознаніи раз-

и свобода связаны неразрывно. Соединеніе, въ одномъ и томъ же существѣ, необходимости и свободы, есть фактъ непостижимый, есть тайна. Разумъ *прилагательный*, допускающій только то, что понимаетъ, хотѣлъ бы отрицать эту тайну, между тѣмъ какъ духъ (умъ), увѣренный въ самомъ себѣ, поддерживаетъ ее съ авторитетностью, съ силою, которую никакое умозаключеніе не можетъ уничтожить.

Такимъ образомъ, въ послѣднихъ сочиненіяхъ Якоби, разумъ не есть уже въ его (Якоби) глазахъ простая способность умозаключенія, но есть та самая интеллигентная натура, которая образуетъ духъ, и чрезъ которую человѣкъ стоитъ выше матеріальной природы. Разумъ,—говоритъ Якоби въ Замѣткѣ 1815 года,—есть то, что приводитъ человѣка къ признаванію выше себя Бога, которому онъ обязанъ повиновеніемъ... Разумъ есть способность воспринимать существованіе чего-то Божественнаго, сущаго выше человѣка и въ самомъ человѣкѣ; онъ (разумъ) есть самъ этотъ Божественный элементъ. Поэтому-то, человѣкъ имѣетъ происхожденіе Божественное, и поэтому-то онъ и стремится къ Богу.

Для того, чтобы установить настоящее, истинное значеніе слова „разумъ“,—говоритъ Якоби въ другомъ мѣстѣ,—стбитъ только разобрать, почему мы не присвоиваемъ животнымъ того, что называемъ разумомъ, хотя и не отказываемъ имъ въ нѣкоторой степени интеллигентности. Животное видитъ только орудіями сенсовъ, и видитъ только то, что

чувственно; человѣкъ же видитъ, сверхъ того, вещи свойства духовнаго, вещи недоступныя сенсамъ (des choses intelligibles), и разумъ есть органъ воспріятія касательно этого міра невидимаго и духовнаго. Только лишь по имѣнію въ себѣ такого органа человѣкъ есть созданіе разумное; органъ этотъ даетъ ему познавать Бога, свободу, добродѣтель, красоту, и чрезъ это образуетъ, дѣйствительно, человѣческую интеллигентность и даетъ опредѣляемость волѣ. Стало быть, то, что имѣется самаго совершеннаго въ человѣкѣ, это именно интеллигентность и воля, просвѣщаемыя разумомъ. Сознаніе въ разумѣ и въ его откровеніяхъ невозможно иначе, какъ мыслью; но мысли, одной, не было бы достаточно для того, чтобы дать это сознаніе. Якоби прибавляетъ, что, уже очень поздно и послѣ многихъ размышленій, этотъ образъ воззрѣнія сталъ совершенно яснымъ въ его умѣ; онъ (Якоби) упрекаетъ себя въ томъ, что весьма долго, по примѣру всѣхъ философовъ его времени, смѣшивалъ разумъ съ способностью индукціи и дедукціи, допуская, подъ названіемъ естественной вѣры, способность превышающую разумъ, взятый въ обыкновенномъ его смыслѣ.

Разумъ, слѣдовательно, въ концѣ-концовъ, по Якоби, есть внутренній, глубоко присущій сенсъ (sens intime, внутреннее, глубоко присущее чувство) вещей недоступныхъ обыкновеннымъ сенсамъ, есть то око, которымъ открывается для ума міръ духовный; но, сверхъ того, разумъ есть способность вѣры, органъ непосредственнаго знанія, чрезъ который истинное, прекрасное и доброе открывается

прямымъ образомъ, безъ вмѣшательства умозаключенія. Чрезъ эту же самую вѣру мы допускаемъ, съ полнымъ довѣріемъ, реальное объективное существованіе чувственной природы. Однако, какъ бы ни были непосредственны откровенія разума, взятаго вышеупоминаемымъ образомъ, сознаніе ихъ, все-таки, возможно только чрезъ мысль, чрезъ разсудокъ, который обращаетъ ихъ въ понятія свѣтлыя и ясныя.

Разумъ, такимъ образомъ, будетъ двойною способностью или двойнымъ внутреннимъ, глубоко присущимъ сенсомъ, а именно: прежде, особеннымъ органомъ вещей недоступныхъ обыкновеннымъ сенсамъ, а потомъ—органомъ непосредственнаго познанія вообще, со включеніемъ и естественной вѣры въ реальность внѣшняго міра.

„Съ самаго Аристотеля,—говоритъ Якоби,—философы не переставали желать подчинить познаніе непосредственное вообще—познанію посредственному, примитивную способность воспринимаемости (которая и есть основаніе всякаго знанія)—способности рефлексіи, оригиналъ—копіи, существенность—слову, разумъ—разсудку. За истинное допускать хотѣли только то, что могло быть доказано или показаться два раза, поперемѣнно, по очереди, въ наглядномъ представленіи (intuition) и въ понятіи, въ вещи и въ ея изображеніи—словѣ. Такимъ-то образомъ, разсудокъ неправильно захватилъ первое мѣсто, и разуму остался только пустой титулъ, осталась одна корона безъ авторитета. Раціоналистамъ-реалистамъ дали прозваніе *философовъ чувства* (philosophes du sentiment). Правда, изъ философіи

не изгнали имя разума; сохранили даже видъ уваженія къ его владычеству; но говорили, что онъ не долженъ имѣть къ себѣ слѣпое довѣріе, и что знаніе его таково, что требуетъ быть доказаннымъ".

Таковы, на самомъ дѣлѣ, были притязанія стариннаго догматизма, противъ котораго Кантъ возсталъ съ такою силою. „Тотъ, кто первый,—говоритъ Фрисъ (Fries), мнѣніе котораго Якоби приводитъ здѣсь,—тотъ, кто первый отдѣлилъ вполнѣ формы рефлексіи отъ формъ познанія матеріальнаго, былъ Аристотель. Отъ него идетъ и продолжается заблужденіе, ставящее критеріумъ истины въ очевидности доказательной, и которое имѣетъ притязаніе философствовать единственно только при пособіи рефлексіи. Логическая форма опредѣленій и умозаключенія, которая можетъ служить только для того, чтобы заставлять насъ возвращаться къ нашему познанію чрезъ новое наблюденіе, должна была быть достаточною для построенія философіи. Таковая метода сходна во всемъ съ такою методою, которая имѣла бы притязаніе строить астрономію съ пособіемъ одного лишь телескопа и безъ наблюденія неба. Это есть абсолютный догматизмъ, который добивается метафизики чисто логической и математически доказанной".

Наконецъ, появился Кантъ,—продолжаетъ Якоби:—онъ обслѣдовалъ эту новую Вавилонскую башню, построенную догматизмомъ, и вникнулъ въ происшедшее отъ сего смѣшеніе языковъ. Онъ доказалъ, что познанія, называемыя раціональными и посредствомъ которыхъ имѣли притязаніе подняться

умъ выше области сенсовъ, были не болѣе, какъ *идеи*, произведенныя настоятельными отрицаніями, такія идеи, реальность которыхъ осталась навсегда при невозможности быть доказанною. Для того, чтобы спасти разумъ, онъ прибѣгнулъ къ трансцендентальному идеализму, и основалъ на нравственномъ законѣ вѣру раціональную, высшую, чѣмъ знаніе, чѣмъ сенсы, чѣмъ разсудокъ, и высшую даже, чѣмъ самъ теоретическій разумъ. Недостатокъ употребленнаго имъ противъ матеріализма лекарства былъ въ самой силѣ послѣдняго. Стараясь все болѣе и болѣе очищать чувствуемость, онъ отнялъ у нея всякій авторитетъ, и чрезъ это равно отнялъ его и у разсудка, который весь основанъ на чувствуемости. *Критицизмъ*, вмѣсто того, чтобы установить науку на прочномъ основаніи, оставилъ ее, такимъ образомъ, безъ фундамента. Худо бы пришлось ей, если бы разумъ, казавшійся уничтоженнымъ, не возсталъ во всемъ своемъ величіи для того, чтобы возстановить и возобновить все.

Лейбницъ могъ подняться въ сферу высшую только уничтожая чувственный міръ. Но потеряться въ пустомъ и безсодержательномъ небѣ—значитъ ли дѣйствительно побѣдить матеріализмъ; это есть иллюзія, похожая на иллюзію человѣка, видящаго во снѣ, что онъ летаетъ въ воздухѣ. Кантъ, разбудивъ философскій умъ отъ такого метафизическаго сна, оставилъ далеко за собою Лейбница и всѣхъ его предшественниковъ, начиная съ Аристотеля.

Кантъ справедливо сказалъ, что чувствуемость и разсудокъ одинаково важны, такъ какъ содѣй-

ствіе обѣихъ способностей равно необходимо для составленія человѣческаго познанія. Якоби прибавляетъ, что точно такжс не можетъ быть вопроса о предпочтеніи разсудка разуму, или разума разсудку. Безъ этой послѣдней способности наши сенсы не служили бы намъ ни къ чему, и самъ разумъ былъ бы для насъ безполезенъ, или, лучше сказать, онъ и не существовалъ бы. Тѣмъ не менѣе, только лишь по одному разуму человѣкъ стоитъ выше животныхъ, только по одному ему онъ есть особый родъ. Безъ разума, надѣленный лишь одною рефлексіею, человѣкъ есть только животное, животное болѣе совершенное, чѣмъ слонъ, точно такъ, какъ послѣдній есть животное болѣе совершенное, чѣмъ устрица или полипъ. Стало быть, вопросъ о томъ, чтобы узнать—отличается ли человѣкъ отъ животнаго родомъ или только болѣе высшею степенью интеллигентности, тождественъ съ вопросомъ о томъ: есть ли разумъ человѣка просто интеллигентность рефлексирующая чувственныя наглядныя представленія, или же сноспособность особливая, отдѣльная,—способность, которая открываетъ человѣку, положительнымъ образомъ, то, что̀ истинно, прекрасно и добро въ самомъ себѣ. Всѣ философы-не Платонисты, отъ Аристотеля до Канта, какъ бы системы ихъ ни были различны, согласны между собою въ томъ, чтобы видѣть между человѣкомъ и животнымъ, между разумомъ и разсудкомъ, только различіе *количества*, а не *качества*. Въ послѣдней главѣ *Критики чистаго разума* Кантъ обвиняетъ въ одинаковой непослѣдовательности и въ одинаковой недостаточности раціоналистовъ и сенсуалистовъ Ари-

стотелевскаго направленія. Якоби раздѣляетъ это мнѣніе, и даетъ, такъ же, какъ и Кантъ, чистому сенсуализму Эпикура, разсматриваемому какъ система, предпочтеніе не только надъ смѣшаннымъ сенсуализмомъ Локка, но и надъ искаженнымъ Платонизмомъ Лейбница, Платонизмомъ, который, вслѣдствіе этого искаженія, сходится съ Спинозизмомъ.

Человѣкъ существенно отличается отъ всѣхъ другихъ живущихъ породъ тремя основными расположеніями (наклонностями), дающими мѣсто тремъ особеннымъ манерамъ чувствовать, а именно: чувствомъ религіознымъ, чувствомъ нравственнымъ, чувствомъ прекраснаго, которыя, въ своемъ развитіи чрезъ мысль, становятся благочестіемъ, нравственнымъ сознаніемъ или совѣстью, вкусомъ. Чрезъ религію человѣкъ знаетъ, что принадлежитъ къ другому порядку вещей, а не къ порядку физическому; чрезъ нравственное сознаніе и чрезъ чувство прекраснаго онъ становится способнымъ дѣлать добро для добра, и искать прекраснаго потому только, что оно прекрасно. Къ этимъ отличительнымъ расположеніямъ присоединяется любовь къ истинному, безкорыстное преслѣдованіе истины. Всѣ вмѣстѣ, расположенія эти составляютъ высшую природу человѣка, его настоящую природу, разумъ человѣческій въ томъ значеніи, которое даетъ ему Якоби. Но онъ, Якоби, разсматриваетъ разумъ, сверхъ того, какъ способность воспринимать вещи не подпадающія подъ вліяніе сенсовъ, предполагать нѣкоторыя истины, которыя суть необходимое основаніе всякаго знанія, — какъ способность знанія непосредственнаго и высшаго.

Доктрина истинной свободы какъ чего-то неразрывнаго съ разумомъ,—продолжаетъ Якоби,—есть то, что отличаетъ мою философію отъ всѣхъ философій, слѣдовавшихъ другъ за другомъ, начиная съ Аристотеля. Вотъ уже тридцать лѣтъ, какъ я поддерживаю мою философію, и во всѣ эти тридцать лѣтъ никто не хотѣлъ допускать: ни со мною —абсолютную свободу, какъ способность начинать. самовластно, свободно предусмотрѣнный и впередъ опредѣляемый рядъ имѣющихъ слѣдовать фактовъ; ни съ Спинозой—фатализмъ во всей его строгости. Вѣрить въ то, во что вѣрилъ я, отказывались, потому что опытъ не понимаетъ ничего, кромѣ необходимости въ силу принципа причинности, а согласиться съ Спинозой непреодолимо препятствовала совѣсть.

Я знаю—къ какой уловкѣ прибѣгали нѣкоторые для того, чтобы согласить, вмѣстѣ, разумъ и необходимость, необходимость и свободу. Предполагаютъ разумъ примитивно слѣпымъ, каковой разумъ и называютъ разумомъ абсолютнымъ; потомъ, его отождествляютъ съ необходимостью, такъ что необходимость кажется, секретно, разумною. Отъ сего заключаютъ, затѣмъ, что необходимость, какъ—разумная, не находится въ оппозиціи съ свободою, и такимъ образомъ устанавливаютъ, что идеи разума, свободы и необходимости сходятся вмѣстѣ въ идеѣ *абсолютнаго* или вѣчной существенности вещей и примитивной силѣ, присущей этой существенности. Свобода тогда не стоитъ уже выше сотворенной природы и не стоитъ какъ причина, но есть основа, фундаментъ природы. Я не буду

спрашивать у автора этой системы—какимъ образомъ возможно то, чтобы что либо могло изойти изъ абсолютнаго вѣчнаго и непреложнаго,—изъ абсолютнаго, съ свойствомъ котораго такъ же несогласно производить, какъ и быть произведеннымъ; но скажу только, что, по этой доктринѣ, очевидно начинаетъ сила,—сила, выше которой нѣтъ ничего, которая не направляется ни мудростью, ни благостью, и которая, поэтому, есть слѣпая судьба, судьба безъ разума и безъ свободы. То, что́, по противоположенію съ судьбою, составляетъ божество, это именно—провидѣніе. Только поэтому божество есть умъ и можетъ становиться предметомъ удивленія, почитанія и любви. Когда въ движеніяхъ небеснаго свода не видятъ уже ничего другого, кромѣ вѣчнаго механизма, то любуются уже не красотами небесной фаланги, а удивляются генію Коперника, Кеплера, Ньютона, Лапласа, которые наукой съумѣли объяснить ея чудеса. Но и это изумленіе, возбуждаемое геніемъ человѣка, прекратится въ тотъ день, когда какой либо философъ успѣетъ намъ доказать, что умъ есть тоже не что иное, какъ механизмъ. Тогда ни наука, ни добродѣтель не будутъ уже болѣе возбуждать ни почитанія, ни удивленія.

Не наука, но вѣра въ Бога, вѣра въ свободу, въ добродѣтель, въ безсмертіе—вотъ что́ есть самое драгоцѣнное благо, отличительный характеръ человѣчества: это въ нѣкоторомъ родѣ, разумная душа. Вѣра эта, существовавшая прежде всѣхъ системъ, есть какъ-бы силуэтъ божественнаго

знанія въ умѣ конечномъ. Если бы мы могли преобразовать ее въ знаніе, въ науку, то тогда исполнились бы слова змѣя: мы сдѣлались бы Богомъ.

Сначала вѣра и знаніе тѣсно связаны въ сознаніи народовъ; съ того же момента, какъ устанавливается различіе между ними (то-есть—между вѣрой и знаніемъ) получаетъ начало *философія*. Но цѣлые вѣка проходятъ, прежде чѣмъ появится какой либо Анаксагоръ, который откроетъ ученому уму, уму единственно обращенному къ природѣ, новый путь, и поведетъ его (умъ) къ познанію интеллигентности творящей, интеллигентности высшей, чѣмъ природа.

Физика (Естественныя науки) уничтожаетъ предразсудки; но сама она не можетъ помѣшать тому, чтобы съ вѣрой основанной на предразсудкахъ не погибла бы и вѣра истинная. Послѣдняя, рядомъ съ наукой, удерживается доктриною, которая ограничиваетъ систему природы системою свободы, разсудокъ—разумомъ, пониманіе вещей физическихъ—пониманіемъ вещей метафизическихъ,—однимъ словомъ, доктриною, которая ограничиваетъ систему природы—философіею въ духѣ Платона.

Якоби изъясняется здѣсь съ бо́льшою точностью о духѣ своей философіи и объ отношеніяхъ къ разсудку того, что онъ называетъ разумомъ.

„Такъ же, какъ и всякая система познаній,—говоритъ онъ,—философія получаетъ свою форму отъ разсудка или отъ способности понятій. Безъ понятій—нѣтъ *сознанія рефлексивнаго (Wiederbewusstseyn)*, а поэтому нѣтъ ни различенія, ни сравненія; однимъ словомъ, нельзя *вступить въ обла-*

даніе какою либо истиною иначе какъ чрезъ понятія. Содержаніе философіи доставляется исключительно разумомъ или *способностью познанія независимаго отъ чувствуемости и стоящаго выше послѣдней.* Точно такъ, какъ и внѣшніе сенсы, разумъ не судитъ и не формируетъ понятій, но есть органъ откровенія. Точно такъ, какъ имѣется чувственное наглядное представленіе (intuition sensible),—имѣется наглядное представленіе или воззрѣніе раціональное, умозрительное (intuition rationelle). Это суть два различные источника познанія, два источника, которые не могутъ быть выведены одинъ изъ другого. Отношеніе къ разсудку и къ доказательству они имѣютъ одинаковое. Доказывать невозможно того, что̀ дано ощущеніемъ, такъ какъ доказательство не имѣетъ другой цѣли, кромѣ той, чтобы привести обратно понятіе къ наглядному представленію, которое и доставило понятію матеріалъ. Точно также нѣтъ возможности доказывать содержимое разума—наглядное представленіе или воззрѣніе раціональное, умозрительное, которое знакомитъ насъ съ объектами метафизическими, или даетъ намъ ихъ познать.

Надо умѣть указать источникъ всякаго знанія, источникъ, который есть или *чувственное наглядное представленіе* (intuition sensible), ощущеніе (sensation, Sinnes-Empfindung), или *чувство духа* (Geistesgefühl). То, что́ мы знаемъ посредствомъ этого послѣдняго, мы говоримъ, что въ то мы *вѣримъ*. Мы вѣримъ въ добродѣтель, въ свободу, въ Бога, и это знаніе чрезъ вѣру столько же выше знанія чувственнаго, которое называютъ знаніемъ по преимуществу, сколько человѣкъ выше животнаго, міръ

интеллектуальный выше міра физическаго, Богъ—выше природы.

Мы сознаемся, значитъ, что наша философія идетъ отъ чувства (sentiment), отъ чувства чистаго и объективнаго, постояннаго и общаго всѣмъ, и что она, наша философія, какъ доктрина, основана единственно на авторитетѣ чувства (sentiment). Оно, то-есть чувство, и составляетъ разумъ, а понятія представляющія объекты чувства суть то, чтб именно называютъ *идеями* (die Ideen); чувство это проявляется какъ свобода, добродѣтель, религія, мудрость, искусство.

Старинный догматизмъ, — говоритъ Вильмъ, — имѣлъ притязаніе подниматься умозаключеніемъ выше чувственныхъ вещей, и способность такимъ образомъ подниматься называлъ разумомъ. Кантъ доказалъ, что такой разумъ безсиленъ познать что-либо стоящее выше матеріальнаго міра. Якоби утверждаетъ, что разумъ имѣетъ значеніе совсѣмъ другое; что онъ есть способность спеціальная, способность, открывающая намъ истины, независящія отъ наблюденія, которое можно считать органомъ міра физическаго. Да въ сущности,—говоритъ, онъ—это слово (разумъ) и всегда было такъ понимаемо, если исключить нѣсколькихъ философовъ, думавшихъ иначе, этихъ Полифемовъ *) науки, лишившихъ себя ока внутренняго въ надеждѣ на то, что они лучше будутъ видѣть окомъ физическимъ. Надо имѣть вѣру въ чувства разума (sentiments de la raison,

*) Полифемъ—знаменитѣйшій изъ циклоповъ, единственный глазъ котораго выколотъ былъ Улисомъ.

Vernunftgefühle), точно такъ, какъ въ данныя сенсовъ. Невозможно доказать сіяніе дня — тому, кто отрицаетъ это сіяніе; невозможно побѣдоносно опровергнуть идеалиста, потому что невозможно никого заставить вѣрить.

Однако, Якоби дѣлаетъ послѣднее усиліе противъ идеализма и противъ спекулативной философіи вообще.

Человѣческій разсудокъ,—говоритъ онъ,—былъ приведенъ рефлексіею къ двойному невѣрію: къ отрицанію, сперва, міра матеріальнаго, а потомъ, и міра духовнаго. Таковому искусству сомнѣваться во всякой реальности онъ (разсудокъ) далъ названіе: *философія.*

Всякая философія имѣетъ своимъ источникомъ естественное желаніе знанія, знанія, которое называютъ истиной, не зная навѣрное—что́ такое есть истина. Что́ такое есть истина—знаютъ естественнымъ образомъ, но того что такимъ образомъ знаютъ истину — этого не знаютъ. Знаютъ разумомъ; объ этомъ игнорируютъ, и стараются познать—что́ такое есть истина—разсудкомъ. Разумъ непремѣнно предполагаетъ истинное, точно такъ, какъ сенсъ внѣшній и сенсъ внутренній предполагаютъ—первый—пространство, второй—время. Только чрезъ таковое предположеніе истиннаго онъ, разумъ, и есть что-либо. Разсудокъ же, напротивъ, отправляясь отъ чувственнаго наблюденія и развиваясь сначала чрезъ него, не можетъ приложить къ непосредственному воззрѣнію или наглядному представленію—идею истиннаго, которую импозируетъ ему разумъ; онъ (разсудокъ) справляется прежде

о *субстратумѣ* (substratum) нагляднаго представленія—для того, чтобы утвердить реальность послѣдняго, и ищетъ этотъ субстратумъ въ мірѣ феноменальномъ, въ которомъ должна находиться существенность вещей (das an sich) и ихъ свойствъ. Но это разыскиваніе того, что *есть въ себѣ* (что суще въ себѣ) приводитъ только къ простому *отрицанію ничто* (ein nicht—nichts), которое было бы даже тождественно съ *ничто* (néant), если бы разумъ, который ничѣмъ не можетъ быть вполнѣ заглушенъ, не произносилъ бы своего *vcto.*

Вотъ каково это запустѣніе, вотъ какова эта пропасть, въ которыхъ необходимо теряется мысль тогда, когда она имѣетъ притязаніе преобразовать или превращать внутреннее, глубоко присущее знаніе, исторгающееся изъ глубины души,—въ знаніе внѣшнее, и когда, посредствомъ разсудка, усиливаются достигнуть вещей сверхъестественныхъ, вещей, которыя не находятся въ области владѣнія послѣдняго. Бытіе рефлексіи есть не что иное, какъ бытіе *относительное;* бытіе реальное, бытіе *существенное* (substantiel), абсолютное, открывается не иначе, какъ въ чувствѣ, чрезъ которое духъ—умъ имѣетъ сознаніе самого себя.

Вотъ по этому самому примитивное и инстинктивное знаніе это необъяснимо. Оно импозируется какъ фактъ стоящій выше всякаго доказательства: это есть знаніе высшее, верховное, авторитетъ котораго долженъ быть признанъ непремѣнно, если только не хотятъ отрицать разумъ, отрицать саму натуру разумнаго человѣка.

РЕЗЮМЕ ФИЛОСОФІИ ЯКОБИ И ЗАКЛЮЧЕНІЕ ВИЛЬМА.

Въ концѣ своей жизни, Якоби резюмировалъ свою философію въ томъ, что̀ касалось ея основнаго принципа.

„Такъ точно, какъ реальность чувственная,—говоритъ онъ,—не имѣетъ нужды быть доказанною, потому что сама себѣ служитъ порукой, такъ же точно реальность, которая открывается въ разумѣ, самымъ лучшимъ образомъ свидѣтельствуется имъ самимъ. Человѣкъ естественно обращается къ своимъ сенсамъ, и необходимо имѣетъ вѣру въ свой разумъ: нѣтъ несомнѣнности болѣе несомнѣнной чѣмъ эта вѣра. Вслѣдствіе желанія доказать реальность нашихъ идей о матеріальномъ мірѣ пришли къ идеализму, а вслѣдствіе желанія доказать демонстративно истинность нашихъ идей о мірѣ недоступномъ сенсамъ (monde intelligible), о сущности души, о Богѣ—интеллигентномъ создателѣ вселенной,—впали въ *нигилизмъ*. Реальность можетъ быть познана не иначе, какъ чрезъ чувство (sentiment)“.

Фрисъ (Fries) называетъ сужденія, идущія непосредственно изъ разума—чувствами *объективными* или *чистыми*. Якоби допускаетъ такое наименованіе, прибавляя: „Разсудокъ есть логическое орудіе таковыхъ сужденій, тогда какъ разумъ есть органъ ихъ откровенія, органъ, который точно также не судитъ, какъ не судятъ и сенсы. Если бы человѣкъ былъ надѣленъ одною лишь чувствуемостью, одними лишь сенсами, имѣлъ бы способность пониманія только лишь вещей чувственныхъ, то онъ, разсужденіемъ, рефлексіею, пришелъ бы къ такому выводу, что

существуетъ только природа, только одна лишь природа, и что внѣ ея нѣтъ ничего; но человѣкъ есть духъ, и такъ какъ умъ есть его настоящая, истинная существенность, то только чрезъ него единственно разсудокъ дѣлается разсудкомъ человѣческимъ. Правда, что мы одинаково мало понимаемъ вселенную—и какъ произведеніе Создателя личнаго и интеллигентнаго, и какъ природу вѣчную и независимую, но мы знаемъ, что если провидѣніе и свобода не примитивны, то тогда они—ничто; мы знаемъ, что если идеи о нихъ не имѣютъ реальности, то тогда человѣкъ обманутъ своимъ сознаніемъ, своею совѣстью, которая ихъ ему импозируетъ; наконецъ, мы знаемъ, что если онѣ (идеи эти) суть химеры, то тогда и весь человѣкъ есть обманъ, а Богъ—мечта воображенія".

Одинъ изъ сторонниковъ философіи Якоби резюмируетъ ее такъ:

„Эта философія *дуалистична, двойственна* (dualiste) точно такъ, какъ и естественная вѣра человѣчества. Съ одной стороны, она (философія эта) различаетъ между Богомъ и природою, а съ другой—между существомъ и мыслью. Діалектика разсудка такъ же точно не можетъ достигнуть того, что̀ есть первое, или того, что̀ есть послѣднее, какъ не можетъ достигнуть этого и механизмъ природы, котораго разсудокъ, по мнѣнію однихъ, есть прототипъ (первообразъ), по мнѣнію другихъ—копія. Разумъ, основная способность духа, ставитъ своею верховною властью нѣчто абсолютное: онъ есть способность абсолютнаго. Истинное или реальность

преждебытнѣе, старше истины, которая есть выраженіе истиннаго.

„Философское знаніе, какъ познаніе, пріобрѣтенное умозаключеніемъ, имѣетъ основаніемъ знаніе, данное непосредственно въ сознаніи: оно (философское знаніе) опирается на вѣрѣ—непосредственномъ и абсолютномъ сознаніи существъ. Эта вѣра есть вѣра раціональная, когда она имѣетъ объектомъ вещи божественныя, и есть вѣра естественная, когда имѣетъ объектомъ міръ чувственный. Ея начало (принципъ) есть предположеніе, абсолютное само по себѣ, гармоніи предустановленной между бытіемъ и мыслью его представляющей,—тогда какъ философское знаніе (идеализмъ) имѣетъ притязаніе доказывать тождество объективнаго единства идеи съ множественностью нагляднаго представленія (intuition). Мы понимаемъ науку, потому что она есть наше произведеніе, тогда какъ знаніе непосредственное есть тайна. Теоретически идеализмъ не можетъ быть опровергнутъ, но онъ не можетъ однако и удержаться на практикѣ. Разумъ, въ одно и то же время, есть органъ и инстинктъ. Какъ инстинктъ нравственный, онъ дѣлается нравственнымъ сознаніемъ, совѣстью. Религія, какъ вѣра въ Бога, есть результатъ естественный.—Разумъ не есть аттрибутъ (принадлежность) человѣка; но самъ человѣкъ есть не что иное, какъ чувственная форма разума: разумъ есть бытіе существенное (substantiel).

„Разсудокъ не относится къ объектамъ непосредственно: онъ получаетъ матеріалъ для своихъ понятій—или отъ раціональнаго нагляднаго представ-

ленія (умственнаго воззрѣнія), или же отъ чувственныхъ воспріятій.... Идея добра, чувство долга—есть то, что въ сознаніи имѣется наиболѣе яснаго, наиболѣе несомнѣннаго. Доброе (благое) есть печать, знаменіе истиннаго, а нравственное сознаніе, совѣсть, есть судья послѣдней инстанціи всякой истины. Разумъ есть голосъ божественнаго ума, живой свидѣтель настоящаго, истиннаго существа и его вѣчнаго источника,—есть воплощеніе Бога...

„По мнѣнію Якоби, реальность дана непосредственно, независимо отъ всякой интеллектуальной дѣятельности. Вотъ этимъ-то Якоби отличается отъ всѣхъ догматическихъ философовъ, которые всѣ согласны между собою въ томъ, что существованіе не можетъ быть схвачено иначе, какъ чрезъ посредство мысли..... Имѣется, стало быть, знаніе естественное и примитивное, знаніе, независимое отъ мысли и котораго мысль не производитъ, хотя мы и вступаемъ въ обладаніе этимъ знаніемъ чрезъ нее. Оно (это естественное знаніе) есть основаніе всякаго дѣйствительнаго познанія, и его-то (это естественное и примитивное знаніе) Якоби, подъ названіемъ *вѣры*, противопоставляетъ знанію доказательному, познанію, такъ сказать—второй руки, которое есть продуктъ разсудка. Отъ того, что всѣ системы, составляющіяся рефлексіею, имѣютъ притязаніе доказывать то, что́ выше всякаго доказательства,—оттого именно онѣ (системы) всѣ болѣе или менѣе идеалистичны или скептичны. Отвергать знаніе непосредственное, которое есть объектъ вѣры, значитъ потеряться въ *ничто* (néant), а сомнѣваться въ этомъ знаніи—

будетъ все равно что спрашивать:—не обманъ, не иллюзія-ли и самъ умъ человѣка. Всякая философія отправляется отъ вѣры и ею оканчивается. Разсудокъ безъ вѣры ведетъ къ пустому знанію и приводитъ къ безотрадному невѣрію; разумъ же или чувство безъ разсудка—ведетъ къ предразсудкамъ. Философія Якоби есть философія вѣрующая какъ человѣчество, какъ совѣсть, но она знаетъ—во что́ вѣруетъ и отдаетъ себѣ отчетъ въ своей вѣрѣ.

„Великая заслуга Якоби,—говоритъ одинъ изъ историковъ германской философіи—Шалибеусъ (Chalibœus),—состоитъ въ томъ, что имъ было понято то, что въ совѣсти хранится сокровище истины, которое надлежитъ реализировать мыслью. Якоби былъ вполнѣ согласенъ съ Кантомъ на счетъ функцій (отправленій) разсудка, и въ непризнаваніи за послѣднимъ никакой способности самимъ собою узнавать что либо; но Якоби различалъ точнѣе, нежели Кантъ, то́, что въ понятіяхъ чувственныхъ вещей принадлежало сенсамъ, какъ орудіямъ, и то̀, что въ этихъ же понятіяхъ принадлежало разсудку какъ логической способности. Такъ какъ разсудокъ можетъ наблюдать на чувственныхъ данныхъ только свое собственное дѣйствіе, то Якоби, поэтому, смотрѣлъ, какъ на непроницаемую тайну, на процессъ, которымъ данная матерія становится ощущеніемъ. Но, однако, всякое ощущеніе, такъ же,какъ и всякое, происходящее отъ него, воспріятіе, сопровождается непосредственною несомнѣнностью въ томъ, что оно, ощущеніе, произведено присутствіемъ предмета и дано сенсами. Якоби

постановлялъ фактомъ, что всѣ чувственныя воспріятія вводятся въ умъ отправленіями сенсовъ, и на этотъ фактъ онъ смотрѣлъ какъ на фактъ несомнѣнный и какъ на основаніе всякой дальнѣйшей логической работы. Чрезъ это Якоби,—говоритъ Шалибеусъ,—онъ первый провозгласилъ, въ философіи, *принципъ фактовъ (principe des faits)*. Для того, чтобы спасти несомнѣнность внѣшняго міра, надо смѣло, рѣшительнымъ образомъ, поддерживать подлинное существованіе на фактѣ ощущеній и образовъ, и остерегаться отъ желанія объяснять ихъ нашей организаціей, потому что подобное объясненіе дѣлаетъ изъ нихъ произведенія (продукты) умственныя, и идеализмъ тогда становится непобѣдимымъ.

„Но это правило, выходящее изъ факта предшествующаго всякой мысли, и факта, совершенно необъяснимаго, могло быть выставлено имъ, Якоби, съ бо́льшимъ успѣхомъ въ приложеніи къ области разума. Идеи, представляющія вещи чисто духовныя, недоступныя сенсамъ, существуютъ въ насъ на фактѣ и открываются намъ мыслью. Никакое сомнѣніе въ ихъ (идей этихъ) присутствіи невозможно, равно какъ невозможно сказать—какимъ образомъ онѣ вошли въ сознаніе. Отъ факта ихъ присутствія Якоби заключаетъ къ ихъ истинности, заключаетъ точно такъ, какъ отъ необходимости, съ которою импозируется нравственный законъ, Кантъ заключаетъ къ реальности этого закона.

„Всякое доказательство предполагаетъ принципъ (начало), предполагаетъ что-то первое, *фактъ*, да-

лѣе котораго невозможно подниматься. Вотъ это-то именно напрасно забывали или не хотѣли признавать всѣ философы, въ томъ числѣ и Кантъ. Имѣются факты и идеи, которые импозируются непосредственно и которые суть основаніе всякаго знанія, всякой науки; и самая большая изъ заслугъ Якоби заключается въ томъ, что онъ настаивалъ именно на этомъ..... Онъ тщательно разыскивалъ таинственный источникъ предчувствій, которыя мы имѣемъ о вещахъ Божественныхъ, и нашелъ этотъ источникъ въ примитивномъ чувствѣ, которое разсматривалъ какъ саму существенность духа или ума, какъ сокровенное богатство человѣческой души. Онъ показалъ: что въ умѣ имѣется нѣчто другое, кромѣ логическаго механизма, механизма пустого и безсодержательнаго въ самомъ себѣ; что въ глубинѣ души, находится хранилище способности къ дѣйствію безконечной; и если онъ, Якоби, не отважился самъ, съ свѣтильникомъ Критики, проникнуть въ это святилище, за то съ энергіею призывалъ туда вниманіе мыслителей. Онъ возстановилъ насъ въ обладаніи этимъ сокровищемъ; но весьма естественно и то, что философія, не довольствуясь такимъ спокойнымъ обладаніемъ, старается вывести анализомъ это сокровище на свѣтъ, и справляется даже объ его правозаконности“.

Оканчивая свое изложеніе философіи Якоби, Вильмъ говоритъ слѣдующее:

Основное предположеніе Якоби, его точка отправленія—это именно то: что надлежитъ оказывать полное довѣріе естественнымъ чувствамъ; что имѣется гармонія, предустановленная между нату-

рой человѣка—какъ чувственной, такъ и интеллектуальной, и реальностью вещей; что то́, что́ дано въ дѣйствительномъ сознаніи, по тому уже самому истинно и реально, что—дано; что реальность, для того, чтобы быть познанною, должна быть дана, и что дѣло мысли, въ отношеніи къ этой реальности, ограничивается только приведеніемъ послѣдней въ понятія.

Такъ точно, по мнѣнію его (Якоби), какъ нравственность не имѣетъ другого правящаго, кромѣ чувства добродѣтельнаго человѣка, точно такъ и правящее всякой истины есть простое, наивное сужденіе просвѣщеннаго ума. Если не всѣ добродѣтельные люди согласны между собою касательно нравственныхъ принциповъ, и если тоже не всѣ образованные ученые согласны между собою касательно принциповъ всякаго знанія, то тогда вину въ этомъ слѣдуетъ приписать спекулативности, резонерству, искусственной рефлексіи, которая, вмѣсто того, чтобы просто принять естественныя вѣрованія, имѣетъ притязаніе подняться выше ихъ и жаждетъ достигнуть химерическаго знанія.

Якоби отвергалъ спекулативность въ томъ, что она имѣла притязаніе замѣнить простое, наивное сознаніе другимъ сознаніемъ, тогда какъ по его, Якоби, мнѣнію истина дана непосредственно въ разумѣ — способности *умственнаго воззрѣнія* или *усмотрѣнія* (intuition intellectuelle), дана, какъ что-то въ родѣ внутренняго глубоко присущаго откровенія. Якоби увѣрялъ себя, напримѣръ, — что существованіе Бога открывается прямо въ религіозномъ чувствѣ, и при этомъ не принималъ вовсе

въ соображеніе той работы мысли, которой идея о Богѣ есть результатъ и которую философская рефлексія старается воспроизвести. А между тѣмъ, и самъ онъ дѣлалъ не что-либо другое. Философія его, слѣдуя, правда, другой методѣ, была столько же дискурсивна, заключительна, какъ и та философія, съ которой онъ боролся. Только на счетъ источника и критеріума истины онъ имѣлъ совсѣмъ другіе принципы. Противникомъ же философскаго знанія онъ былъ лишь потому, что составлялъ себѣ о немъ почти такія же понятія, какія имѣли Спиноза и Фихте.

Смѣшивая *причину бытія* (raison d'être) съ причиною *познаванія* (raison de connaître), аргументацію съ матеріальнымъ выведеніемъ, дедукціею, онъ полагалъ: что невозможно доказать существованіе иначе, какъ заставляя его рождаться изъ другого существованія, которое было бы причиною первому; что, поэтому, хотѣть установить абсолютное, значило бы хотѣть разыскать его реальное условіе (что́ конечно нелѣпо), и хотѣть доказывать Бога, значилѳ бы признавать выше его другую сущность. Якоби, такимъ образомъ, разсматривалъ (вмѣстѣ съ абсолютнымъ идеализмомъ) спекулативную діалектику какъ притязаніе—сдѣлать подражаніе мыслью, воспроизвести ею движеніе сотворенія или прогрессивное развитіе примитивной реальности. Но діалектика эта въ дѣйствительности такова, что если она отправляется съ Спинозой отъ Божественной сущности, то не можетъ придти логически къ *моему я* свободному и личному; если же отправляется, вмѣстѣ съ Фихте,

отъ *моего я* абсолютно свободнаго и независимаго въ самомъ себѣ, то не можетъ логически подняться къ Богу. По счастію, философія не обречена высказываться или за Фихте, или за Спинозу, или даже за Гегеля, который старался соединить ихъ. Не претендуя выводить Бога матеріальнымъ образомъ, философія можетъ разыскивать въ совѣсти начало происхожденія этой верховной идеи, установить реальность послѣдней, основываясь на этомъ самомъ началѣ происхожденія и на другихъ доводахъ, и согласить эту идею съ свободою. Вотъ это-то именно Якоби и не переставалъ дѣлать.

Якоби, стало-быть, ошибался,—въ особенности въ первое время своей философской дѣятельности,—когда увѣрялъ себя, что онъ — противникъ всякой дискурсивной, заключительной спекулативности, и что всякая спекулативность, подобнаго рода, должна необходимо вести къ пантеизму, къ идеализму, или къ фатализму. На дѣлѣ онъ противопоставлялъ одну философію другой философіи, нравственное ученіе великодушное и энтузіастическое — нравственному ученію эгоистическому и узкому, непоколебимый догматизмъ—скептицизму, спиритуалистическую психологію—матеріализму, Бога личнаго—коллективному Богу пантеизма, раціональный реализмъ—идеалистической философіи всякаго рода,—однимъ словомъ, противопоставлялъ непоколебимую вѣру въ объективную истинность человѣческаго чувства и въ разумъ какъ органъ этого чувства—всѣмъ критикамъ и всѣмъ сомнѣніямъ, которыхъ упоминаемая истинность была предметомъ. Якоби назвалъ вѣрою это довѣріе въ естественный и само-

произвольный продуктъ нашей интеллигентной натуры. Но всякая вѣра предполагаетъ сомнѣніе, предполагаетъ критику на нее направленную и которую она уже побѣдила. Такая вѣра есть вѣра философская, и не есть уже примитивное довѣріе простого здраваго смысла предшествующее всякому свободному и методическому размышленію: она есть это самое довѣріе, но довѣріе оправдавшееся предъ сомнѣніемъ, есть вѣра обсужденная и просвѣщенная. Содержаніе этой философіи не есть, правда, произведеніе искусственнаго умозаключенія, потому что оно (это содержаніе) предполагаетъ себя даннымъ непосредственно въ чувствѣ, и здравый смыслъ естественно ему довѣряется; но упоминаемая вѣра, какъ вѣра философская, есть все-таки продуктъ рефлексіи. Настаивать съ силою на реальности этого содержанія сознанія, защищать эту реальность противъ всякой критики ставящей ее вопросомъ, — такова была миссія, которую импозировалъ себѣ Якоби, таково было священное дѣло, которое онъ защищалъ съ большимъ талантомъ, хотя и впадалъ иногда въ большія противорѣчія.

Въ дѣйствительномъ сознаніи человѣка имѣется такое содержимое, которое не произведено рефлексіею,—потому что послѣдняя предполагаетъ его и можетъ дѣйствовать только надъ нимъ. Мы естественно вѣримъ въ это содержимое, хотя и не можемъ понять, какимъ образомъ оно было введено въ нашъ умъ. Фактъ основываетъ, составляетъ его (этого содержимаго) право и даже скептическій идеалистъ, вопреки себѣ, допускаетъ его.

Это содержимое или содержаніе составляется, съ одной стороны, изъ ощущеній и образовъ, сопровождаемыхъ непобѣдимымъ убѣжденіемъ въ томъ, что они представляютъ внѣшніе предметы; съ другой стороны—изъ чувствъ, которыя не имѣютъ ничего общаго съ животною натурою и которыя суть основаніе сознанія нравственнаго и религіознаго.

Орудіе, чрезъ которое душа таинственнымъ образомъ воспринимаетъ образы чувственныхъ вещей, есть сенсы. Ихъ (сенсовъ) реальныя данныя преобразовываются въ понятія и приводятся въ систему разсудкомъ. Этой логической системѣ почитается соотвѣтствующею система реальностей, которая есть—физическій міръ и которая существуетъ преждебытнѣе, ранѣе науки и независимо отъ нея. Наука, хотя и основанная на естественномъ знаніи, на знаніи ограниченномъ только самыми рѣзкими и поверхностными видимостями вещей, — есть продуктъ обсуждаемаго, рефлексированнаго наблюденія, есть свободное и методическое опытное изслѣдованіе. Но какъ бы далеко наука ни расширяла свои предѣлы, она все-таки не можетъ обойтись безъ поддержки естественнаго знанія, которое одно дѣлаетъ ее возможною. Наука не можетъ ни отрицать этого знанія, ни отстранять его; она можетъ его только лишь выправить, развить и дать намъ о немъ сознаніе болѣе чистое и болѣе ясное.

Органъ чувствъ и сужденій, которыя вмѣстѣ составляютъ отличительный характеръ нашего человѣческаго рода, и которыя Якоби поэтому называетъ *чистыми* и *объективными*, есть—*разумъ*, умственное воззрѣніе или усмотрѣніе (intuition intel-

lectuelle); онѣ составляютъ глубоко присущее, прирожденное сознаніе, разумную натуру, разумъ присущностно обладающій могуществомъ, который развивается самопроизвольно жизнью общественною и мыслью естественною, и чрезъ это дѣлается совѣстью, разумомъ, какими мы ихъ видимъ въ настоящей дѣйствительности. Содержимое этого разума есть предметъ *философіи*, которая, такимъ образомъ, есть не что иное, какъ знаніе или обсуждаемое, рефлексируемое сознаніе вещей недоступныхъ сенсамъ, данныхъ во внутреннемъ, глубоко присущемъ умственномъ усмотрѣніи (intuition intime), получаемыхъ *откровеніемъ* разума, и обращаемыхъ въ идеи разсудкомъ. Разумъ—органъ откровенія—не судитъ (не обсуждаетъ), равно какъ не судятъ и сенсы; разсудокъ преобразовываетъ откровенія разума въ знаніе ясное и систематическое. Рефлексія ничего не можетъ прибавить къ естественному знанію отъ упоминаемаго откровенія проистекающему, не можетъ и доказать его. Она можетъ только воспроизвести и установить его (знанія) истинность, приводя его обратно къ чувствамъ и наглядньмъ представленіямъ, которыя суть его неизсякаемый источникъ. Философія не можетъ быть допущена къ сомнѣнію о реальности того, что истекаетъ изъ этого источника; она можетъ только признать эту реальность, и не имѣетъ другого права относительно содержанія сознанія, кромѣ права—провѣрять и развивать это содержаніе,—провѣрять и развивать его интеллектуальнымъ и рефлексивнымъ наблюденіемъ.

Мы помѣстили здѣсь вышеприведенныя заключенія Вильма потому, что считаемъ ихъ полезными

для выясненія дѣла. Этимъ мы кончаемъ нашу рѣчь о философіи Якоби.

Между сторонниками Якоби самые замѣчательные были: *Фридрихъ Кёппенъ* (Fr. Koeppen), о которомъ мы уже имѣли случай говорить, и *Гаэтанъ Вейллеръ (Gaëtan Weiller)*; а между тѣми, которые старались согласить его, Якоби, философію съ философіею Канта, обратили на себя вниманіе, въ особенности *Бутервекъ (Bouterweck)*,—болѣе извѣстный по своимъ литературнымъ трудамъ, — и *Фридрихъ Фрисъ* (J. Fréd. Fries.). Скептикъ *Шульце (Schulze)*, въ концѣ своей жизни, присоединился къ школѣ Якоби.

ОТЪ СОСТАВИТЕЛЯ КНИГИ.

Я кончаю здѣсь мою книгу. Прочтя ее, да не подумаетъ читатель, что, представляя философію Якоби въ оппозиціи ея Канту и Фихте, я хотѣлъ настойчиво указывать на то, что̀ въ ученіяхъ трехъ философовъ было противоположнаго. Нѣтъ,—не такова была моя цѣль. Я желалъ, главнѣйшимъ образомъ, чтобы изъ содержанія книги выяснилось для читателя то, въ чемъ эти великіе мыслители сходились.

Работа мысли самого читателя надъ выведеніемъ изъ прочитаннаго примиряющихъ упоминаемыя ученія истинъ не преминетъ благотворнымъ образомъ подѣйствовать на него, и, безъ сомнѣнія, принесетъ нѣкоторую пользу культурѣ его ума и нравственному состоянію духа.

КОНЕЦЪ.

ПРИЛОЖЕНІЯ.

1. Приложеніе къ страницѣ 23.

КРАТКІЙ ОЧЕРКЪ ФИЛОСОФІИ ФИХТЕ.

Изъ Исторіи Германской философіи, написанной Баршу-де-Пенгоэномъ (Histoire de la philosophie Allemande, par le Baron Barchou de Penhoen. 1836).

Философія Канта сохраняла довольно точное нейтральное положеніе между міромъ внутреннимъ и міромъ внѣшнимъ, между интеллигентностью и матеріею, или, говоря философскимъ языкомъ,—между *моимъ я* и *не-моимъ я*. Она разсматривала то и другое, *мое я* и *не-мое я*, въ ихъ точкѣ соприкосновенія, то-есть въ познаніи; она опредѣляла условія, которыя дѣлали это соприкосновеніе возможнымъ, тщательно описывала эти условія, но въ общей тезѣ, въ общемъ положеніи разбирала вопросъ только съ этой одной точки зрѣнія. Она никакъ не ставила себѣ задачей проникнуть во внутреннюю сокровенную природу, въ существенность *моего я* и *не-моего я*, или воздерживалась отъ этого, имѣя принципомъ не дозволять себѣ никакой онтологіи.

Можно сказать, что философія эта назначала се-

бѣ задачею только опредѣлить форму, которую принимаютъ, при своемъ соприкосновеніи, *мое я* и *не мое я*, и вовсе не пыталась проникнуть въ сокровенную внутренность какъ того, такъ и другого. Изъ всего этого выходило, что философія Канта не дѣлала никакихъ заключеній о томъ, что шло далѣе познанія. Далекая отъ этого, она оставляла свободное поле всѣмъ тѣмъ онтологическимъ гипотезамъ, которыя состоятъ и, до извѣстной степени, должны быть точкою отправленія другихъ философій.

Такъ какъ условія соприкосновенія *моего я* и *немоего я* были установлены и опредѣлены критическою методою Канта, то для послѣдующей философіи предстояло право стараться дать себѣ отчетъ уже не объ отношеніяхъ *моего я* и *не-моего я*, а объ ихъ собственной существенности.

Съ этой точки зрѣнія,—послѣдующей за Кантомъ философіи предстоялъ выборъ между двумя слѣдующими гипотезами: или предположить *мое я* и *не-мое я* противопоставленными одно другому какъ въ существенности, такъ и въ формѣ, или же разсматривать ихъ какъ сущими существенности тождественной.

Допустивъ эту вторую гипотезу, можно было еще поставить себѣ на разрѣшеніе слѣдующую проблему: *Мое я* выходитъ ли изъ *не-моего я*, или *не-мое я* выходитъ изъ *моего я*?

Въ другихъ выраженіяхъ дѣло шло о томъ, чтобы отыскать: была-ли человѣческая интеллигентность только продуктомъ всеобщей силы, проявляющейся подъ отдѣльной, особенной формой; или же сама вселенная не была-ли она сама ничѣмъ другимъ, какъ лишь только продуктомъ человѣческой интелигентно-

сти,—частью этой интеллигентности, являющейся себѣ самой подъ объективною формою?

Но по тому уже самому, что философія эта (философія послѣдующая за Кантомъ) допускала противопоставленіе *моего я* и *не-моего я*, она, слѣдовательно, и не уничтожала философіи Канта. Философія Канта не говорила ничего объ объективной реальности вселенной; она ограничивалась разсматриваніемъ вселенной только въ ея отношеніяхъ съ субъективнымъ *(avec le subjectif)*. Фихте дѣлаетъ то же самое. Онъ также разсматриваетъ вселенную или *не-мое я* въ субъективномъ и въ *моемъ я*. Но вселенная или *не-мое я*, въ концѣ-концовъ, могла бы существовать въ *моемъ я* даже и тогда, когда была бы лишена объективной реальности, когда не существовала бы въ дѣйствительности; и именно такова и есть гипотеза Фихте. Съ нѣкоторыхъ точекъ зрѣнія можно, стало быть, сказать, что философія Фихте не есть какая либо другая философія, а есть философія Канта, развитая въ ея идеалистической сторонѣ.

Но прежде всего для Фихте надлежало рѣшить: что будетъ точкою отправленія? Что будетъ первымъ звеномъ, къ которому можно будетъ прицѣпить всю несоизмѣримую цѣпь феноменовъ міра матеріальнаго и міра интеллектуальнаго?

Уничтожимъ мыслью реальность; пусть весь міръ разрушится и погибнетъ вокругъ насъ. Въ центрѣ этой пустоты пусть будетъ дана, лишенная формы, пространства, цвѣта, свойствъ всякаго рода, концентрированная (сосредоточенная) въ одну математическую точку, дѣятельность свободная и неопредѣленная; представимъ ее себѣ подъ формою живой силы, одаренной

способностью дѣйствовать лучеобразно по всѣмъ направленіямъ, вслѣдствіе присущаго ей побужденія (импульса).

Вообразимъ, наконецъ, что дѣятельность эта двигается, развивается на прямой линіи, гдѣ она могла бы, такимъ образомъ, идти до безконечности; но измѣняя эту послѣднюю гипотезу, предположимъ, напротивъ, что предъ лицомъ этой силы является вдругъ препятствіе, точка преткновенія. При происшедшемъ преткновеніи (ударѣ) сила отражается на самое себя, идя обратно пробѣгаетъ снова сдѣланный уже ею путь, и возвращается къ своей точкѣ отправленія, въ которой и поглощается. Сила эта остается тождественною самой себѣ—идетъ ли она въ томъ или въ другомъ направленіи, истекаетъ ли она изъ точки отправленія, или возвращается къ ней послѣ преткновенія. Только можно вообразить себѣ точку, гдѣ эти два тока одной и той же силы будутъ бороться между собою съ равною мощью, точку гдѣ онѣ будутъ находиться въ равновѣсіи,—какъ случилось бы это съ двумя потоками воды, текущими въ противоположныхъ направленіяхъ и которые встрѣтились бы другъ съ другомъ.

Согласно гипотезѣ, сила двигается лишь по одной линіи, въ одномъ направленіи; но мы можемъ допустить, что она двигается такимъ же точно образомъ, что она развивается во множествѣ направленій, на безконечномъ числѣ линій; мы можемъ представить ее себѣ дѣйствующею лучеобразно во всякомъ направленіи,—какъ это бываетъ съ солнечнымъ свѣтомъ въ нашемъ матеріальномъ мірѣ.

Въ то же время (когда предположеніе разъ уже

допущено) всѣ явленія, которыя мы только-что описали на одной линіи, проявились бы такимъ же образомъ на множествѣ линій, по которымъ изливалась бы вышеупоминаемая сила. На всѣхъ этихъ линіяхъ будетъ претѣновеніе центральной силы, возвращеніе этой силы обратно на себя, точка равновѣсія между этими двумя силами, или, лучше сказать, между двумя явленіями одной и той-же силы, дѣйствующей въ различныхъ направленіяхъ.

Можно даже себѣ вообразить, что это равновѣсіе устанавливается на пространствѣ поверхности,—на пространствѣ поверхности, которое окажется тогда состоящимъ въ отношеніи съ количествомъ и скоростью вышеупоминаемыхъ встрѣчающихся силъ. Поверхность эта, конечно, можетъ увеличиваться или уменьшаться, смотря по обстоятельствамъ.

Точка претѣновенія можетъ быть очень близкою къ точкѣ отправленія; можно, по крайней мѣрѣ, это предположить. Тогда точка, гдѣ устанавливается равновѣсіе, будетъ тоже очень близка къ точкѣ отправленія; ничто не мѣшаетъ намъ предположить—что обѣ точки безконечно мало удалены отъ точки отправленія, что онѣ, въ нѣкоторомъ родѣ, касаются послѣдней, что онѣ, такъ сказать, сливаются съ нею. Тогда все это множество линій, укорачивающихся все болѣе и болѣе, придетъ, такъ сказать, обратно въ точку, изъ которой вышло; все это множество явленій придетъ сосредоточиться въ математической точкѣ.

И дѣйствительно, все это можетъ быть разсматриваемо какъ независимое отъ протяженія и пространства.

Что такое, въ самомъ дѣлѣ, есть протяженіе, пространство? Это есть только арена, гдѣ происходятъ явленія или феномены, и арена эта не прибавляетъ ничего для возможности ихъ бытія.

Эта живая сила, эта дѣятельность—свободная, неопредѣленная, есть *мое я* по Фихте.

Въ первомъ своемъ движеніи—это есть *мое я* въ собственномъ смыслѣ; въ своемъ обратномъ движеніи—это есть *не-мое я;* въ точкѣ равновѣсія—это есть *сознаніе.*

По сю и по ту сторону точки равновѣсія—это все-таки и всегда одно и то же, то же самое *мое я.* По сю и по ту сторону имѣется тождество существенности, въ то же время какъ и противопоставленіе формъ, противоположеніе направленій. Однимъ словомъ, всегда и вездѣ имѣется тождество существенности подъ всѣми возможными или могущими быть воображаемыми сортами противопоставленій.

Тождественность находится, стало быть, необходимо въ основѣ человѣческаго познанія; она (тождественность) есть его необходимое условіе. Если бы существовало предложеніе, выражающее тождественность по преимуществу, съ точки зрѣнія Фихте, то предложеніе это было бы зародышемъ, источникомъ всякой истины; оно было бы настоящею, истинною связью человѣческаго знанія.

Но такое предложеніе не только существуетъ, а есть даже выраженіе факта, который мы только-что описали при пособіи нѣкоторыхъ математическихъ пріемовъ.

Подъ своей логической формой предложеніе это можетъ быть выражено слѣдующимъ образомъ: *мое я*

есть *мое я*. Предложеніе это дѣйствительно выражаетъ абсолютную тождественность; ибо, повторяемъ еще разъ, прежде или послѣ преткновенія, по сю или по другую сторону точки равновѣсія, *мое я* есть всегда *мое я*.

Сверхъ того, по тому самому, что предложеніе это служитъ для доказательства всѣхъ другихъ предложеній, само оно будетъ—безусловное и абсолютное. Оно (предложеніе это) связано съ существеннымъ, конституирующимъ или составляющимъ фактомъ вселенной и есть предложеніе бездоказательное.

Однако, хотя это всегда *мое я*, хотя это всегда оно ставитъ самого себя и субъектомъ и объектомъ, но, принимая въ соображеніе только форму вещей, можно придти еще къ другому слѣдующему предложенію: *мое я* не есть *не-мое я*.

Хотя имѣется, дѣйствительно, тождественность между *моимъ я* и *не-моимъ я*, но въ качествѣ *немоего я—мое я* проявляется, однако, подъ другою формою, дѣйствуетъ не въ томъ направленіи, въ какомъ дѣйствуетъ *мое я* въ собственномъ смыслѣ слова.

Но кромѣ *моего я* и *не-моего я* подъ собственными ихъ формами, имѣется еще соединеніе, союзъ, синтезъ *моего я* и *не-моего я*.

Отсюда является третій принципъ, который мы назовемъ *ограниченіемъ* (limitation).

Во всякомъ ограниченіи сосуществуютъ: положительное и отрицательное; то, что *есть*, и то, что *не есть*, *мое я* и *не-мое я*. Мы говорили выше о поверхности образующейся, въ точкахъ равновѣсія, противоположными токами *моего я* и *не-моего я;* въ пространствѣ этой поверхности *мое я* и *не-мое я* огра-

ничиваются одно другимъ. Поверхность эта есть изображеніе принципа ограниченія.

Итакъ, *мое я*—активно (дѣятельно), но оно также—и пассивно (страдательно), потому что, идя обратно на самого себя, оно уничтожаетъ часть своей первой дѣятельности; оно, наконецъ, ограничено, потому что ни пассивность, ни активность не преобладаютъ, но соединяются въ нѣкоторыхъ предѣлахъ.

Чрезъ посредство ограниченія имѣется—дѣйствіе и противодѣйствіе, то-есть имѣется — взаимодѣйствіе между *моимъ я* и *не-моимъ я*. Это взаимодѣйствіе между *моимъ я* и *не-моимъ я* совершенно необходимо для возможности познанія.

Вслѣдствіе своей самопроизвольной дѣятельности, *мое я* фиксируетъ и ставитъ *не-мое я*. Все, что фиксировано (fixé), все, что поставлено,—однимъ словомъ—все, что только *есть*, не можетъ *быть* иначе, какъ чрезъ *мое я*.

Но для чего *мое я* фиксируетъ, для чего оно ставитъ *не-мое я*?

Это—потому, что дѣятельность его (*моего я*),—дѣятельность, которая сначала стремится въ безконечность,—возвращается, послѣ преткновенія, обратно на самое себя.

Стало быть, надо опредѣлить причину этого преткновенія (толчка, choc), толчка, гдѣ заключается вся реальность *моего я;* ибо *мое я* не могло бы имѣть сознанія о самомъ себѣ, если бы не имѣлось *не-моего я*. Но *не-мое я* есть результатъ преткновенія; чрезъ это преткновеніе *мое я* производитъ *не-мое я*. *Мое я* есть то, что оно *есть*, потому что оно *есть*. Но откуда приходитъ *не-мое я*? Откуда происходитъ дѣй-

ствіе *не-моего я* на *мое я*? Какая, чья рука ставитъ этотъ камень преткновенія?

Вотъ это именно и есть то, чего мы не знаемъ, именно то́, чего мы никогда не узнаемъ. Здѣсь уже все скрыто и непостижимо. Отъ преткновенія родится міръ; но въ доктринѣ Фихте это преткновеніе (толчокъ) остается само необъяснимымъ.

Оно есть фактъ примитивный, безусловный, абсолютный,—фактъ, допустить который надлежитъ *a priori*.

Оттолкнутое на самого себя, вслѣдствіе испытываемаго имъ преткновенія, *мое я* пріобрѣтаетъ сознаніе самого себя. *Мое я* существуетъ само, существуетъ въ своихъ собственныхъ глазахъ лишь тогда только, когда замѣчаетъ себя опредѣляемымъ *не-моимъ я*. Во всякомъ актѣ сознанія *мое я* необходимо опредѣлено, ограничено *не-моимъ я*. Сознаніе не иначе возможно какъ чрезъ это противопоставленіе. Представленіе предметовъ происходитъ для *моего я* отъ аналогичнаго же противопоставленія; чрезъ это *не-мое я* существуетъ, дѣлается для *моего я* чѣмъ-то реальнымъ. Когда мы говоримъ, что внѣшніе предметы производятъ дѣйствіе на мыслящаго субъекта—это, въ сущности, значитъ то, что мы ставимъ сами эти предметы—какъ *не-мое я*, въ противопоставленіе нашему *моему я*.

Во всякомъ представленіи встрѣчаются двѣ вещи: активность, опредѣляемая пассивностью; пассивность, опредѣляемая активностью; или, употребляя другія выраженія,—во всякомъ представленіи встрѣчается взаимодѣйствіе *моего я* и *не-моего я*, дѣйствіе и противодѣйствіе *моего я* и *не-моего я*, такое взаимодѣйствіе, гдѣ—то *мое я* является активнымъ, а *не-мое я* — пассивнымъ, — то

не-мое я является активнымъ, а *мое я*—пассивнымъ. Это постоянное противопоставленіе, разсматриваемое съ различныхъ точекъ зрѣнія, составляетъ всю теорію разсудка.

Чувствуемость являетъ намъ *не-мое я* какъ активное, *мое я* какъ пассивное; мысль, которая есть способность обратная, являетъ намъ *мое я* какъ активное, *не-мое я* какъ пассивное. Въ воображеніи равно отражается и активность и пассивность *моего я;* оно заставляетъ насъ испытывать нѣчто въ родѣ колебанія между двумя противоположными направленіями. Наглядное представленіе (intuition) сливаетъ въ одномъ и томъ же единствѣ эту активность и эту пассивность; оно показываетъ намъ предметы или вещи находящимися внѣ насъ, то-есть находящимися внѣ мыслящаго субъекта. Онѣ (вещи) кажутся независимыми отъ послѣдняго, кажутся какъ-бы существующими внѣ его. Это есть иллюзія, но—иллюзія неизбѣжная; ибо *мое я* не могло бы создать какую-либо вещь и созерцать ее въ одномъ и томъ же актѣ; оно *(мое я)* начинаетъ съ того, что создаетъ, производитъ вещь; затѣмъ, давъ ей существованіе, оно ее созерцаетъ.

Разсудокъ фиксируетъ, устанавливаетъ въ сознаніи наглядное представленіе вещей; слѣдовательно, онъ, разсудокъ, есть не что иное, какъ способность соединенія, связыванія, синтеза, а не есть способность произведенія, созиданія; онъ даетъ постоянную пребываемость (устойчивость) наглядному представленію, самому по себѣ проходящему.

Сужденіе сравниваетъ, одни съ другими, наглядныя представленія, фиксированныя разсудкомъ; оно

ихъ связываетъ, соединяетъ, распредѣляетъ, дѣлаетъ между ними различіе, и опредѣляетъ ихъ отношенія.

Стало быть, разсудокъ и сужденіе необходимо взаимно требуются другъ другомъ. Разсудокъ предоставляетъ предметъ сужденію; послѣднее же, затѣмъ, разбираетъ, опредѣляетъ, сравниваетъ. Такимъ образомъ, если было бы возможно то, чтобы разсудокъ былъ пустою таблицею, чтобы въ немъ не встрѣчалось никакого нагляднаго представленія, то—по тому самому уже—сужденіе не имѣло бы никакой роли, никакого употребленія.

Идеальное реально въ то же время, какъ и идеально; реальное идеально въ то же время, какъ и реально. По всему предшествовавшему это не затруднительно понять. Что такое, въ самомъ дѣлѣ, есть—идеальное и реальное, реальное и идеальное? Это суть двѣ различныя стороны одной и той же вещи, являющейся реальною, когда ее разсматриваютъ въ *не-моемъ я*, являщейся идеальною, когда ее разсматриваютъ въ *моемъ я*.

Доктрина науки должна еще научно ознакомить насъ съ *волею*, съ дѣйствіемъ, то-есть—съ *моимъ я въ дѣлѣ* при встрѣчѣ его съ реальностію, съ практикою. Съ этой точки зрѣнія, это уже будетъ *мое я*, которое, съ сознаніемъ того, что дѣлаетъ, опредѣляетъ *не-мое я*. *Мое я* должно всегда быть разсматриваемо какъ свободное, какъ абсолютное; оно есть единственная реальность, единственная всеобщая, универсальная причинно-дѣятельность. Но *мое я* не можетъ показаться самому себѣ иначе какъ при условіи быть опредѣляемымъ *не-моимъ я;* отсюда выходитъ—что всемогущая причиннодѣятельность не по

кажется никогда иначе, какъ дѣйствующею въ такой или въ другой границѣ; что *мое я* покажется самому себѣ такъ же опредѣляемымъ въ причиннодѣятельности, какъ показывалось всегда себѣ ограничиваемымъ, опредѣляемымъ со всѣхъ другихъ сторонъ, подъ которыми являлось самому себѣ: тѣмъ не менѣе, собственная дѣятельность его (*моего я*) дѣйствительно безконечна въ самой себѣ; источникъ, изъ котораго оно черпаетъ эту дѣятельность дѣйствительно неизсякаемъ. *Мое я*, стало быть, не проявитъ никогда въ томъ или другомъ данномъ случаѣ всей своей дѣятельности, а проявитъ только лишь нѣкоторую часть ея. Излишекъ не выкажется: этотъ излишекъ дѣятельности, возвращенный обратно на самое себя, окажется лишь въ стремленіи. Главное противопоставленіе, противопоставленіе основное проявляется здѣсь подъ формою борьбы между свободою и необходимостью. Свобода человѣка и внѣшній міръ находятся или состоятъ въ борьбѣ.

Но въ глубинѣ совѣсти слышится голосъ говорящій человѣку: *Поступай такъ, не дѣлай этого*. Голосъ этотъ есть голосъ долга. Долгъ царствуетъ, или, позднѣе, будетъ царствовать въ субъективномъ мірѣ. Вдохновляемое долгомъ *мое я* чувствуетъ себя неизбѣжно увлекаемымъ на борьбу съ *не-моимъ я*, то-есть со всякимъ препятствіемъ, лишеннымъ разума, которое противодѣйствовало бы его проявленію. Разумъ долженъ смотрѣть, — какъ на доказанныя, — на слѣдующія предложенія: «Нравственный міръ преждесуществуетъ во всей вѣчности; то, что должно быть — будетъ; Богъ перейдетъ изъ области идеальной въ область реальную; торжество разума надъ слѣпой природой — неизбѣжно». Реализировать нравственный

порядокъ, который предложенія эти устанавливаютъ, значитъ—подниматься къ Богу; противиться этому реализированію, задерживать его, препятствовать ему, значитъ—удаляться отъ Бога. Что же касается самой существенности Бога, — то-есть нравственнаго порядка,—то она не можетъ быть предметомъ познанія теоретическаго.

Добродѣтель состоитъ въ гармоніи и согласіи совѣсти съ практическою дѣятельностью; только чрезъ это согласіе цѣль разума можетъ быть реализирована въ мірѣ свободы.

Такова, въ своей общей формѣ, доктрина Фихте. Но онъ приводитъ читателя къ коренной идеѣ системы еще и другою дорогой. Онъ становится на точку зрѣнія Декарта и Мальбранша. Тутъ онъ не отправляется въ поиски за общими основными принципами—чрезъ разсматриваніе самыхъ отвлеченныхъ формъ познанія. Онъ анализируетъ ощущеніе, доказываетъ безсиліе послѣдняго чему-либо научить насъ о внѣшнемъ мірѣ; затѣмъ идетъ къ другому источнику и изъ него черпаетъ познаніе реальности. Таковой путь, избранный Фихте именно въ сочиненіи его: *О предназначеніи человѣка*, чрезвычайно драматиченъ; дидактическое преподаваніе замѣнено здѣсь развитіемъ душевнаго состоянія, полнаго сомнѣній, томленія и тревогъ.

Фихте выводитъ на сцену *философа* *)—философа, которымъ вдругъ овладѣваетъ безпокойство и сильнѣйшее любопытство относительно своей внутренней сокровенной природы и относительно своего земнаго

*) Гдѣ, въ этомъ изложеніи Баршу-де-Пенгозна, дѣло идетъ о «философѣ», выведенномъ на сцену въ трактатѣ Фихте «О предназначеніи человѣка», слово «философъ» напечатано курсивомъ.

назначенія. Этотъ *философъ* спрашиваетъ себя: что́ такое есть онъ самъ? Откуда онъ произошелъ и куда идетъ?

Онъ видитъ себя слабымъ и уединеннымъ существомъ, жалкимъ и несчастнымъ созданіемъ, потерявшимся въ неизмѣримости мірозданія; видитъ себя безконечно малымъ въ громадномъ и безграничномъ цѣломъ. Онъ изумляется и пугается этой мелкости, этой немощности, этого ничтожества. Тѣмъ не менѣе, любопытство философа все-таки остается громаднымъ, ненасытимымъ; онъ непрестанно погружается въ бездонныя глубины размышленія.

Иногда пускается онъ въ созерцаніе разнообразныхъ феноменовъ вселенной; онъ изучаетъ ихъ въ подробностяхъ и старается прочитать, въ ихъ совокупности, невѣдомое слово великой загадки вселенной. Слово это не есть ли также слово его собственной судьбы, его внутренней, сокровенной природы?

Какъ бы малъ ни былъ онъ, но онъ, все-таки, есть часть вселенной, есть составная часть великаго цѣлаго. Воля, которая сотворила связь, соединеніе, или ее устанавливаетъ,—можетъ, значитъ, быть тѣмъ же самымъ закономъ, который сотворилъ и его самого и управляетъ и его участью. Изсохшій листъ, носимый въ воздухѣ осеннимъ вѣтромъ, и міры, вращающіеся въ неизмѣримости, — не повинуются-ли они равно одному и тому же закону всеобщаго тяготѣнія?

Предъ зрѣлищемъ вселенной взоръ наблюдателя вскорѣ начинаетъ мутиться. Вещи являются ему то съ точки зрѣнія кажущейся различности, то съ точки зрѣнія тайнаго тождества; внѣшніе феномены—то кажутся ему слѣдующими одни за другими случайно,

то видитъ онъ ихъ скованными закономъ строгаго, точнаго, неизмѣннаго порядка.

Принципъ-ли неопредѣленной свободы разыгрывается, тутъ и тамъ, во всемъ мірѣ,—разыгрывается не повинуясь никакимъ другимъ законамъ, кромѣ своихъ безчисленныхъ капризовъ? Или не будетъ-ли это, напротивъ, принципъ тождественный относительно своей собственной существенности, хотя и разнообразный въ своихъ проявленіяхъ? Однимъ словомъ:— не непреклонная-ли необходимость, не она-ли одна царствуетъ во вселенной? Самъ наблюдатель, самъ онъ, что̀ онъ есть такое? Въ своихъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ и во внутренней существенности своей мысли—свободенъ-ли онъ,—истинно-ли свободенъ; или же онъ есть не что иное, какъ рабъ, какъ орудіе посторонней воли?

Между этими двумя мнѣніями, опирающимися на вѣроятностяхъ одинаковой силы, умъ можетъ долгое время оставаться въ нерѣшительности, колебаться. Поэтому нашъ *философъ* приходитъ вдругъ къ рѣшенію — бросить тотъ путь, на который вступилъ и по которому шелъ безуспѣшно.

Онъ (нашъ *философъ*) не будетъ уже болѣе озабочиваться зрѣлищемъ внѣшней природы; онъ не будетъ уже вопрошать разныя вещи для того, чтобы узнать, что̀ слѣдуетъ думать объ ихъ различности или объ ихъ тождественности; онъ предоставитъ феноменамъ слѣдовать другъ за другомъ въ такомъ порядкѣ, въ какомъ имъ угодно.

Взамѣнъ этого, онъ взойдетъ въ самого себя, углубится въ свое собственное сознаніе, постарается познать самого себя до самыхъ сокровенныхъ изгибовъ своей таинственной натуры, прикладывая къ себѣ

во всей строгости, изреченіе древней философской школы — *nosce te ipsum* *), и только въ своемъ собственномъ сознаніи будетъ надѣяться уловить истину. Принявъ такое рѣшеніе, нашъ мыслитель пойдетъ къ предположенной себѣ цѣли, безъ боязни заблудиться.

Съ точки зрѣнія матеріалистическаго эмпиризма, которая есть точка зрѣнія нашего *мыслителя* или *философа*,—ощущеніе не есть-ли единственный источникъ всякаго познанія, всякой достовѣрности?

Но, на этомъ пути, онъ (нашъ *философъ*) не замедлитъ уйти гораздо далѣе приговора матеріалистической школы восемнадцатаго вѣка.

Ощущеніе не преминетъ ему *(философу)* выказаться тѣмъ, чѣмъ оно дѣйствительно есть, а именно — простою модификаціею (видоизмѣненіемъ) чувствующаго существа. Изъ этого онъ *(философъ)* заключаетъ, что чувствующее существо изъ ощущенія можетъ узнать только одно то, что оно (существо) само модифицировано, видоизмѣнено тѣмъ или другимъ образомъ; онъ *(философъ)* замѣчаетъ, что изъ этого онъ не имѣетъ никакого права выводить другія заключенія, а именно допускать: что вещь существуетъ внѣ его; что она существуетъ внѣ его потому, что она его такимъ или другимъ образомъ модифицировала, видоизмѣнила, и, наконецъ, что вещь эта есть причина модификаціи (видоизмѣненія), имъ самимъ испытанной или претерпѣнной. Но онъ замѣчаетъ однако, что разсуждаетъ всегда согласно со смысломъ упоминаемыхъ заключеній, разсуждаетъ такъ обыкновенно потому, что говоритъ самъ себѣ всегда: всякое явленіе имѣетъ

*) Познай самого себя.

свою причину;ничего не существуетъ такого, что́ не было бы сотворено, и проч. Онъ замѣчаетъ также, что имѣетъ непоколебимую вѣру въ эту истину, въ которую вѣрилъ съ самаго своего рожденія.

Но, принципъ этотъ, посредствомъ котораго онъ относитъ ощущеніе къ причинѣ, не находится въ самомъ этомъ ощущеніи; принципъ этотъ не былъ въ мірѣ внѣшнемъ, не бывъ прежде въ интеллигентности. Далеко отъ того: принципъ этотъ существуетъ прежде всякаго отношенія интеллигентнаго существа съ міромъ внѣшнимъ.

Но если принципъ этотъ не существуетъ въ мірѣ внѣшнемъ, то что̀ слѣдуетъ заключить о немъ, то-есть объ этомъ принципѣ?

Слѣдуетъ заключить, что онъ находится въ насъ самихъ и что мы беремъ его изъ самихъ себя для того, чтобы, затѣмъ, перенести въ міръ внѣшній, матеріальный. Принципъ этотъ можетъ быть разсматриваемъ какъ мостъ, соединяющій два міра: интеллигентность и матерію. Таинственная рука перекидываетъ этотъ мостъ надъ раздѣляющею эти два міра бездною—для того, чтобы онъ (мостъ) служилъ сообщеніемъ изъ одного міра въ другой.

Съ одной стороны, реальность этого принципа есть реальность чисто субъективная; съ другой стороны, индукція или умозаключеніе не могутъ заставить выдти, вывести изъ этого принципа ничего другого, кромѣ того, что̀ уже въ немъ заключается. Если, слѣдовательно, справедливо, что внѣшнее существуетъ только въ силу принципа причинности, и что упоминаемый принципъ имѣетъ значеніе только субъективное, то справедливо заключить и то́, что само существованіе

вещей есть существованіе чисто субъективное. Тогда міръ находился бы въ интеллигентности—какъ копія безъ оригинала; онъ былъ бы какимъ-то фантастическимъ изображеніемъ, нарисованнымъ въ насъ неизвѣстною рукою, былъ бы какою-то безтѣлесною тѣнью, рисующеюся на всегда натянутомъ полотнѣ нашего воображенія. Наши чувства, наши страсти, наши идеи имѣли бы реальности не болѣе, чѣмъ имѣютъ ее пустые призраки, порождаемые въ насъ горячечнымъ бредомъ.

Такимъ образомъ,—на крыльяхъ идеализма и спекуляціи, мы улетаемъ далеко отъ жизни и отъ міра реальнаго. Такое состояніе ума сходно съ положеніемъ человѣка, который, заснувъ въ смѣющейся и роскошной равнинѣ, проснулся бы вдругъ на вершинѣ утеса, окруженнаго бездонными пропастями. Точно такъ, какъ и этого человѣка, со всѣхъ сторонъ насъ окружаетъ бездна; вездѣ вокругъ: пустыня, страшное безмолвіе, смерть.

Тогда внутренняя дрожь овладѣваетъ нами. Движеніе, слова, дыханіе замираютъ. Кровь леденится въ жилахъ. Собственное существованіе наше становится какимъ-то призракомъ, готовымъ исчезнуть на горизонтѣ мысли.... Тщетно наклоняемся мы надъ бездною: никакого шума, никакого свѣта, никакого явленія.....

Смѣлость мысли, пользованіе самыми благороднѣйшими нашими способностями—неужели необходимо должны привести насъ къ такому безотрадному результату. Нѣтъ, этого не можетъ быть.

И, дѣйствительно, Фихте тотчасъ же спѣшитъ осво-

бодить насъ отъ той тяжелой неизвѣстности касательно существованія реальности, въ которую онъ, какъ-бы нарочно, въ теченіи нѣсколькихъ минутъ, хотѣлъ насъ погрузить.

Тотъ міръ, который онъ только-что уничтожилъ, разрушилъ и опрокинулъ, Фихте воздвигаетъ снова, но воздвигаетъ на другомъ уже фундаментѣ. Онъ дѣлаетъ еще болѣе: непрочное и жалкое основаніе, на которомъ этотъ міръ опирался, онъ (Фихте) замѣняетъ другимъ основаніемъ, основаніемъ безсмертнымъ и нетлѣннымъ. Базисъ (основаніе) знанія, на которомъ этотъ міръ существовалъ для насъ—потому что онъ существовалъ для насъ лишь настолько, насколько, мы его знали,—Фихте замѣняетъ базисомъ вѣрованія,—чувства, корни котораго находятся въ насъ гораздо глубже, нежели корни знанія. Мы не можемъ утверждать, что міръ существуетъ, существуетъ уже потому, что мы это знаемъ,—говоритъ намъ теперь Фихте:—тѣмъ не менѣе, онъ все-таки существуетъ, но существуетъ потому, что мы въ существованіе его вѣримъ.

Пусть реальность грозитъ намъ своимъ исчезновеніемъ, пусть міръ грозитъ намъ разрушеніемъ подъ ударами скептицизма,—все-таки человѣкъ, въ силу неодолимаго побужденія, подвигаемъ къ тому, чтобы дѣйствовать, къ тому, чтобы проявлять свое существованіе своими дѣйствіями: надо разбить его сердце прежде чѣмъ вырвать изъ него эту неотразимую потребность. Земная миссія наша состоитъ не въ томъ, чтобы вѣчно и безполезно питать въ себѣ нашу мысль, но въ томъ, чтобы проявлять эту мысль, реализировать ее внѣ.

Въ насъ находится какъ-бы нравственный міръ,

который назначено намъ перенести впѣ насъ, посредствомъ нашихъ дѣйствій.

Но дѣйствовать можемъ мы не иначе какъ при условіи допущенія того, что существуетъ арена, на которой могли бы происходить эти дѣйствія, что существуетъ цѣль, которой мы могли бы достигнуть. Человѣкъ могъ ли бы ходить, могъ ли бы онъ даже рѣшиться попробовать ходить, если бы онъ не ощущалъ земли подъ своими ногами? Когда это не было бы такъ, то изъ всѣхъ противорѣчій—побужденіе къ дѣйствію, врожденное въ насъ, было бы самымъ страннымъ противорѣчіемъ.

Но тайный голосъ, наставляющій насъ тому, что на землѣ намъ предстоитъ достигнуть цѣли, выполнить долгъ, не можетъ ввести насъ въ подобное заблужденіе. Міръ существуетъ. Если онъ не таковъ, каковымъ мы, по первому взгляду, расположены его предполагать, если онъ не имѣетъ матеріальной реальности того сорта, каковую мы ему приписывали, то тѣмъ не менѣе онъ существуетъ, но только существуетъ въ силу реальности другого сорта. Богъ не утруждался извлечь міръ изъ ничего, не утруждался обдѣлать его собственными руками и разостлать подъ нашими ногами, но онъ восхотѣлъ вывести міръ изъ самыхъ нѣдръ человѣческой интеллигентности; онъ восхотѣлъ дать ему форму и существованіе интеллектуальныя. Важность, значеніе и нравственное достоинство человѣка при этомъ только выигрываютъ болѣе. Человѣкъ не есть только владѣлецъ и обитатель міра; онъ, въ нѣкоторомъ родѣ, для себя, есть его властелинъ и творецъ.

Итакъ, послѣ нѣсколькихъ мгновеній безпокой-

ства и отуманенія, въ доктринѣ Фихте обильно почерпаемъ мы энергію и силу духа. Зная, что намъ предоставлено проявлять внѣ насъ тотъ нравственный порядокъ, который мы носимъ въ себѣ, зная, что достигнуть этой высокой цѣли зависитъ отъ насъ, собственно отъ насъ, мы не упустимъ того, чтобы въ нашихъ поступкахъ постоянно была хотя часть такой твердости, какая отличала древній стоицизмъ.

Мы пойдемъ прямо къ цѣли; мы не допустимъ себя упасть предъ какимъ бы то ни было препятствіемъ. Творцы, уже и безъ того, для самихъ себя, міра, мы восхотимъ непрестанно творить въ мірѣ этомъ—прекрасное, доброе, полезное. Очень часто, правда, мы увидимъ гибель дѣла собственныхъ рукъ нашихъ: это уже удѣлъ человѣчества—видѣть погибающими многія и многія поколѣнія, прежде нежели послѣднее поколѣніе коснется наконецъ цѣли, стоявшей уже давно на виду у всѣхъ поколѣній. Порою будетъ даже казаться, что человѣчество пятится назадъ, вмѣсто того, чтобы подаваться впередъ. Но это будетъ только обманчивою видимостью, будетъ только казаться такъ; существуетъ міръ, міръ чисто-недоступный сенсамъ, гдѣ всякая дѣятельность, развернувшаяся по вдохновенію долга, не преминетъ достигнуть цѣли, не преминетъ произвести результатъ.

Это предположеніе (къ которому мы возвратимся позднѣе),—нравственная часть доктрины Фихте,—служитъ къ образованію правила для индивидуальныхъ поступковъ; оно служитъ также для образованія: общества или государства, то-есть—правила для поступковъ индивидуума относительно другихъ индивидуумовъ; права естественнаго, то-есть правила ве-

денія общественнаго или государственнаго дѣла въ томъ, что касается отношенія обществъ или государствъ между собою; и, наконецъ,—самой исторіи человѣчества.

Мы говорили уже выше, что истинное предназначеніе человѣка есть не мысль, а дѣйствіе; дѣйствіе же это есть весь человѣкъ вполнѣ. Но таинственный голосъ долга, подвигающій человѣка къ дѣйствію, не повелѣваетъ ему (человѣку) дѣйствіе вообще; предписанное такимъ образомъ дѣйствіе было бы невозможно. То, что повелѣваетъ намъ внутренній голосъ—это есть всегда дѣйствіе опредѣленное, дѣйствіе, которое надлежитъ выполнить при томъ или при другомъ обстоятельствѣ. Въ нашей жизни не имѣется никакого такого обстоятельства, когда бы упоминаемый голосъ молчалъ и отказывался провозгласить—что́ при этомъ мы должны дѣлать.

Но человѣкъ имѣетъ потребность въ нѣкоторыхъ убѣжденіяхъ для того, чтобы повиноваться; онъ долженъ вѣрить въ реальность вещей, которыя совѣсть предполагаетъ реальными въ томъ, что повелѣваетъ. Онъ долженъ вѣрить въ возможность реализировать внѣ себя (внѣшнимъ образомъ) внутреннія повелѣнія совѣсти.

Совѣсть говоритъ человѣку: «То, что́ такое суть въ самихъ себѣ эти видимости, видѣнія, которыми ты окруженъ — тебѣ неизвѣстно и всегда останется для тебя неизвѣстнымъ; но несомнѣнно то, что ты долженъ разсматривать ихъ какъ созданія свободныя, независимыя отъ тебя, какъ созданія, существующія чрезъ самихъ себя. Начни же съ того, чтобы предположить, что они существуютъ; затѣмъ, признай —

что такъ какъ каждое изъ нихъ, въ свободномъ проявленіи своей свободы, выбрало себѣ цѣль,—то ты и не долженъ ставить никакого препятствія стараніямъ, которыя, каждое изъ нихъ, дѣлаетъ для того, чтобы достигнуть цѣли». Таково именно есть основаніе нравственнаго закона.

Если мы не состояли бы въ отношеніяхъ съ другими, то дѣйствительно не имѣли бы ни правъ, ни обязанностей. Въ концѣ-концовъ, практическая нравственность заключается вся вполнѣ въ томъ заповѣданіи, которое гласитъ, что мы введены въ міръ для того, чтобы строго выполнять предписанія совѣсти, то-есть—повиноваться закону долга.

Эта точка зрѣнія есть точка зрѣнія философіи самая возвышеннѣйшая.

«Съ этой точки зрѣнія,—говоритъ Фихте:—сомнѣнія спекуляціи разсѣяваются въ глазахъ интеллигентности, — точно такъ, какъ разсѣевается утренній туманъ съ приходомъ солнца».

Общество или государство есть связь отношеній, въ которыхъ свободныя существа состоятъ между собою. Фихте начертываетъ теорію общества или государства,—теорію, подобную теоріи его же практической нравственности. Мы смотримъ на самихъ себя, какъ на существа разумныя, и смотримъ такъ—единственно при условіи приписыванія себѣ способности выполнять, производить нѣкоторый актъ. Но потому самому, что мы приписываемъ эту способность себѣ,—мы должны приписывать ее точно также и другимъ существамъ, намъ подобнымъ. Отсюда между ними и нами существуютъ такія или другія отношенія. Совѣсть, а не мысль, поднимаетъ насъ къ тому, чтобы имѣть концепцію объ этихъ

существахъ. Совѣсть говоритъ намъ: „При пользованіи своею свободой, останавливайся здѣсь, являйся тутъ, остерегайся стѣснять свободу другого—желая идти далѣе!“ Она, совѣсть, говоритъ также: „Пользуйся всѣми вещами, которыя тебѣ полезны или необходимы; но такъ какъ внѣ тебя находятся другія, подобныя тебѣ существа, которымъ вещи эти столько же полезны, какъ и тебѣ, то, при употребленіи, которое ты дѣлаешь изъ упоминаемыхъ вещей, слѣдуетъ подчинять себя нѣкоторымъ правиламъ. Разсматривай,—какъ принадлежащія тебѣ, — тѣ изъ вещей, которыя выпали тебѣ на долю; но разсматривай также,—какъ принадлежащія другимъ людямъ,—тѣ изъ вещей, которыя выпали на долю другихъ, а не на твою долю“.

Такое понятіе права преждесуществуетъ практикованія права; и реализированіе понятія этого права именно долженъ преслѣдовать человѣкъ въ развитіи собственной дѣятельности. Но замѣтимъ слѣдующее: это понятіе права не можетъ существовать для индивидуума, уединеннаго отъ другихъ; оно предполагаетъ существованіе общества, и есть связь, основаніе, и въ то же время цѣль его. Свобода, безопасность, собственность — суть главныя средства для достиженія цѣли. Общество или государство, стало быть, необходимо. Если бы общество не существовало, то упомянутое понятіе, оставаясь затерянным въ изгибахъ человѣческой совѣсти, не имѣло бы внѣ насъ ни существованія, ни утвержденія.

Слѣдовательно,—повторяемъ еще разъ,—право не существуетъ прежде общества. Нѣкоторые философы допускали, однако, существованіе права прежде общества, но они должны были бы допускать его не иначе,

какъ въ видѣ фикціи — болѣе или менѣе полезной для ихъ ученой методы. Дѣйствительно же, право относится къ общинѣ; существованіе опо имѣетъ только чрезъ общество, находится въ умѣ человѣка только потому, что человѣкъ родится въ обществѣ. Общество или государство есть внѣшній міръ права. Общество или государство находится тѣмъ въ болѣе полномъ состояніи совершенства, чѣмъ полнѣе и совершеннѣе реализированы въ немъ эти понятія права.

Государства, между собою, находятся въ отношеніяхъ подобныхъ или сходственныхъ съ отношеніями, существующими между индивидуумами внутри каждаго государства. Стало быть, и международное право должно быть подчинено тѣмъ же правиламъ, какимъ подчинены права—гражданское и политическое. Предписанія совѣсти, которымъ индивидуумъ повинуется въ отношеніяхъ къ другимъ индивидуумамъ, должны быть принимаемы указаніями государству въ его отношеніяхъ къ другимъ государствамъ; ибо государство есть не что другое, какъ собраніе индивидуумовъ, которые его (государство) составляютъ.

Въ младенческомъ состояніи нашихъ обществъ имѣлось множество несправедливыхъ вещей. Такъ и надлежало быть: безъ существованія зла—практикованіе добра не имѣло бы цѣны. Тѣмъ не менѣе, естественный прогрессъ долженъ стремиться къ искорененію, къ уничтоженію внутри государства зла, несправедливостей, насилій, хищничествъ и проч. Тогда и внѣшній міръ и благосостояніе будутъ равно обезпечены.

Очень часто недоразумѣнія между государствами происходятъ не отъ взаимныхъ ихъ отношеній, а только

лишь отъ отношеній подданныхъ однихъ государствъ къ подданнымъ другихъ государствъ. Жалобы одного государство на другое государство имѣютъ почти необходимо предметомъ какой-либо вредъ частнымъ интересамъ. Лишь только затронутые интересы удовлетворены,—всякій поводъ къ несогласію исчезаетъ. Но въ обществѣ, гдѣ право господствовало бы, гдѣ вполнѣ было бы реализировано понятіе права, — нанесенный вредъ былъ бы тотчасъ устраненъ и всякая потеря немедленно возмѣщена.

Реализировать, или, говоря еще болѣе строгимъ философскимъ языкомъ,—объективировать предписанія разума, — вотъ, стало быть, конечная цѣль земной жизни человѣчества.

Съ этой точки зрѣнія, бросая взглядъ на прошедшее и на будущее міра, Фихте раздѣляетъ жизнь человѣчества, въ ея цѣломъ, на пять періодовъ, изъ которыхъ каждый имѣетъ особенный характеръ. Каждый изъ этихъ характеровъ Фихте желаетъ опредѣлить. Имѣя это цѣлью онъ (Фихте) становится, прежде всего, твердою ногою въ томъ времени, въ которое мы живемъ, и старается найти философскую причину этого времени. Потомъ, попеременно, онъ то поднимается вверхъ, то спускается внизъ по теченію вѣковъ.

Фихте спрашиваетъ себя, прежде всего,—въ чемъ можетъ состоять философская оцѣнка настоящаго времени. Для того, чтобы эта оцѣнка была дѣйствительно философская, надобно имѣть возможность привязать, къ одному и тому же принципу, разнообразные отдѣльные факты, доставляемые намъ опытомъ; надо, сверхъ того, при пособіи умозаключенія,

быть въ возможности вывести логически всѣ эти факты изъ того же самаго принципа (начала). Историкъ выполняетъ только часть задачи философа: историкъ разсказываетъ событія какой-либо эпохи въ томъ порядкѣ, въ какомъ они представляются, и—такими, какими они представляются; но онъ не можетъ дать удостовѣреніе въ томъ, что не забылъ ни одного изъ этихъ событій, или—въ томъ, что онъ размѣстилъ эти событія между собою въ ихъ настоящихъ, одни къ другимъ, отношеніяхъ. Съ точки зрѣнія чисто исторической, одновременность этихъ событій или послѣдованіе ихъ, однихъ за другими во времени,—есть единственная связь, ихъ соединяющая. Но философъ, желающій надлежащимъ образомъ оцѣнить характеръ какой-либо эпохи, разсказанной историкомъ, долженъ будетъ поступать совершенно не такъ, какъ послѣдній. Философъ долженъ будетъ составить себѣ объ этой эпохѣ—идею, понятіе независимое отъ опыта; потомъ онъ долженъ будетъ показывать эту идею всегда тождественною самой себѣ, всегда устойчиво удерживающеюся подъ множествомъ внѣшнихъ и реальныхъ фактовъ,—воплощающеюся, такъ сказать, въ многочисленности фактовъ. Для философа идея эта будетъ первою и послѣднею причиною порожденія и послѣдованія, однихъ за другими, событій. Историкъ будетъ писать какъ-бы хронику этой эпохи; философъ —начертитъ ея общій планъ.

Всякой эпохи преждесуществуетъ идея этой эпохи. Чрезъ посредство пониманія этой идеи возможно придти къ пониманію и самой эпохи. Въ свою очередь, идея эта будетъ опредѣляться идеями эпохъ предшествовавшихъ разсматриваемой эпохѣ, и идеями эпохъ, имѣю-

щихъ за нею слѣдовать. Въ исторіи, какъ и въ другихъ вещахъ, каждая часть необходимо опредѣляется отношеніемъ ея къ цѣлому. Это приводитъ къ тому, чтобы предполагать *планъ міра*, который (планъ) надлежитъ обнять въ его цѣломъ, и изъ котораго, умозаключеніемъ, возможно выводить главныя эпохи земной жизни человѣчества. Планъ этотъ, слѣдовательно, долженъ быть обнятъ въ его цѣломъ, въ его всеобщности, схваченъ въ мельчайшихъ своихъ подробностяхъ. Идея, понятіе, которое философъ сдѣлаетъ себѣ о жизни человѣчества на землѣ, составитъ основное единство этого плана, и раздѣленіе этого плана будетъ соотвѣтствовать главнымъ періодамъ жизни человѣчества. Изъ этого-то общаго понятія и изъ другихъ ему подчиненныхъ понятій предстоять будетъ вывести, дедуктивнымъ путемъ, отдѣльныя явленія.

Гипотеза—что ничего нѣтъ уединеннаго, изолированнаго въ исторіи, заключается, стало быть, въ *сути* этой методы. Но если это такъ, то и само человѣчество, то-есть—появленіе человѣка въ пространствѣ и во времени, могло, съ своей стороны, тоже не быть отдѣльнымъ феноменомъ; лучше сказать — появленіе это несомнѣнно и не есть отдѣльный феноменъ, ибо жизнь человѣчества находится, необходимо, въ связи съ состояніемъ, предшествовавшимъ земной жизни, и—съ тѣмъ состояніемъ, которое за нею будетъ слѣдовать. Временное, проходящее проявленіе (манифестація) человѣка въ коллективномъ смыслѣ—есть не что иное, какъ мгновеніе его безсмертной жизни. Понятіе, которое мы должны себѣ составить объ этой земной жизни, можетъ, стало быть, выводиться изъ другого понятія болѣе высшаго, то-есть — мы хо-

тимъ сказать — изъ понятія жизни человѣка въ ея всеобщности, въ ея цѣломъ. Впрочемъ, разыскиваніе этого унесетъ насъ уже очень далеко отъ этой земли. Ограничимся же работой надъ жизнью человѣка на землѣ и надъ различными періодами этого преходящаго существованія. Надо хорошо помнить, однако, что дѣло идетъ о жизни рода человѣческаго, а не о жизни индивидуума.

Основную идею, которую человѣчество призвано реализировать,—мы уже указали выше. Она можетъ быть приведена къ одному слѣдующему предложенію: „Установить всѣ отношенія человѣка съ ему подобными—согласно предписаніямъ разума,—не вредя свободѣ человѣка“; или же—къ другому, еще болѣе сокращенному, предложенію: „Реализировать на землѣ понятіе права“.

По отношенію къ этому понятію, земная жизнь человѣчества раздѣляется на двѣ главныя эпохи: первая эпоха есть та эпоха, въ которой человѣкъ не установилъ еще своихъ отношеній съ себѣ подобными согласно съ предписаніями разума; вторая эпоха—есть та, въ которой человѣкъ установилъ уже эти отношенія совершенно свободно, съ сознаніемъ того, что̀ дѣлаетъ.

Что таковà дѣйствительно цѣль человѣчества, что человѣчество живетъ, существуетъ для послѣдовательнаго (сюксессивнаго) и постояннаго реализированія предписаній разума,—это кажется очевиднымъ съ перваго взгляда. Попробуйте отнять этотъ законъ у человѣчества, и вы, вмѣстѣ, отнимите у него всякую земную цѣль, и, въ то же время, всякое чувство его собственнаго достоинства.

Но человѣчество — то имѣетъ сознаніе въ томъ, что̀ дѣлаетъ, то не имѣетъ этого сознанія; то дѣйствуетъ, оно, отдавая себѣ отчетъ въ томъ, что̀ дѣлаетъ, то повинуется только лишь судьбѣ слѣпой и темной.

Въ этомъ второмъ случаѣ (то-есть въ первую эпоху земной жизни человѣчества) дѣйствія человѣка, тѣмъ не менѣе, все-таки, сообразны съ разумомъ. Въ эту эпоху разумъ, хотя и не проявляется еще какъ органъ человѣческой свободы, но тѣмъ не менѣе существуетъ; только проявляется онъ какъ инстинктъ, проявляется подъ формою естественнаго закона, выказывается въ интеллигентности въ видѣ чувства неяснаго, неопредѣленнаго, нерѣшительнаго,—чувства, которое не видитъ самого себя. Въ этомъ состоитъ главный, существенный характеръ первой эпохи земной жизни человѣчества.

Если инстинктъ смутенъ, слѣпъ, лишенъ сознанія самого себя, то разумъ, напротивъ,—лишь только онъ проявляется какъ разумъ, — выказывается надѣленнымъ сознаніемъ и свободою; онъ знаетъ самого себя, онъ видитъ самого себя—какъ причину своихъ дѣйствій. Какъ слѣпое движеніе и слѣпое влеченіе—инстинктъ исключаетъ знаніе; поэтому—знаніе предполагаетъ въ человѣкѣ ослабленіе—до уничтоженія движеній инстинкта. Свойственный характеръ разума заключается, значитъ, въ томъ, чтобы имѣть сознаніе о вещахъ, ускользающихъ отъ инстинкта. Разумъ можетъ придти къ результатамъ, сходственнымъ съ результатами инстинкта; но онъ отличается отъ инстинкта тѣмъ, что онъ, разумъ, знаетъ или пред-

узнаетъ свои результаты, тогда какъ инстинктъ не знаетъ или не предузнаетъ своихъ.

Вторая эпоха жизни человѣчества—есть та, въ которой разумъ проявляется какъ разумъ. Эта эпоха, во всѣхъ пунктахъ, противоположна первой эпохѣ.

Но человѣчество не съ перваго шага достигаетъ этого второго состоянія; разумъ, мало-по-малу, освобождается отъ узъ инстинкта. Между точкою отправленія и точкою достиженія находится большое, огромное пространство. Слѣдовательно вотъ что происходитъ: результаты, полученные инстинктомъ разума, сосредоточиваются, сначала, у небольшого количества людей, выдвигающихся впередъ между своими современниками и составляющихъ какъ-бы авангардъ человѣчества. Люди эти пріобрѣтаютъ заслуженный авторитетъ въ своемъ вѣкѣ; авторитетомъ этимъ они должны пользоваться, какъ орудіемъ, для того, чтобы поднять до себя остальной родъ человѣческій. Достигшіе уже разума, они имѣютъ миссіею — пробуждать этотъ самый разумъ у другихъ людей, число которыхъ должно постоянно увеличиваться. Чрезъ это самое, инстинктъ непрестанно ослабляется въ средѣ человѣчества; наука становится возможною, и затѣмъ она вскорѣ и появляется. Человѣкъ поднимается до сознанія разума; онъ понимаетъ, что долженъ—именно согласно съ предписаніями этого разума—установить свои отношенія, оформовать такъ-сказать, собственными руками, свою земную жизнь. То, что онъ долженъ сдѣлать для достиженія этой цѣли, будетъ предметомъ науки. Но надо будетъ, сверхъ того, чтобы человѣкъ зналъ—какимъ образомъ примѣнять къ дѣлу, на практикѣ, правила, почерпнутыя имъ въ

этомъ познаніи; это будетъ уже предметомъ искусства, искусства, понимаемаго въ самомъ широкомъ значеніи слова. Такимъ образомъ, человѣчество, обладая искусствомъ и разумомъ, не встрѣтитъ болѣе препятствій тому, чтобы проявиться, въ данномъ времени, вѣрнымъ отпечаткомъ, совершенною копіею идеальнаго образца, доставленнаго ему собственнымъ разумомъ; оно будетъ въ состояніи провидѣть свою земную цѣль, и, наконецъ, достигнетъ этой цѣли — для того, чтобы тотчасъ войти въ высшія сферы вѣчности.

Согласно съ этой основной идеей, Фихте раздѣляетъ жизнь человѣчества, въ ея всеобщности, въ ея цѣломъ, на пять слѣдующихъ періодовъ:

Первый періодъ: Сначала — господство инстинкта надъ разумомъ: это такъ-сказать — невинный возрастъ человѣчества.

Второй періодъ: Общій инстинктъ разума уступаетъ мѣсто авторитету внѣшнему и господствующему: это есть время системъ положительныхъ доктринъ, системъ, лишенныхъ въ самихъ себѣ могущества убѣжденія, системъ, употребляющихъ силу, требующихъ слѣпого вѣрованія и безграничнаго повиновенія: это есть—пришествіе зла и грѣха.

Третій періодъ: Авторитетъ, господствующій въ предшествующемъ періодѣ, осаждаемый непрестанно проявленіями разума, являющагося въ міръ въ своей настоящей, дѣйствительной формѣ,—колеблется и ослабляется: это есть эпоха индифферентизма относительно всякой общей истины, — эпоха безграничнаго своеволія, въ которой продолжается еще владычество зла и грѣха.

Четвертый періодъ: Разумъ достигаетъ того, что

знаетъ самого себя; истина подается познанію; наука разума развивается: это есть начало совершенства, котораго человѣчество должно достигнуть.

Пятый періодъ: Наука разума прилагается съ знаніемъ дѣла; человѣчество дѣлаетъ, оформовываетъ себя, согласно идеальному отпечатку разума: это есть эпоха искусства, равно какъ и эпоха, оправдывающая и освящающая (санктифирующая) существованіе предшествующихъ періодовъ.

Таковъ путь, пробѣгаемый человѣчествомъ, путь, который оно естественно должно пробѣжать. Человѣчество должно употреблять всѣ свои силы для того, чтобы сдѣлать себя тѣмъ, чѣмъ сила высшая не преминула бы его сдѣлать, если бы человѣчество само отказалось трудиться для достиженія таковой цѣли. Оно (человѣчество) не можетъ прекратить свои усилія въ этомъ направленіи, не можетъ прекратить ихъ, не переставая существовать само—и безъ того, чтобы жизнь и движеніе не покинули его и не уступили мѣсто смерти и недвижности.

Но — что́ находитъ, однако, человѣчество въ конечномъ пунктѣ своего земного странствованія? Оно находитъ снова колыбель..... ту самую колыбель, изъ которой оно вышло для того, чтобы начать земное странствованіе.

Впрочемъ, надо уразумѣть, что всякій періодъ,— для того, чтобы быть отнесеннымъ къ общей жизни человѣчества, — долженъ быть разсматриваемъ въ своемъ наиболѣе общемъ характерѣ, а не въ жизни индивидумовъ, живущихъ въ теченіи этого періода. Сверхъ того, одно и то же хронологическое время можетъ видѣть сходящимися вмѣстѣ многія эпохи жизни

человѣчества. Смотря по различнымъ степенямъ своей культуры, или по способностямъ, полученнымъ ими отъ природы, — современники, граждане одной и той же эпохи міра, могутъ принадлежать различнымъ періодамъ жизни человѣчества.

И, дѣйствительно случается всегда такъ, что только весьма малое число людей выражаетъ настоящій, общій и философскій характеръ эпохи: громадное большинство отстаетъ, находится назади. Индивидуумъ, которому не случится состоять въ отношеніяхъ съ числомъ другихъ индивидуумовъ настолько значительномъ, чтобы онъ могъ получить отъ нихъ отпечатокъ эпохи, въ которой живетъ, — останется необходимо назади этой эпохи; по противоположной же причинѣ — малому количеству людей удастся ее обогнать. За то, найдется такой человѣкъ, въ груди котораго будетъ заключаться будущее; ему, можетъ быть, будетъ дано проявить собою это будущее и быть его предтечею и мессіею.

Всѣ эпохи (періоды) человѣчества одинаково необходимы. Онѣ стремятся къ реализаціи одного и того же плана, суть стороны, фазы великаго общаго движенія, сообщеннаго человѣчеству съ начала временъ, — движенія, которое усилія нѣкоторыхъ не могутъ измѣнить и которому онѣ не могутъ препятствовать. Индивидуумъ содѣйствуетъ, по своимъ силамъ, выполненію общаго плана; онъ выполняетъ задачу ему импозированную. Совокупныя усилія составляютъ движенія міра, хотя результатъ, произведенный каждымъ индивидуумомъ, можетъ быть только безконечно малымъ.

Будемъ же изучать исторію спокойно и хладно-

кровно; не будемъ имѣть ни чрезмѣрнаго пристрастія къ одному вѣку, ни отвращенія къ другому.

По поводу эпохи, въ которой мы живемъ, порицаніе еще менѣе умѣстно, чѣмъ относительно всякой другой эпохи. Вмѣсто того, чтобы пускаться въ безплодныя жалобы на то, что̀ въ нашей эпохѣ есть дурного,—будемъ стараться, напротивъ, поступать такъ, чтобы она дѣлалась такою, какою мы желаемъ ее видѣть. Средство очень просто: *станемъ практиковать добродѣтель.*

Въ другомъ мѣстѣ, Фихте высказываетъ еще яснѣе идею о непрерывномъ прогрессѣ человѣчества. Вопросъ идетъ объ Америкѣ: „Въ этомъ Новомъ-Свѣтѣ (говоритъ онъ) я замѣчаю людей въ дикомъ состояніи. Но такъ какъ люди эти имѣютъ въ себѣ *условія для развитія*, для развитія интеллектуальнаго и общественнаго, то этого одного уже достаточно, чтобы не дозволять себѣ предполагать, что въ развитіи этомъ имъ будетъ отказано. Меня возмущаетъ уже и одна мысль—что люди могутъ быть ничѣмъ другимъ какъ животными, хотя бы и животными гораздо болѣе высшаго рода, чѣмъ другія животныя. Безъ возможности этого общественнаго, соціальнаго развитія,—что̀ представляли бы дикіе, если — не странное противорѣчіе, не оскорбительную аномалію въ порядкѣ міра? Но на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ; я нахожу безспорное доказательство этому въ томъ фактѣ, что цивилизованные народы Новаго-Свѣта, оказавшіеся въ Америкѣ въ эпоху ея открытія, несомнѣнно имѣли своими предками дикихъ“.

Фихте разбираетъ при этомъ много вопросовъ: Развивается-ли цивилизація самопроизвольно? Устрем-

ляется-ли она, такъ сказать, сама собою, какъ сформированная во всѣхъ частяхъ, — изъ лона первыхъ скопленій людей, скопленій, составившихся случайно? Должна ли она, напротивъ, по самому свойству вещей, быть всегда преподаваема человѣку, такъ, что, для того, чтобы найти первоначальный источникъ, необходимо надлежитъ, восходя отъ поколѣнія къ поколѣнію—до перваго поколѣнія, придти къ примитивному откровенію? Мы, конечно, ничего не знаемъ объ этомъ, и, вѣроятно, ничего не узнаемъ никогда.

Фихте не сомнѣвается, однако, что настанетъ время, когда племена, до сихъ поръ наиболѣе удаленныя отъ цивилизаціи, достигнутъ, наконецъ, ее въ свою очередь; когда и они въ свою очередь придутъ къ той степени цивилизаціи, въ какой находятся нынѣ самые передовые народы нашей эпохи. Сдѣлавшись тогда составными частями всеобщей ассоціаціи, они будутъ сопричастны всякому прогрессу въ будущемъ.

При первомъ же взглядѣ, брошенномъ нами на поверхность земли, не становимся ли мы тотчасъ же убѣжденными въ томъ, что уже въ самомъ предназначеніи человѣчества находится стремленіе къ образованію изъ себя одного однороднаго цѣлаго. Съ начала міра, наши пороки и наши добродѣтели, миръ и война, событія или случай, не одинаково-ли толкали насъ къ этой цѣли?

Достигнувъ этой эпохи своей земной жизни, человѣкъ, безъ сомнѣнія, достигнетъ эры мира, благополучія и покоя. Люди не дѣлаютъ зла для удовольствія дѣлать зло; если они его и дѣлаютъ, то дѣлаютъ въ виду выгоды, которую надѣятся извлечь изъ зла, въ виду выгоды, которую они дѣйствительно уже слиш-

комъ часто извлекаютъ изъ него при настоящемъ порядкѣ вещей.

Но если бы общество было устроено такимъ, какимъ ему надлежитъ быть, какимъ оно будетъ со временемъ, то тогда виновникъ злого дѣла не извлекалъ бы изъ послѣдняго ничего другого, кромѣ зла и вреда для себя. Настанетъ, стало быть, время, когда злой, въ своемъ отечествѣ или въ чужихъ краяхъ, на всей землѣ не найдетъ того, кому онъ могъ бы вредить безнаказанно. Онъ (злой человѣкъ) увидитъ себя, наконецъ, лишеннымъ власти дѣлать зло, и тогда злая воля не замедлитъ его оставить. Такъ какъ своекорыстіе не будетъ уже раздѣлять людей, то они употребятъ свою силу на окончательное подчиненіе природы, на ея обузданіе. Никакое новое треволненіе не будетъ мѣшать людямъ тяготѣть всѣми ихъ силами къ добру; зло исчезнетъ изъ міра. Даже и самая мысль зла изгладится изъ человѣческой интеллигентности.

Тогда-то осуществится безъ усилія высокое слово, слово Евангельское. Каждый, дѣйствительно, будетъ любить своего ближняго какъ самого себя; ибо вредъ претерпѣваемый однимъ изъ членовъ общества будетъ вредомъ для всего общества; благо же, которое выпадетъ на долю одного изъ членовъ, будетъ отражаться на цѣлое общество.

Долгъ находитъ въ Фихте апостола не менѣе горячаго и не менѣе непреклоннаго, чѣмъ Кантъ. Но порядокъ вещей настоящій не всегда поддается осуществленію понятія долга.

Вслѣдствіе этого, Фихте старается доказать суще-

ствованіе міра недоступнаго сенсамъ, независимаго отъ міра матеріальнаго, независимаго отъ него, но ему сосуществующаго, хотя и находящагося въ сферѣ высшей. Человѣкъ есть центръ и связь этихъ двухъ міровъ; ему дано проявляться одновременно въ томъ и въ другомъ. Законъ, понятіе долга, которое человѣкъ находитъ вкорененнымъ въ своемъ умѣ съ самаго своего рожденія, есть точка пересѣченія этихъ двухъ міровъ.

Такимъ образомъ, когда человѣкъ исполняетъ какой-либо актъ въ виду практикованія долга, то этотъ актъ производитъ, въ одно и то же время, двойной рядъ (двойную серію) явленій: одинъ рядъ въ мірѣ видимомъ и матеріальномъ; другой въ мірѣ недоступномъ сенсамъ. Что касается явленій первой серіи (ряда), то мы можемъ всегда, такъ-сказать, видѣть ихъ своими глазами, трогать ихъ своими руками. Но результаты, производимые тѣмъ же самымъ актомъ въ мірѣ недоступномъ сенсамъ, очень различны съ вышеупоминаемыми явленіями первой серіи, хотя соотвѣтствуютъ послѣднимъ и въ нѣкоторомъ родѣ имъ параллельны. Результаты или явленія первой серіи управляются законами міра матеріальнаго; результаты же второй серіи управляются законами не менѣе непреложными,—законами міра недоступнаго сенсамъ.

Если мнѣ случится, въ мірѣ матеріальномъ, бросить шаръ въ томъ или въ другомъ направленіи, съ тою или другою силою, то мнѣ возможно вычислить линію, описываемую этимъ шаромъ, скорость, съ которою онъ будетъ катиться. Если этотъ шаръ встрѣчаетъ другой шаръ, то тогда оба шара раздѣляютъ то количество движенія, какое имѣлъ первый шаръ, и

оба шара будутъ двигаться, слѣдуя новой линіи, со скоростью, которую мнѣ легко вычислить и т. д. Если эти два шара встрѣчаютъ третій шаръ, то тогда представится новая серія, которую я тоже могу вычислить: для этого достаточно нѣкоторыхъ первоначальныхъ данныхъ о направленіи, которому слѣдовалъ первый шаръ, о скорости, которая ему была сообщена, и проч. Болѣе того, съ помощью этихъ первоначальныхъ данныхъ, все это можетъ быть вычислено заранѣе впередъ.

И что́ же? Явленія или результаты воли въ мірѣ невидимомъ тоже не менѣе положительны, не менѣе необходимы; разница только въ томъ, что высшій законъ міра матеріальнаго есть—тяжесть или тяготѣніе, а высшій законъ міра недоступнаго сенсамъ есть—долгъ.

Долгъ есть связь, которая соединяетъ, однѣ съ другими, въ мірѣ невидимомъ, всѣ интеллигентности существъ конечныхъ, точно такъ, какъ сила притяженія связываетъ и соединяетъ между собою всѣ тѣла матеріальной вселенной. Въ мірѣ матеріальномъ, человѣкъ дѣйствуетъ лишь только при условіи возможности двигаться; въ мірѣ невидимомъ онъ не смогъ бы произвести никакого явленія (результата) иначе, какъ при томъ условіи, чтобы воли его были сообразны съ законами долга.

Тогда выходитъ такъ: лишь только человѣкъ *захочетъ подъ внушеніемъ долга*, лишь только онъ захочетъ подъ такимъ внушеніемъ,—и уже и воля и послѣдствія, которыя она должна произвести, ускользаютъ отъ его власти. Человѣкъ точно такъ же не можетъ уничтожить ихъ, какъ не можетъ помѣшать упасть камню, брошенному его рукою, какъ не можетъ помѣшать

водѣ сморщиваться концентрическими кругами вокругъ той точки, въ которой камень упалъ въ воду.

Нѣтъ, стало быть, никакой нужды, чтобы я былъ освобожденъ отъ узъ матеріальнаго міра, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Фихте, — для того, чтобы сдѣлаться гражданиномъ міра, недоступнаго сенсамъ. Въ этомъ послѣднемъ мірѣ я могу обитать; я уже обитаю въ немъ съ этого же часа. По тому самому, что я живу уже жизнью вѣчною, — имѣю я мужество переносить мое печальное, земное существованіе. Для того, чтобы родиться для вѣчной жизни, нѣтъ никакой необходимости въ томъ, чтобы я переступилъ могилу. Не по ту сторону могилы находится то, что нѣкоторые люди называютъ небомъ: небо находится уже и на этой землѣ, оно освѣщаетъ своимъ божественнымъ свѣтомъ сердце добраго человѣка. Нѣтъ ни одного такого мгновенія, когда отъ ничтожной пыли, въ которой пресмыкаюсь, я не могъ бы подняться до этого неба, не могъ бы войти въ него во имя интеллигентности и свободы. Для этого мнѣ достаточно быть внимательнымъ, чуткимъ къ голосу совѣсти, который, при всякомъ обстоятельствѣ, не перестаетъ указывать мнѣ то, чего желать было бы мнѣ соотвѣтственно, — то, чего желать я долженъ, и въ то же время, то, чего всегда я могу желать.

Общій законъ этого невидимаго міра, всеобщая, (универсальная) воля, которая управляетъ этимъ невидимымъ міромъ—это есть Богъ.

Для Фихте — Богъ существуетъ въ совѣсти; Онъ есть нравственный Порядокъ міра,— возвышенное понятіе, до котораго *мое я* поднимается посредствомъ идеи долга. Усиліями своими для реализированія нрав-

ственнаго порядка, и дѣйствуя въ мірѣ невидимомъ такимъ образомъ, какъ мы сейчасъ сказали, человѣкъ стремится къ Богу, живетъ жизнью Бога, горячо желаетъ слиться съ Богомъ; ибо невозможно, чтобы Богъ былъ отличенъ отъ нравственнаго міра.

По Фихте—приписывать Богу интеллигентность и личность, подобныя нашимъ, невозможно, не дѣлая Его существомъ подобнымъ намъ. Предположеніе, что Онъ существуетъ, какъ Субстанція, какъ Сущность — въ пространствѣ и во времени, — находится въ противорѣчіи даже и съ самою идеею Бога....

Предназначеніе человѣка не выполняется вполнѣ на этой землѣ; въ человѣкѣ находятся тысячи стремленій, которыя не имѣютъ цѣли въ теченіи его земной жизни; въ немъ находятся тысячи желаній, которыя переступаютъ матеріальный кругъ, въ которомъ онъ на мгновеніе заключенъ. Какъ ни жалокъ и ни ничтоженъ кажется человѣкъ, онъ, тѣмъ не менѣе, въ дѣйствительности, великъ своими желаніями: чрезъ нихъ онъ касается безконечности.

Но если бы назначеніе человѣка не простиралось далѣе его жизни во времени; если бы человѣкъ, рожденный отъ земли, долженъ былъ весь вполнѣ возвратиться въ землю, то къ чему же тогда эти инстинкты, эти желанія, это предвкусіе безконечности? Все это было бы необъяснимо и противорѣчиво.

Но, при предположеніи другой жизни, при предположеніи, что пребываніе человѣка на землѣ есть только переходъ, который долженъ непосредственно примыкать къ другой жизни, — все это объясняется, все это приходитъ въ согласіе.

Тогда сама смерть свидѣтельствуетъ о нашемъ без-

смертіи; смерть— это есть печать, налагаемая природою на періодъ нашего существованія, уже оконченный, пройденный. Природа хочетъ какъ-бы объявить этимъ, что принимаетъ отвѣтственность за протекшій періодъ,—хочетъ объявить это, прежде нежели введетъ въ новую жизнь того, кто прошелъ уже этотъ періодъ, и прежде нежели предстанетъ предъ нимъ (введеннымъ) въ новой формѣ и предоставитъ ему новую арену для развитія его способностей.

Порядокъ внѣшняго міра, жизнь его наполняющая, степень совершенства, которую этотъ міръ даетъ провидѣть,—все это, безъ сомнѣнія, изумительно, но все это есть не что другое, какъ родъ завѣсы, которая скрываетъ отъ насъ другой міръ — міръ несравненно болѣе великій, болѣе великолѣпный. Въ глазахъ мудраго, матеріальный міръ есть не что иное, какъ грубая оболочка міра невидимаго, пробивающагося уже наружу со всѣхъ сторонъ,—того чуднаго міра, который вышелъ весь вполнѣ изъ глубины интеллигентности *моего я*.

Теперь мы считаемъ возможнымъ резюмировать то, что мы уже сказали о Фихте:

Доктрина Фихте имѣетъ свой источникъ въ абсолютномъ *моемъ я;* самая общая формула ея — есть *мое я равно моему я*. Съ точки зрѣнія Фихте, *мое я* есть источникъ всякой дѣятельности, всякой реальности; оно есть вмѣстѣ не только — тотъ или такой объектъ и тотъ или такой субъектъ, но есть—вся объективность и вся субъективность; оно есть вмѣстѣ — и знаніе и существованіе. Въ *моемъ я*—существованіе и знаніе взаимно ограничиваютъ другъ друга подъ условіями всегда различными. Отсюда — все это мно-

жество конечныхъ видимостей (явленій) *моего я*, которыя отдѣляются, выступаютъ рельефно на томъ фонѣ безконечнаго, который всегда есть *мое я*.

Мы уже замѣчали о сходствѣ философіи Фихте съ философіею Канта; но философія Фихте имѣетъ, также нѣкоторое сходство и съ философіею современника обоихъ упоминаемыхъ философовъ,—Фридриха-Гейнриха Якоби.

Всѣ трое согласны въ томъ, чтобы признать реальность конечной интеллигентности; всѣ трое признаютъ реальность конечнаго, относительнаго, равно какъ и реальность абсолютнаго и безконечнаго.

Но, по Канту, Богъ находится абсолютно внѣ и выше нашихъ средствъ познаванія; по Якоби — Онъ находится въ отношеніи только съ нашимъ вѣрованіемъ, съ нашимъ чувствомъ; по Фихте — Онъ сливается съ нравственнымъ порядкомъ міра, воплощается во всеобщемъ законѣ.

Ограничиваясь изслѣдованіемъ условій познанія, Кантъ тщательно воздерживается отъ всякой онтологической гипотезы; онъ не преподаетъ ничего о существенности (сущности) міра нравственнаго, или міра реальнаго. Въ порывахъ своей вѣры, Якоби устремляется охотно далѣе реальнаго міра; на крыльяхъ своего Христіанскаго платонизма онъ поднимается непрестанно въ самыя высокія сферы мистицизма. Фихте же, подъ ударами своей безпощадной логики, разбиваетъ, уничтожаетъ міръ матеріальный; онъ (Фихте) предоставляетъ дѣятельности *моего я* — пространство безграничное, превозноситъ, въ степени до той поры неизвѣстной, могущество и энергію человѣческой воли. Законы интеллигентности и долга, непрестанно про-

возглашаемые дѣятельностью *моего я*,—вотъ, по мнѣнію Фихте, единственныя реальности.

Надо сознаться — что для того, чтобы найти, въ этомъ отношеніи, что-либо такое, что можно было бы сравнить съ Фихте—пришлось бы развѣ восзойти до самыхъ великихъ представителей древняго стоицизма.

II. Приложеніе къ страницѣ 32.

Составлено изъ изложеній, сдѣланныхъ въ разныхъ французскихъ изданіяхъ.

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ТЕОРІИ НАУКИ ФИХТЕ.

1) Первый принципъ—абсолютный, безусловный.

Мы ставимъ себѣ задачею найти въ человѣческомъ познаніи принципъ абсолютный, безусловный. Принципъ этотъ, будучи абсолютнымъ, не можетъ быть ни доказываемъ, ни опредѣляемъ.

Онъ долженъ выражать актъ, который мы не можемъ уловить между эмпирическими модификаціями (видоизмѣненіями) сознанія, но который самъ, напротивъ, дѣлаетъ ихъ возможными, служитъ имъ основаніемъ, фундаментомъ.

1) Всякій согласится безъ затрудненія, что А есть А, или же — что А = А; ибо это послѣднее выраженіе хорошо передаетъ значеніе логической связки (copule). Никто не нуждается въ размышленіи для того, чтобы убѣдиться въ несомнѣнности этой аксіомы; нѣтъ никого, кто не допустилъ бы ее безъ оговорокъ.

Если же случилось бы, однако, что кто либо потребовалъ бы, для этой аксіомы, доказательства, то

безполезно пытаться дать ему на это доказательство; надлежитъ ограничиться тѣмъ, чтобы сказать — что аксіома эта существуетъ, что она несомнѣнна и не требуетъ доказательства. Поступать же такъ — это значитъ признавать за собою способность знать что-либо абсолютнымъ, безусловнымъ образомъ.

2) Къ тому же, приписывая несомнѣнность предшествующей аксіомѣ, мы не утверждаемъ ничего объ А; мы не говоримъ, что А *есть*. Аксіома А есть А далека отъ того, чтобы хотѣть сказать, что А *есть*, или что имѣется нѣкоторое А. (Существованіе безъ сказуемаго совершенно различно отъ существованія со сказуемымъ).

Когда подъ А стали бы разумѣть даже и пространство заключенное, замкнутое, между двумя прямыми линіями, — аксіома, тѣмъ не менѣе, все-таки имѣла бы мѣсто, хотя это второе предложеніе: А *есть (А существуетъ)*—было бы очевидно ложно и нелѣпо. Но не имѣется такого возможнаго случая, когда—если А есть, оно не было бы А. Итакъ, дѣло идетъ не о томъ, чтобы знать *есть* ли А или—*не есть;* насъ занимаетъ, здѣсь не содержаніе аксіомы, а только лишь ея форма.

Аксіома эта дѣлаетъ намъ извѣстнымъ только то, что имѣется необходимое отношеніе между нѣкоторымъ *если* (*si*) и нѣкоторымъ *такъ* (такимъ образомъ, *ainsi*); это именно и есть то необходимое отношеніе, которое существуетъ абсолютно, безусловно. Назовемъ чрезъ X это необходимое отношеніе.

3) Мы еще ничего не знаемъ объ А; мы не знаемъ даже—существуетъ-ли оно: мы занимаемся только тѣмъ, чтобы узнать—подъ какимъ условіемъ А можетъ быть.

a) Но X есть въ *моемъ я;* X есть продуктъ *моего я;* ибо это именно, оно, *мое я*, которое, въ предыдущей аксіомѣ, судитъ и судитъ по X; X есть законъ, которому *мое я* подчинено. А такъ какъ X помѣщенъ въ *моемъ я* — безъ внѣшней причины, такъ какъ онъ (X) данъ ему *(моему я)* абсолютно, непремѣнно, то надлежитъ, чтобы онъ (X) былъ продуктомъ *моего я.*

b) Какъ именно A есть?—этого-то мы и не знаемъ. Но X выражаетъ отношеніе между видомъ (образомъ) существованія A, и другимъ видомъ (образомъ) существованія A,—другимъ видомъ существованія, который есть необходимый результатъ перваго вида существованія. Надлежитъ, значитъ, — такъ какъ отношеніе это существуетъ,—чтобы A было поставлено въ *моемъ я*, было поставлено *моимъ я.* X въ самомъ дѣлѣ возможенъ не иначе, какъ по отношенію къ A, а X существуетъ дѣйствительно въ *моемъ я.* Поэтому слѣдуетъ, чтобы A тоже было въ *моемъ я*, если X въ немъ находится.

c) X относится, въ одно и то же время, къ тому A, которое, въ выраженной аксіомѣ, занимаетъ мѣсто логическаго субъекта (подлежащаго), и къ тому A, которое есть его сказуемое; X соединяетъ ихъ обоихъ. Оба они, въ томъ, что они—суть, находятся, значитъ, въ *моемъ я.* То A, которое есть сказуемое, *будетъ* непремѣнно подъ однимъ лишь условіемъ, что бы то A, которое есть подлежащее, чтобы оно именно *было.* Можно, слѣдовательно, выразить упоминаемую аксіому слѣдующимъ образомъ: *Если* A есть (находится) въ *моемъ я*, то оно есть именно *такъ* (ainsi).

4) Относительно *моего я*, при посредствѣ X — мы

видимъ: „что А есть непремѣнно для *моего я*, судящаго, и есть въ *моемъ я*, вслѣдствіе собственныхъ законовъ его (*моего я*) бытія или существа.“ Или же, доказано, значитъ, что въ *моемъ я* имѣется нѣчто всегда единое, всегда то же самое, тождественное самому себѣ. И этотъ X можетъ выразиться такъ: *Мое я*=А, или же *Мое я* есмь *Мое я* (*я* есмь *я*).

5) Чрезъ это мы пришли, не замѣчая этого, къ аксіомѣ „*я есмь*“,—по крайней мѣрѣ какъ къ выраженію факта; ибо, X есть непремѣнно, абсолютно: это фактъ эмпирическаго сознанія. X тождественъ аксіомѣ—„*мое я* есмь *мое я* (*я* есмь *я*)“; стало быть, и эта аксіома дана тоже абсолютно, непремѣнно.

Но аксіома „*мое я* есмь *мое я* (*я* есмь *я*)“ имѣетъ совершенно другое значеніе, чѣмъ аксіома „А есть: А“; ибо эта послѣдняя имѣетъ содержаніе (матерію), только лишь подъ нѣкоторыми условіями. *Если* А поставлено, то оно, конечно, поставлено *какъ* А, — съ сказуемымъ А. Но аксіома это не утверждаетъ, что оно (А) есть. Напротивъ, аксіома „*мое я* есмь *мое я* (*я* есмь *я*)“ имѣетъ значеніе абсолютное, безусловное. Она имѣетъ болѣе чѣмъ форму,—имѣетъ содержаніе, матерію. *Мое я* находится въ ней не условно, а абсолютно, находится съ сказуемымъ тождественности съ самимъ собою. Поэтому, эта послѣдняя аксіома можетъ быть передаваема слѣдующею аксіомою: *Я есмь*.

Это предложеніе „*я есмь*“ основано, до сихъ поръ, не болѣе какъ на фактѣ; оно не имѣетъ другой цѣнности, кромѣ цѣнности факта. Если аксіома А = А, или лучше X, который абсолютно находится въ ней, несомнѣненъ, то другая аксіома *я есмь* тоже несомнѣнна. Но это уже есть фактъ эмпирическаго со-

знанія, что мы вынуждены считать X за—несомнѣнное; слѣдовательно мы должны считать за несомнѣнное тоже и аксіому *я есмь*, на которой основанъ X. Это, стало-быть, — принципъ эмпирическаго сознанія, что *мое я* преждесуществуетъ впечатлѣніямъ *моего я*, преждесуществуетъ всему, что поставлено въ *моемъ я*. (Въ самомъ дѣлѣ, мы только-что предъ симъ допустили, что X есть самый высшій фактъ эмпирическаго сознанія, который служитъ основаніемъ всѣмъ другимъ фактамъ; а онъ (X) самъ существуетъ въ *моемъ я*).

6) Возвратимся къ нашей точкѣ отправленія.

a) Принципъ A=A есть сужденіе. Всякое сужденіе,—говоря согласно съ эмпирическимъ сознаніемъ,—есть актъ человѣческаго ума. И въ самомъ дѣлѣ, сужденіе, для эмпирическаго сознанія, имѣетъ все что характеризуетъ актъ.

b) Но это сужденіе или актъ—то-есть X=*я есмь*, не опирается ни на какомъ болѣе высшемъ принципѣ.

c) Слѣдовательно X=*я есмь* есть, поставленный абсолютно и сущій самому себѣ основаніемъ, принципъ всякаго акта человѣческаго ума; истинный характеръ этого принципа есть чистый характеръ дѣятельности въ самой себѣ.

7) Итакъ, когда *мое я* ставитъ самого себя, то оно дѣлаетъ актъ чистой дѣятельности (activité pure).

Мое я ставитъ само себя; чрезъ этотъ актъ оно *есть* чрезъ самого себя, само собою; — и обратно—, *мое я есть* и оно само ставитъ себя. Оно есть агентъ (дѣятель) и продуктъ акта; *я есмь* есть выраженіе акта.

(Спросятъ, можетъ быть, что такое было *мое я* прежде, нежели оно попало въ область сознанія? Отвѣтъ на это

очень простъ: *моего я* не было, ибо оно не было *мое я*. *Мое я есть* насколько оно имѣетъ сознаніе самого себя. Вопросъ этотъ можетъ быть сдѣланъ лишь вслѣдствіе смѣшиванія *моего я*-субъекта съ *моимъ я*-объектомъ размышленія абсолютнаго субъекта. *Мое я* ставитъ себя: оно видитъ самого себя какъ нѣкое представленіе; тогда-то, именно, оно есть нѣчто, есть что-либо, есть объектъ. Сознаніе есть тогда субстратъ, который соображаютъ, мыслятъ подъ формой матеріальной. Замѣчаютъ въ себѣ—что происходитъ нѣкоторая модификація бытія, и спрашиваютъ себя: что́ же такое было *мое я*, то-есть субстратъ сознанія. Но тогда, не замѣчая этого, мыслятъ абсолютный субъектъ какъ нѣчто имѣющее наглядное представленіе (возрѣніе, intuition) этого субстрата. Не возможно мыслить, не мысля въ то же время *моего я*, не имѣя въ то же время о немъ сознанія; невозможно не принимать въ соображеніе своего сознанія, невозможно отвлечь его; слѣдовательно — невозможно и ничего отвѣчать на подобные вопросы; ибо достаточно столковаться—для того, чтобы ихъ не поднимать).

8) Если *мое я* есть лишь насколько оно ставитъ себя, то оно *есть* только тогда, когда ставитъ себя, и оно ставитъ себя только тогда, когда *есть*. Я есмь только для себя; но для себя я есмь необходимо (говоря: *для себя*, я ставлю свое бытіе).

9) Ставить себя и *быть*, говоря про *мое я*—это то же самое. Принципъ — я есмь, потому что я самъ себя поставилъ, можетъ быть выраженъ такъ: я есмь абсолютно, непремѣнно,—потому, что *я есмь*.

Мое я ставящее и *мое я* сущее вполнѣ тождественны, суть одно и то же. *Мое я* есть *то*, въ ка-

чествѣ *чего* оно ставитъ себя и оно ставитъ себя *тѣмъ*, чѣмъ оно есть. Итакъ: я есмь абсолютно то, что я есмь.

10) Непосредственнымъ выраженіемъ акта, который мы только-что развили, будетъ слѣдующая формула: *я есмь абсолютно, непремѣнно;* то-есть, *я есмь абсолютно, потому что я есмь* для меня, и *я есмь абсолютно то, что я есмь* для меня.

Если хотѣли бы, чтобы наукѣ знанія предшествовало выраженіе этого акта, то вотъ въ какихъ словахъ оно должно было бы быть высказано: *Мое я ставитъ примитивно и абсолютно свое собственное бытіе.*

Мы заимствовали нашу точку отправленія изъ аксіомы А=А, потому что мы хотѣли отправиться отъ факта даннаго, какъ фактъ несомнѣнный эмпирическимъ сознаніемъ, а не потому, что аксіома—*я есмь*—могла быть изъ него выведена. Но уже самыя розысканія наши оказались достаточными для того, чтобы доказать намъ, что не аксіома А=А, не она основывала вторую аксіому (я есмь), а что, напротивъ, первая аксіома (А=А) основывалась на второй.

Ибо, если въ аксіомѣ „*я есмь*“ не принимаютъ вовсе въ соображеніе содержанія *моего я*, а станутъ разсматривать только лишь форму заключенія *отъ утвержденія къ существованію* (*если* А есть, то А есть), то тогда получаютъ, какъ основной принципъ логики—предложеніе А=А, которое можетъ быть доказано и опредѣлено не иначе какъ доктриною науки *доказано*—что А есть А потому, что *мое я*, которое поставило А, тождественно *моему я*, въ которомъ А поставлено; *опредѣлено*—потому, что все, что̀ *есть*,

есть только будучи поставлено въ *моемъ я*, и—что внѣ *моего я* нѣтъ ничего. Никакое возможное А въ предъидущемъ предложеніи (никакая вещь) не можетъ быть чѣмъ ли либо иначе, какъ лишь поставленное въ *моемъ я*.

Если, не принимая въ соображеніе, во всѣхъ сужденіяхъ, того, что́ они имѣютъ особеннаго, частнаго, станутъ разсматривать лишь манеру дѣятельности человѣческаго ума, то тогда имѣютъ категорію реальности. Реальность вещи состоитъ въ томъ, чтобы было возможно приложить къ послѣдней аксіому А есть А. Все то, что́ появляется въ *моемъ я*, вслѣдствіе простого появленія вещи въ *моемъ я*, есть существенность этой вещи.

2) Второй принципъ—абсолютный касательно его формы, и производный въ томъ, что касается его содержанія.

Имѣются три абсолютные принципа, а именно: первый принципъ абсолютно абсолютный,—это тотъ принципъ, изложеніе котораго мы только-что сдѣлали;—второй принципъ—абсолютный только по формѣ, но который содержаніе свое извлекаетъ изъ перваго принципа, и третій—абсолютный по своему содержанію, но который форму свою заимствуетъ у перваго принципа.

Для того, чтобы установить второй принципъ отправляются тоже отъ факта эмпирическаго сознанія. Всякій допускаетъ безъ доказательства слѣдующее предложеніе„—А *не есть*=А“, а если бы на это потребовалось доказательство, то оно могло бы быть найдено не иначе, какъ въ предложеніи: А=А. Но—

сказать, что „—А=—А“, совершенно все равно что сказать А=А, и это будетъ не то, что выводить новое предложеніе изъ перваго предложенія (А=А), а скорѣе—воспроизводить его, это первое предложеніе.

Предложеніе „—А *не есть*=А“ точно такъ же абсолютно по своей формѣ, какъ и предложеніе А=А; оно (т.-е. предложеніе „—А не есть=А“) такъ же, какъ и первое предложеніе (А=А) есть фактъ сознанія, и чрезъ это самое непосредственно данъ въ сознаніи фактъ противоположенія, *противопоставленія*, и противопоставленіе это, по своей формѣ, есть актъ абсолютный. Логически оно (противопоставленіе) предполагаетъ тождественность мыслящаго субъекта, и функція *моего я*, въ этомъ актѣ, есть слѣдующая: А=А, и этому А, какъ объекту рефлексіи, противопоставлено абсолютнымъ актомъ *не-А*. По той же самой причинѣ, по какой имѣется тождество между А и А, имѣется и противоположеніе между *не-А* и А. Но для того, чтобы поставить *не-А*, надо предположить А, и по причинѣ этого-то,—въ томъ, что́ касается содержанія акта,—абсолютный актъ этотъ, который ставитъ противоположное, есть актъ *обусловленный*,—это есть актъ, состоящій въ отношеніи къ другому акту; абсолютна только его форма.

Двѣ вещи имѣются въ „—А“: форма и содержаніе (матерія), актъ и его объектъ. Форма опредѣлена абсолютно актомъ, который есть непосредственный фактъ сознанія: это есть противное, противоположное, потому что оно есть продуктъ противопоставленія. Содержаніе (матерія) опредѣлено чрезъ А потому, что „—А“ не есть А, и потому что я тогда только могу знать то, чѣмъ *не-А не есть*, когда я знаю А.

Примитивно поставленнымъ имѣется лишь *мое я*, и одно оно поставлено абсолютнымъ образомъ. Стало быть, противоположное, поставленное абсолютно, имѣется только лишь въ томъ, что́ противопоставлено *моему я*, то-есть въ *не-моемъ я*. Противопоставленіе *моего я* и *не-моего я*, слѣдовательно, примитивно. *Моему я* противопоставлено *не-мое я*—таковъ второй принципъ всякаго знанія, принципъ абсолютный касательно формы, но, въ томъ, что́ касается содержанія,—производный (выведенный) изъ перваго принципа. Противоположное всего того, что́ принадлежитъ *моему я*, принадлежитъ необходимо *не-моему я*—потому единственно, что *мое я* и *не-мое я* суть противоположныя одно другому.

3) Третій принципъ—абсолютный въ своемъ содержаніи и производный касательно своей формы.

Принципъ этотъ выражается такъ: „*Мое я* и *не мое я* поставлены оба *моимъ я* и *въ моемъ я*—какъ взаимно ограничивающія другъ друга, такимъ образомъ, что реальность одного уничтожаетъ отчасти реальность другого“.

Мы можемъ попытаться прежде вывести это предложеніе изъ двухъ предшествующихъ; но мы не замедлимъ увидѣть, что проблема эта не можетъ быть разрѣшена иначе какъ абсолютнымъ *диктаменомъ* (dictamen, наущеніе) разума.

1) Насколько *не-мое я* поставлено, *мое я* не поставлено, потому что *не-мое я* есть противоположное *моему я*. Но *не-мое я* поставлено въ *моемъ я*, ибо вся-

кое противоположеніе предполагаетъ тождественность *моего я, моего я,* которое ставитъ и противопоставляетъ. Слѣдовательно, *мое я* не поставлено въ *моемъ я,* насколько (пока) *не-мое я* въ немъ (въ моемъ я) поставлено.

Но, съ другой стороны, *не-мое я* можетъ быть поставлено лишь только насколько (пока) *мое я* поставлено въ тождественномъ сознаніи; надлежитъ, стало быть, насколько *не-мое я* въ немъ (въ моемъ я) поставлено, чтобы и *мое я* было въ немъ (въ моемъ я) поставлено въ то же время.

Что же мы видимъ? Два эти умозаключенія, равно основанныя на второмъ принципѣ, противоположны другъ другу и взаимно одно другое уничтожаютъ. Второй принципъ, слѣдовательно, противоположенъ самому себѣ и самъ себя уничтожаетъ. Но онъ уничтожаетъ самого себя только лишь насколько (когда) *поставленное* и *противопоставленное* взаимно другъ друга уничтожаютъ, то-есть только лишь тогда, когда справедливо что „—А“ не есть=А, или—что *моему я* противопоставлено *не-мое я.* Второй принципъ, значитъ, уничтожаетъ самого себя и не уничтожаетъ самого себя.

То же самое выходитъ и относительно перваго принципа. Онъ уничтожаетъ самого себя и не уничтожаетъ самого себя; ибо если *мое я=моему я,* тогда все, что̀ поставлено въ моемъ я—поставлено. Но второй принципъ долженъ быть разомъ поставленъ и не поставленъ въ *моемъ я;* слѣдовательно, *мое я* не есть *мое я, мое я* есть *не-мое я* и *не-мое я* равно *моему я.*

2) Всѣ эти послѣдствія выведены изъ принциповъ по законамъ рефлексіи; они (послѣдствія эти) должны,

значитъ, быть вѣрны. Но, если они вѣрны, то что̀ станется тогда съ тождественностью сознанія—единственнымъ основаніемъ абсолютнаго знанія? Этимъ самымъ уже дана проблема, о разрѣшеніи которой здѣсь и идетъ дѣло: найти X, посредствомъ котораго всѣ упоминаемыя послѣдствія могли бы оказываться вѣрными, не уничтожая тождественности сознанія.

Мое я и *не-мое я* суть два продукта примитивныхъ актовъ *моего я*, и само сознаніе есть продуктъ перваго изъ всѣхъ примитивныхъ актовъ, а именно того акта, которымъ *мое я* ставитъ самого себя.

Но согласно выше выведеннымъ послѣдствіямъ, актъ, котораго *не-мое я* есть продуктъ,—актъ противопоставленія,—не возможенъ безъ отыскиваемаго нами X. Слѣдовательно, этотъ X долженъ быть самъ продуктомъ примитивнаго акта *моего я*. Имѣется, стало быть, актъ=У, продуктъ котораго будетъ=X.

Форма этого акта У опредѣляется самымъ вопросомъ. Дѣло идетъ о томъ, чтобы поставить, вмѣстѣ, въ тождественномъ сознаніи, *мое я* и *не-мое я*,—такимъ образомъ, чтобы они не уничтожали другъ друга взаимно. Но гдѣ находится сама возможность такого разрѣшенія? Какъ (какимъ образомъ) сообразить вмѣстѣ А и *не-А*, бытіе и не-бытіе, реальность и отрицаніе,—сообразить вмѣстѣ такъ, чтобы они не уничтожались взаимно?

На это имѣется только одинъ отвѣтъ: если два термина существуютъ вмѣстѣ, то они должны взаимно ограничиваться или ограничивать другъ друга взаимно. Если такой отвѣтъ вѣренъ, то актъ У будетъ *ограниченіемъ* двухъ противоположныхъ, противостоящихъ,

ограниченіемъ одного другимъ, и продуктъ его X обозначитъ эти границы.

Но въ понятіи *границъ* имѣется болѣе того, чѣмъ должно быть X: имѣется примиреніе реальности и отрицанія. Для того, чтобы найти, собственно, то неизвѣстное, которое мы разыскиваемъ, надлежитъ еще отвлечь нѣчто.

Ограничивать что либо это значитъ—уничтожать его реальность лишь отчасти. Кромѣ идеи реальности и отрицанія, въ словѣ „ограничивать“ находится, стало быть, еще и идея *раздѣлимости* (divisibilité), и она-то и есть тотъ X, котораго мы ищемъ.

Актомъ У, *мое я*, равно какъ и *не-мое я*, поставлены какъ раздѣлимыя. Актъ этотъ не можетъ слѣдовать послѣ акта противопоставленія, потому что безъ перваго—актъ противопоставленія былъ бы невозможенъ. Онъ (первый изъ упоминаемыхъ актовъ) не болѣе можетъ предшествовать акту противопоставленія; ибо первый актъ предполагаетъ уже актъ противопоставленія. Актъ У сходится, совпадаетъ, слѣдовательно, съ актомъ, чрезъ который *не-мое я* противопоставляется *моему я*, и отличается отъ послѣдняго изъ сихъ актовъ только рефлексіею. Въ одно и то же время — какъ *моему я* противопоставлено *не-мое я*, *мое я* и *не-мое я* поставлены какъ *раздѣлимыя*.

3) Этимъ разрѣшается проблема, и всѣ противоположности примиряются безъ ущерба единству сознанія. Въ самомъ дѣлѣ, теперь уже можно сказать: *мое я* не поставлено въ *моемъ я* въ томъ, что касается частей реальности, съ которыми поставлено *не-мое я*; эта часть реальности, которая приписывается *не-моему я*, уничтожается въ *моемъ я*; что же касается вто-

рого принципа, скажутъ: насколько *не-мое я* поставлено, *мое я* поставлено тоже, такъ какъ оба они поставлены раздѣлимыми.

Скажемъ болѣе: только благодаря третьему принципу, *мое я* и *не-мое я* становятся чѣмъ либо. Абсолютное *мое я* перваго принципа не имѣло аттрибута (сказуемаго); оно есть то, что́ оно есть,—вотъ и все. Теперь же, при посредствѣ понятія раздѣлимости, всякая реальность находится въ сознаніи и раздѣляется между *моимъ я* и *не-моимъ я*. *Не-мое я* есть то, чѣмъ *мое я* не есть, и обратно. Противопоставленное *моему я* абсолютному, *не-мое я* совершенно есть ничто; но, противопоставленное *моему я* ограниченному, оно (немое я) есть величина отрицательная.

Точно такимъ образомъ примиряются слѣдующія два предложенія: *мое я* не равно *моему я* и *мое я* противоположно *моему я*. Оно равно самому себѣ относительно сознанія — насколько оно (мое я) поставлено какъ нераздѣлимое, а не какъ раздѣлимое. *Мое я*, насколько *не-мое я* ему противопоставлено, само противопоставлено *моему я* абсолютному.

4) Общій результатъ трехъ первыхъ принциповъ можетъ быть формулированъ такъ: *въ моемъ я, я противопоставляю моему я раздѣлимому не-мое я раздѣлимое.*

Никакая философія не можетъ идти далѣе этого познанія; но, восходя только досюда, она становится наукою науки или знанія, и отсюда только всякая система человѣческаго ума должна имѣть возможность быть выведенною.

ВЫПИСКА ИЗЪ „ТЕОРІИ НАУКИ“ ФИХТЕ.

(Изъ Doctrine de la Science, par Fichte, trad. par P. Grimblot).

Высшая проблема, заключающая въ себѣ всѣ другія проблемы, есть слѣдующая: какъ, именно, *мое я* можетъ дѣйствовать непосредственно на *не-мое я*, или какъ *не-мое я* можетъ дѣйствовать непосредственно на *мое я*, когда они *(мое я* и *не-мое я)* оба совершенно противоположны одно другому? Вставляютъ между ними какой-либо X, на который они дѣйствуютъ оба и при пособіи котораго дѣйствуютъ, слѣдовательно, посредственно одно на другое. Но вскорѣ открывается, что тутъ, въ этомъ X, должна имѣться точка, гдѣ *мое я* и *не-мое я* встрѣчаются непосредственно. Для того, чтобы избѣжать этого, ставятъ вновь между ними новый посредствующій терминъ (terme moyen) У. Но вскорѣ опять, подобно какъ и въ X, видятъ, что въ У должна имѣться точка, гдѣ два противоположныя находятся въ непосредственномъ соприкосновеніи. Такъ продолжалось бы до безконечности, если бы абсолютный приговоръ разума,—приговоръ, котораго философъ не произноситъ, но на который только лишь указываетъ, не рѣшалъ бы, что: такъ какъ *не-мое я* не можетъ быть никакимъ образомъ соглашено съ *моимъ я*, то оно *(не-мое я)* не должно и быть *не-моимъ я*. Таковой приговоръ разрѣшилъ бы узелъ затрудненія конечно, но разрѣшилъ бы, разсѣкая его.

Можно разсматривать вещи еще и съ другой точки зрѣнія. Насколько *мое я* ограничено *не-моимъ я*, оно *(мое я)* конечно (fini); но въ самомъ себѣ, какъ поставленное своею собственною абсолютною дѣятельностью, *мое я* безконечно (infini). Надо согласить въ

немъ и то и другое: конечное и безконечное. Но такое соглашеніе въ самомъ себѣ (en soi) невозможно. Долгое время, правда, разладъ устраивается примиреніемъ: безконечное ограничиваетъ конечное. Но, наконецъ, такъ какъ искомое соглашеніе является невозможнымъ вполнѣ, то конечное должно быть отмѣнено (оно не должно быть); всѣ границы должны исчезнуть, абсолютное *мое я*, одно оно должно остаться какъ единство и всеполнота (какъ единое и все).

Когда въ сплошномъ непрерывномъ пространствѣ *A* ставятъ въ точкѣ *m* свѣтъ, а въ точкѣ *n*—темноту, то вслѣдствіе того, что между *m* и *n* не имѣется перерыва, должна находиться между этими двумя точками какая либо точка *o*, которая, въ одно и то же время, есть свѣтъ и темнота, что̀, конечно, противорѣчиво.

Поставьте между двумя терминами посредствующій терминъ (un terme moyen) сумерки. Если они (сумерки) простираются отъ *p* до *q*, то они (сумерки) граничатъ въ *p* со свѣтомъ, а въ *q* — съ темнотою. Что же вы выиграли чрезъ это? Отсрочку.... и болѣе ничего: противорѣчіе не разрѣшено удовлетворительнымъ образомъ. Сумерки суть составное, сложное, изъ темноты и свѣта. Но свѣтъ полный, сіяющій, можетъ граничить съ сумерками только лишь въ точкѣ *p*, граничить такимъ образомъ, что точка *p* есть разомъ и свѣтъ, и темнота; ибо то, что̀ различаетъ сумерки отъ свѣта, это именно то, что сумерки суть тоже темнота, — что они (сумерки) суть разомъ свѣтъ и темнота.—То же самое выйдетъ и въ точкѣ *q*.

Слѣдовательно, какъ мы видимъ, невозможно имѣть другого разрѣшенія для противорѣчія, кромѣ слѣдующаго: свѣтъ и темнота противоположны не вообще; раз-

личаютъ ихъ другъ отъ друга только различностью степеней. Темпота есть не что иное, какъ весьма малое количество свѣта. Почти то же самое выходитъ и касательно *моего я* и *не-моего я*.

III. Приложеніе къ страницѣ 219.

ЗАМѢТКА О ШЕЛЛИНГѢ.

Изъ статьи „La Métaphysique en Europe“ par Paul Janet, помѣщенной въ журналѣ „Revue de Deux Mondes“, 1877.

15-го ноября 1841 года, Шеллингъ началъ читать свои лекціи „Философіи Откровенія“ предъ многочисленнымъ собраніемъ студентовъ. Появленіе Шеллинга на такой громадной сценѣ возбуждало всеобщее любопытство. Къ сожалѣнію,—какъ говорилъ Карлъ V,—фортуна не благопріятствуетъ старикамъ. Шеллингъ испыталъ это на себѣ: онъ былъ заподозрѣнъ въ наклонности къ реакціи.

Не слѣдуетъ, однако, полагать, что высказываемые въ то время взгляды Шеллинга, взгляды изложенные въ посмертныхъ произведеніяхъ его: *Философія Миѳологіи* и *Философія Откровенія*, были тогда и для него самого совершенно новыми. Они, — какъ справедливо замѣчаетъ Эрдманъ (Erdmann),—возбудили такое сильное удивленіе только лишь потому, что послѣднія произведенія перваго періода философской дѣятельности Шеллинга были или забыты, или въ свое время недостаточно замѣчены. Давно уже чрезъ эти произведенія Шеллингъ вступилъ въ новый фазисъ философской дѣятельности, развивая то, что̀ ученики его на-

зывали *доктриною свободы (Freiheitlehre)*. Случилось ли это подъ вліяніемъ критики Фихте (отца), съ которымъ Шеллингъ входилъ въ живыя состязанія, и отъ котораго какъ-бы заимствовалъ доктрину свободы, тогда какъ Фихте какъ-бы заимствовалъ отъ него доктрину абсолютнаго, — или же, скорѣе, подъ вліяніетъ Іакова Бема (Boem), съ произведеніями котораго онъ (Шеллингъ) тогда близко познакомился? Какъ бы то ни было, но выходитъ такъ, что Шеллингъ въ различныхъ послѣднихъ сочиненіяхъ перваго періода своей философской дѣятельности уже пытался идти далѣе пантеистической системы тождества, и, въ то время, когда еще многіе умы увлекались внѣшнею заманчивостью этой системы, самъ онъ, Шеллингъ, уже давно ее покинулъ.

Въ самомъ дѣлѣ, уже въ своемъ сочиненіи о человѣческой свободѣ, онъ проповѣдывалъ: „что не имѣется другого бытія, кромѣ *хотѣнія* (le vouloir)“, что хотѣніе (le vouloir) „есть примитивное, первоначальное бытіе, *das Urseyn*“. Онъ различалъ бытіе или существо насколько оно есть „основаніе существованія“ и бытіе или существо насколько оно „существуетъ“. Онъ прилагалъ такое различеніе къ самому Богу и поддерживалъ, что въ Богѣ—то, что́ есть существованіе, „не есть Богъ“. Богъ это—„Богъ существующій“. И абсолютное, и Богъ суть—воля; но абсолютное есть воля глухая, неясная, безсознательная; Богъ же есть „слово этой воли“. Всякая личность рисуется на неясномъ, темномъ для насъ фонѣ; это справедливо и относительно Божественной личности. Богъ становится лицомъ.

Въ другомъ сочиненіи того же времени, Шеллингъ

простеръ такъ далеко доктрину Божественной личности, что уподоблялъ ее почти личности человѣческой.

Если мы желаемъ,—говоритъ онъ,—истиннаго Бога, если мы желаемъ Бога живаго и личнаго, то мы должны предположить, что жизнь Его имѣетъ величайшую аналогію съ жизнью человѣческой, и что Онъ имѣетъ все общее съ человѣкомъ, исключая зависимости. Все то, что Богъ есть, все это Онъ есть самъ по себѣ. *Богъ дѣлаетъ самъ самого себя*: вотъ почему Онъ не можетъ впачалѣ быть чѣмъ либо оконченнымъ. Какъ въ Богѣ, такъ и въ человѣкѣ имѣются принципъ неясный (темный, смутный) и принципъ сознательный; имѣется борьба между двумя этими принципами, побѣда одного принципа надъ другимъ. Второй принципъ представляетъ — божественную любовь. Побѣда любви есть — Твореніе.

Это сходство человѣка съ Богомъ,—замѣчаетъ Шеллингъ,—есть скандалъ для философовъ по профессіи. Они говорятъ: Богъ долженъ быть сверхъ-человѣченъ; но если Богъ захотѣлъ сдѣлаться человѣкомъ, если онъ захотѣлъ снизойти до насъ, то почему Онъ не воленъ былъ бы это сдѣлать?

Здѣсь ясно видны тенденціи послѣдняго фазиса философской дѣятельности Шеллинга: это есть возвратъ, —возвратъ не только къ теизму, но и къ христіанизму. Въ своемъ отвѣтѣ Якоби, онъ настаивалъ уже на идеѣ Бога, который творитъ Самого себя. Онъ (Шеллингъ) хотѣлъ того, чтобы разумѣли буквально *causa sui* Спинозы,—что значитъ признавать то, что Богъ прежде-бытнѣе Самого себя. Шеллингъ говорилъ, что Богъ разомъ (вмѣстѣ) есть „первое“ и „послѣднее“. Какъ первое — это не есть Богъ: это есть абсолютное, —

предметъ философіи природы; это есть только *Deus implicitus*, и сама Философія тождества была тоже не что иное, какъ познаніе доразумѣваемое (implicite) Бога. Только „послѣднее“ *omega*, есть Богъ въ верховнѣйшемъ смыслѣ, есть *Deus explicitus*.

Всѣ эти идеи были, какъ мы видимъ, у Шеллинга гораздо ранѣе 1841 года, такъ какъ онъ высказывалъ ихъ уже въ промежуткѣ между 1809 и 1813 годами. Но идеи эти не были замѣчены и какъ-бы потонули въ обильномъ потокѣ логическаго идеализма, котораго Гегель былъ могущественнымъ и счастливымъ представителемъ.

IV. Приложеніе къ страницѣ 255.

ПАРАБОЛА ЛЕССИНГА (1778 годъ).

Изъ исторіи Германской философіи Вильма (Histoire de la philosophie Allemande, par J. Willm, 1847).

Одинъ мудрый и могущественный государь имѣлъ въ своей столицѣ дворецъ громадныхъ размѣровъ и чудной архитектуры. Размѣры дворца были громадны потому, что государь собралъ вокругъ себя всѣхъ своихъ слугъ, всѣхъ министровъ своего правительства.

Архитектура дворца была особенная: она не согласовалась ни съ какими принятыми правилами, но тѣмъ не менѣе нравилась и была совершенно соотвѣтственною своему назначенію. Она нравилась преимущественно по чувству удивленія, которое производятъ простота и величіе, — когда онѣ кажутся скорѣе пренебрегающими роскошь и украшенія, чѣмъ ихъ

требующими. Соотвѣтственною же своему назначенію — архитектура была по прочности и удобству конструкціи.

Послѣ многихъ лѣтъ, дворецъ представлялъ такую же чистоту и цѣльность, какую имѣлъ и съ самаго начала.

Полный порядка и свѣта внутри, онъ не совсѣмъ легко былъ понимаемъ снаружи. Мнимые знатоки преимущественно были недовольны внѣшностью дворца, которая представляла мало симметріи въ расположеніи оконъ — рѣдко разставленныхъ, большихъ и маленькихъ, круглыхъ и квадратныхъ,—и множествомъ дверей всякой формы и всякихъ размѣровъ.

Не могли понять—какимъ образомъ такое малое число оконъ могло давать достаточно свѣта для столькихъ комнатъ, — не могли понять этого, потому что большая часть зрителей не замѣчала, что свѣтъ, главнѣйшимъ образомъ, входитъ во дворецъ сверху.

Не могли сообразить также — для чего имѣлось столько входовъ, тогда какъ устройство по одному большому входу, по одному порталу, для каждаго фаса, было бы гораздо сообразнѣе; но большая часть зрителей не видѣла, что, чрезъ множество маленькихъ дверей, всѣ приглашенные во дворецъ могли входить въ него самымъ вѣрнымъ и кратчимъ путемъ.

Отъ этого между мнимыми знатоками происходили безконечные споры, и спорамъ этимъ, съ наибольшею горячностью, предавались тѣ, которые имѣли менѣе случаевъ видѣть внутренность дворца.

Обстоятельство, которое по первому взгляду должно было представить средство къ прекращенію всѣхъ препирательствъ, было, напротивъ, именно тѣмъ, что усложняло все болѣе и болѣе эти препирательства

и дѣлало ихъ нескончаемыми. Вообразили себѣ, что обладаютъ множествомъ настоящихъ старинныхъ плановъ сооруженія, плановъ, которые,—какъ говорили,—остались отъ первыхъ архитекторовъ дворца. На этихъ старыхъ рисункахъ находилось много отмѣтокъ—словами и знаками, которые почти невозможно было разобрать.

Каждый истолковывалъ эти отмѣтки на свой ладъ, и составлялъ себѣ со старыхъ рисунковъ планъ, которому не только-что довѣрялъ самъ, но приглашалъ и даже заставлялъ вѣрить въ него и другихъ.

Только немногіе отказывались отъ этого, говоря: что намъ за дѣло до вашихъ истолкованій? мы къ нимъ совершенно индифферентны. Намъ вполнѣ достаточно того, что въ каждую минуту мы можемъ убѣдиться на фактѣ, что самая высочайшая мудрость, что самая безконечная благость обитаетъ въ этомъ дворцѣ, и что изъ него непрестанно распространяются, во всемъ государствѣ, принципы порядка и благоденствія.

Но приходилось иногда худо этимъ немногимъ оппозантамъ. Если они имѣли смѣлость разбирать поближе тотъ или другой планъ, то ихъ называли мятежниками и зажигателями. Но они не обращали вниманія на эти оскорбленія, и поэтому заслуживали быть причисленными къ тѣмъ, которые внутри дворца трудились для блага государства, и не имѣли времени вмѣшиваться въ ссоры, не представлявшія для нихъ никакого повода.

Въ то время, когда казалось, что споры относительно подлинности плановъ хотя и не были окончены совершенно, но нѣсколько пріутихли,—случи-

лось, что, посреди ночи, сторожа дворца начали кричать: огонь! огонь! пожаръ во дворцѣ!

Проснувшись отъ этихъ зловѣщихъ криковъ, каждый сталъ торопиться—не бѣжать ко дворцу, а—спасать то, что̀ считалъ у себя наиболѣе драгоцѣннымъ,—то-есть свой собственный планъ великолѣпнаго зданія. Такимъ образомъ, каждый бѣжалъ по улицамъ съ своимъ планомъ въ рукѣ, показывая другимъ въ какомъ именно мѣстѣ, по его чертежу, горѣлъ дворецъ. Огонь здѣсь!—говорилъ одинъ;—огонь-тамъ!—кричалъ другой: сюда всего важнѣе направить спасительныя средства!

Посреди этихъ противорѣчащихъ и оглушительныхъ криковъ, дворецъ, конечно, сдѣлался бы жертвою пламени, если бы въ немъ въ самомъ дѣлѣ былъ пожаръ. По счастію, то, что̀ сторожа приняли за пожаръ, было не что другое, какъ сѣверное сіяніе.

V. Приложеніе къ страницѣ 276.

О ДЖІОРДАНО БРУНО.

Якоби, изучающій Бруно.

Якоби былъ далекъ отъ того, чтобы провозглашать себя привилегированнымъ хранителемъ абсолютной истины. Видя, что и другія системы распространяются съ такимъ же успѣхомъ, съ какимъ дѣлалась извѣстною и его система, онъ думалъ, что тѣ, которые не отправляются, подобно ему, отъ *моего я* человѣческаго и не опираются предпочтительно на несомнѣнности

сознанія, должны необходимо отправляться, подобно Бруно, отъ безконечнаго цѣлаго или отъ неизмѣримости той вселенной, которая обнимаетъ Бога, человѣчество, все—что *есть*.

Многія обстоятельства къ тому же вызвали вниманіе Якоби на философію Бруно, на философію столь противоположную его ученію.

Мы видѣли уже въ началѣ изложенія философіи Якоби, что, при разговорѣ его съ Лессингомъ, онъ просилъ у послѣдняго оружія противъ пантеизма. Лессингъ отвѣтилъ ему словами: „*Все есть единое* (Ἓν καὶ πᾶν)“. Послѣ этого свиданія съ Лессингомъ, Якоби съ бо́льшимъ вниманіемъ перечиталъ Спинозу, и уваженіе его къ голландскому философу превратилось въ живую симпатію, когда онъ прочелъ у Спинозы слѣдующее мѣсто:

„*Eh! proh dolor!*... Увы! дѣло дошло уже до того, что тѣ люди, которые осмѣливаются говорить открыто, что не имѣютъ никакой *идеи* о Богѣ и познаютъ Его только лишь по сотвореннымъ вещамъ (причины коихъ имъ неизвѣстны),—что тѣ именно люди не краснѣютъ обвинять философовъ въ атеизмѣ“.

Вотъ, по прочтеніи этого-то именно мѣста, Якоби произнесъ, обращаясь къ тѣни Спинозы, тѣ слова, о которыхъ мы упоминаемъ въ нашемъ изложеніи философіи Якоби.

„*Eh! proh dolor!*... Будь благословенъ, великій и святый Бенуа (Baruc)! Ты могъ, размышляя о свойствахъ высшаго Существа, заблуждаться въ словахъ; но божественная истина жила въ твоей душѣ, любовь къ Богу составляла всю твою жизнь“.

Якоби не ограничился изученіемъ *Этики* Спинозы, а захотѣлъ, сверхъ того, познакомиться съ итальян-

скимъ философомъ *Джіордано Бруно*, котораго 50 лѣтъ назадъ знаменитый Геттингенскій профессоръ и филологъ *Гейманъ* (Christophe-Auguste Heumann) назвалъ тоже святымъ. Ученіе Спинозы невольно обращало изучающаго это ученіе къ ученію Бруно.

Принимаясь охотно за трудное дѣло изученія философіи итальянскаго мыслителя, Якоби не опасался нисколько за свою личную вѣру, увѣренный въ томъ, что изученіе постороннихъ философій еще болѣе укрѣпитъ вѣру.

Онъ (Якоби) измѣрялъ степень силы жизни степенью силы сознанія и интеллигентности, и, впослѣдствіи, долженъ былъ провозгласить Божество — какъ личность самую полную и совершенную и какъ разумъ самый высшій.

Изъ произведеній Бруно германскій философъ предпочелъ сочиненіе, озаглавленное: *Della Causa, del Principio et Uno* (*О Причинѣ, Началѣ (основаніи) и Единствѣ*). Темноты и неясности, которыя, какъ говорятъ, дѣлаютъ это сочиненіе непонятнымъ,—Якоби ихъ не замѣчаетъ; онъ даже отрицаетъ присутствіе темноты. Дабы поставить менѣе его отважныхъ мыслителей въ положеніе или въ возможность уразумѣть концепціи, считаемыя ими непроницаемыми, Якоби составилъ и издалъ превосходное краткое изложеніе упоминаемаго сочиненія.

„Цѣль,—говоритъ Якоби,—которую я имѣлъ при составленіи этихъ извлеченій,—это именно выказать сходство между ученіями Бруно и Спинозы, сблизить эти ученія и, такимъ образомъ, составить сокращенное изложеніе Унитарной Философіи (Философіи Единства), —философіи, девизомъ которой служитъ: Ἓν καὶ πᾶν.

Бруно питался мыслями древности и усвоилъ себѣ ихъ сущность; но несмотря на то, что онъ проникался духомъ древнихъ философовъ, онъ все-таки остался самимъ собою, что замѣчается вездѣ въ его произведеніяхъ. Бруно различаетъ, анализируетъ понятія съ глубиною не уступающей силѣ, съ которою онъ ихъ резюмируетъ. Не легко отчетливѣе и шире его набрасывать эскизы своихъ мыслей...“

Но не легко было бы также удобопонятнѣе Якоби передать сложныя умозаключенія, которыми книга *Della Causa* преисполнена.

Якоби не отступилъ предъ предстоящими ему трудностями, несмотря на то, что ему вѣроятно извѣстно было мнѣніе Тирабосхи (Tiraboschi) относительно философіи Бруно. „Я сомнѣваюсь въ томъ, — сказалъ Тирабосхи,—чтобы даже и самый тонкій геній могъ разобрать эту систему (систему Бруно); сомнѣваюсь и въ томъ, чтобы самый терпѣливѣйшій изъ людей могъ прочитать ее вполнѣ“.

Якоби принялъ вызовъ.

Замѣтка составителя книги.

Изъ того, что я узналъ о Бруно и объ его философіи, я пришелъ къ убѣжденію, что онъ принадлежалъ къ числу тѣхъ безсмертныхъ дѣятелей, какими были Спиноза, Кантъ, Фихте и Якоби. Поэтому и пользуюсь случаемъ, могу даже сказать—считаю обязанностью воспользоваться случаемъ, чтобы дать краткія свѣдѣнія о жизни, личности и дѣятельности Бруно. Статью эту я составилъ переводами

изъ книги *Jordano Bruno, par Christian Bartholmess, 1847.* Изъ этой же книги я даю отрывки: изъ заключенія ея автора (Бартолмесса) о философіи Бруно; изъ сочиненія этого философа *Della Causa, del Principio et Uno* (сочиненія, котораго, какъ мы видѣли выше, Якоби составилъ изложеніе) и изъ извѣстнаго же сочиненія Бруно „*De Maximo*“.

Краткія свѣдѣнія о жизни, личности и дѣятельности Джіордано Бруно.

Джіордано Бруно родился въ *Нолѣ* (Nola),—маленькомъ городкѣ, расположенномъ въ нѣсколькихъ миляхъ отъ Неаполя. Многія обстоятельства позволяютъ съ нѣкоторою достовѣрностью полагать, что родился онъ въ 1550 году,—десять лѣтъ спустя послѣ смерти Коперника и за десять лѣтъ до рожденія Бэкона.

Разные біографы Бруно не увѣрены въ томъ, принадлежали ли его родители къ привилегированнымъ и достаточнымъ классамъ, или были простые люди изъ народа.

По свидѣтельству самого Джіордано, отецъ его Іоаннъ Бруно былъ человѣкъ умный, человѣкъ съ здравымъ смысломъ. Но на глазахъ ли отца былъ воспитанъ будущій философъ, провелъ ли онъ свое дѣтство въ отчемъ домѣ,—въ домѣ при подошвѣ горы *Чикала* (Cicala), на который онъ съ любовью указываетъ,—остается неизвѣстнымъ.

О томъ, что Бруно поступилъ въ Доминиканскій орденъ и числился въ немъ, свидѣтельствуетъ, между прочими свѣдѣніями, одинъ изъ пунктовъ обвиненія, составленнаго впослѣдствіи инквизиціею противъ Бруно,—

одинъ изъ пунктовъ послужившихъ къ его осужденію.

Долго ли Бруно находился въ хорошихъ отношеніяхъ съ своимъ орденомъ—мы тоже не знаемъ. Причины разлада, однако, были высказаны самимъ Джіордано: „Занимаясь не малое время прежде литературой и поэзіей, я былъ направленъ къ занятіямъ философіею, къ свободному изслѣдованію, самими моими руководителями, моими старшими и самими моими судьями. Служители зависти и невѣжества, рабы злобы, — они имѣли притязаніе подчинить меня низкому и тупому лицемѣрію!...“

Очевидно, упорное сопротивленіе навязываемымъ ему мнѣніямъ, критическое отношеніе къ вещамъ и къ лицамъ возбудили въ тѣхъ, которые считали себя привилегированными обладателями и истолкователями истины, ненависть къ Бруно. Ратовалъ онъ, главнѣйшимъ образомъ, противъ схоластическаго направленія вообще и противъ претензіи считать Аристотеля философомъ природы. Стычки Бруно съ лицами, отъ которыхъ онъ зависѣлъ, происходили не только въ Неаполѣ, но и въ Генуѣ, Ниццѣ, Миланѣ и Венеціи.

Послѣ всего этого нельзя сомнѣваться въ томъ, что Бруно покинулъ свою родину недобровольно. Онъ уѣхалъ изъ Италіи преслѣдуемый за то, что твердо держался своихъ воззрѣній и отказаться отъ нихъ не хотѣлъ.

Въ 1580 году, тридцати лѣтъ отъ роду, онъ перебрался чрезъ Альпы и направился въ Женеву.

Высказываемыя имъ здѣсь мнѣнія противъ исключительнаго практикованія въ дѣлѣ науки Аристотелевскаго направленія и вообще господствующая въ уче-

ныхъ классахъ города Кальвинистская нетерпимость были причиною тому, что, согласно сдѣланному Бруно заявленію, онъ вскорѣ долженъ былъ оставить этотъ городъ и уѣхалъ во Францію.

Прежде, чѣмъ отправиться въ Парижъ, Бруно посѣтилъ Ліонъ и Тулузу, гдѣ тоже не сошелся съ учеными этихъ городовъ. Въ 1582 году онъ пріѣхалъ въ Парижъ.

Здѣсь, въ томъ же году, онъ получилъ отъ ректора дозволеніе публично читать философію въ Сорбоннѣ и началъ свои лекціи.

Бруно импровизировалъ съ поразительною стремительностью о какомъ бы то ни было предметѣ. Никогда не садясь, говоря такъ быстро, что перо не успѣвало слѣдовать за нимъ, диктуя такъ же безостановочно, какъ безостановочно скоро бѣжала и его мысль, увлекаемый энтузіазмомъ, свойственнымъ его годамъ и поддерживаемымъ вѣрою въ свою миссію, онъ увлекалъ, въ свою очередь, и своихъ слушателей.

Его образная, поэтическая и блестящая манера выраженія, веселое и бодрое расположеніе духа, неискусственное остроуміе рѣзко различествовали съ тяжелою и монотонною манерой другихъ профессоровъ, его коллегъ. Даже его недостатки, излишняя тонкость и напыщенность казались привлекательными и нравились слушателямъ, отвѣчавшимъ лектору громкими и восторженными рукоплесканіями.

Король Генрихъ III покровительствовалъ Бруно. По-крайней-мѣрѣ можно заключить объ этомъ потому, что Бруно въ нѣсколькихъ своихъ сочиненіяхъ отзывается о королѣ съ большою похвалою.

Бруно оставался въ Парижѣ до 1583 года, и, въ

продолженіи этого перваго своего пребыванія въ столицѣ Франціи, ограничивался старательнымъ изложеніемъ и даже, въ нѣкоторомъ родѣ, какъ-бы проповѣдываніемъ *Великой Науки (Ars magna)* или *Великаго Искусства* Раймунда *Лулла* *).

*) *Раймундъ Луллъ* (Lulle), одинъ изъ знаменитыхъ схоластиковъ. Отличался довольно значительною ученостью для того времени, самымъ мечтательнымъ и эксцентрическимъ настроеніемъ духа и миссіонерскою дѣятельностью. Родился около 1235 года на островѣ Маіоркѣ, умеръ восьмидесяти лѣтъ отъ роду, въ 1315 году, въ Бужіи. Тѣло его было встрѣчено въ Пальмѣ съ величайшими почестями. Изъ уваженія къ его самоотверженной дѣятельности, соотечественники причислили его къ лику святыхъ,—что потомъ было утверждено папою въ 1419 году.

Луллъ вооружался противъ утверждавшихъ то, что истины вѣры не могутъ быть предметомъ доказательствъ. Онъ думаетъ, что все въ области вѣры можно доказывать силлогистически, т.-е. что истина и признаніе истины утверждаются только путемъ силлогистическаго доказыванія.

Главнымъ предметомъ его умственныхъ занятій былъ методъ, которому онъ, какъ своему изобрѣтенію, придавалъ особенное значеніе. Луллъ разсматриваетъ его въ различныхъ трактатахъ, какъ-то: *Ars generalis*, *Ars magna*, *Ars cabbalistica*, *Ars brevis*, *Ars inventiva* и *Ars demonstrativa*. Но методъ Лулла не имѣетъ ничего сходнаго съ методомъ, понимаемымъ въ научномъ смыслѣ слова—какъ совокупностью извѣстныхъ пріемовъ, которые необходимо соблюдать при изслѣдованіи истины: это—родъ механическаго снаряда, употребляемаго счетчиками для нѣкоторыхъ ариѳметическихъ вычисленій и очень похожаго, по своему механическому характеру, на такъ называемые въ схоластическихъ риторикахъ источники изобрѣтенія (inventions); даже самая цѣль его (снаряда) скорѣе въ томъ состоитъ, чтобы доставить возможность каждому говорить о чемъ угодно, сколько угодно и устранить развитіе способности самостоятельнаго изслѣдованія. Достаточно замѣтить, что Лулловскій методъ состоитъ изъ нѣсколькихъ снарядовъ, а каждый снарядъ содержитъ нѣсколько концентрическихъ круглыхъ пластинокъ. На краяхъ однѣхъ пластинокъ пишутся главные субъекты (9), на концахъ другихъ пишутся предикаты (сказуемыя); далѣе пишутся различныя отношенія, въ какихъ могутъ быть понятія этихъ субъектовъ и предикатовъ и т. д. Двигая одну круглую пластинку въ другой, остающейся неподвижною, мы проводимъ всевозможныя сочетанія между субъектами и предикатами и избираемъ правильнѣйшее.

Подобнымъ образомъ устроены и другіе снаряды метода Лулла (Чертежъ этихъ концентрическихъ круговъ можно найти въ Исторіи Философіи Рикснера).

Изъ Философскаго Лексикона С. Гогоцкаго.

Въ 1583 году Бруно отправился въ Лондонъ. Можно предполагать, что онъ имѣлъ порученіе къ французскому посланнику въ Лондонѣ — *Мовиссьеру* (Michel de Castelnau, seigneur de Mauvissière), переводчику Рамуса, автору извѣстныхъ и весьма интересныхъ мемуаровъ. Нѣтъ сомнѣнія, по-крайней-мѣрѣ, въ томъ, что Бруно остановился, по пріѣздѣ въ Лондонъ, у посланника, жилъ у него и находился какъ съ нимъ, такъ и съ семьею его въ наилучшихъ отношеніяхъ. Мовисьера онъ горячо любилъ.

Въ Лондонѣ Бруно сошелся еще съ *Филиппомъ Сиднеемъ* (Philippe Sidney), — однимъ изъ лучшихъ и просвѣщеннѣйшихъ людей Англіи того времени, любимымъ и уважаемымъ королевою Елисаветою.

Бруно чувствовалъ къ Сиднею самую нѣжную привязанность, и привязанность эта поддерживалась какъ сходствомъ характеровъ, такъ и возрастомъ, сблизившими этихъ честныхъ людей. Бруно посѣщалъ Сиднея почти ежедневно, а потому можно предполагать, что, благодаря послѣднему, итальянскій философъ какъ-бы пользовался покровительствомъ королевы Елисаветы. Впослѣдствіи онъ отзывался о ней самымъ восторженнымъ образомъ.

Вскорѣ по пріѣздѣ въ Лондонъ, Бруно имѣлъ случай участвовать въ университетскомъ празднествѣ, устроенномъ въ Оксфордѣ, въ честь ученаго польскаго аристократа Ласко (Comte-palatin de Sirad, Albert de Lasco), дяди польскаго короля.

На этомъ ученомъ торжествѣ поднято было много вопросовъ, и нашъ философъ принялъ участіе въ диспутахъ.

Онъ говорилъ о суточномъ и о годичномъ движе-

ніи солнца, о неизмѣримости вселенной, о безчисленномъ количествѣ міровъ. „Земля неподвижна, міръ конеченъ и подвиженъ“, говорилъ университетъ съ Аристотелемъ и Птоломеемъ; „Земля вращается, а міръ безконеченъ“, утверждалъ Бруно.

Споръ возгорѣлся страшный. Противники Бруно выходили изъ себя; не будучи въ состояніи опровергнуть его, они раздражились до грубости и предлагали ему лучше отправиться въ домъ умалишенныхъ.

Но въ то же время, однако, Бруно испросилъ у Оксфордскаго сената дозволеніе преподавать. Позволеніе было дано ему, и онъ выбралъ для чтенія два весьма различные предмета: одинъ изъ физики или космографіи; другой изъ психологіи и метафизики взятыхъ вмѣстѣ. По сему послѣднему предмету вопросъ о безсмертіи души имѣлъ привилегію привлекать вниманіе школъ, въ особенности тогда, когда профессоръ являлся изъ Италіи, гдѣ Помпонасъ (Petrus Pomponatius Pomponazi) пытался обновить эту вѣчную и таинственную проблему. Утомленные космологическою спекулаціею, умы испытывали вездѣ потребность ознакомиться ближе съ истиннымъ знаніемъ и съ первою несомнѣнностью для человѣка—съ самимъ человѣкомъ, а въ этомъ существѣ—съ тѣмъ, что составляетъ его настоящее значеніе и послѣднюю надежду—съ душою, съ неуничтожаемостью или вѣчнымъ существованіемъ человѣческаго духа.

Какое рѣшеніе выразилъ Бруно своимъ Оксфордскимъ слушателямъ? Онъ не ограничился, какъ другіе, изслѣдованіемъ того: преподавалъ или не преподавалъ Аристотель нематеріальность (невещественность), неуничтожаемость души; исповѣдывалъ ли онъ

(Аристотель) безсмертіе индивидуальное или безсмертіе лишенное самосознанія, воспоминанія, личности. Нѣтъ, Бруно описалъ, съ жаромъ живаго и вдохновеннаго воззрѣнія, непреложность, неизмѣняемость сущности (субстанціи) мыслящей и желающей въ насъ,—этого абсолютно простого единства,—единства всегда тождественнаго, которое составляетъ основу нашего бытія. Подобно настоящему Новоплатонику, онъ нисколько не колебался сказать, что земная жизнь есть не болѣе, какъ нѣчто въ родѣ смерти или агоніи, и что умереть, значитъ подняться къ жизни настоящей, истинной. Впрочемъ,—прибавилъ онъ,—понимаемо это не многими.

Онъ (Бруно) точно такъ, какъ Кардань и Кампанелла, видѣлъ въ ощущаемой нами потребности — соединиться съ Богомъ—вѣрный залогъ будущей жизни.

Но не это возбуждало неудовольствіе Оксфордскихъ ученыхъ противъ итальянскаго профессора. Настоящимъ мотивомъ неудовольствія была теорія земли. Война между Птоломеистами и сторонниками Коперника, между Аристотеліанцами и Пиѳагорейцами,—вотъ что было причиною паденія философа Нолы въ Англіи. Этому, конечно, содѣйствовали, кромѣ того, и пренебреженіе къ философскимъ наукамъ, и рутинный взглядъ на пути къ знанію, практиковавшійся какъ въ средѣ ученыхъ, такъ и между учениками; и, наконецъ, вообще господствующее въ Англіи матеріальное направленіе, проявляющееся и въ жизни, и въ наукѣ. Профессора занимались болѣе словами, чѣмъ самою *сутью* дѣла, и предавались болѣе искусству по-Цицероновски декламировать, чѣмъ трудами философскихъ изслѣдованій.

Очень вѣроятно, что Бруно былъ знакомъ съ Бэкономъ, которому въ 1583 году было не болѣе 23 лѣтъ. Но извѣстно, что послѣдній уже шестнадцати лѣтъ отъ роду начерталъ новую систему, долженствовавшую замѣнить перипатетизмъ, а немного позднѣе, послѣ своего путешествія во Францію, написалъ „*Взглядъ на состояніе Европы*“. По возвращеніи въ Лондонъ, въ 1580 году, Бэконъ жилъ, въ описываемое нами время, скорѣе жизнью придворнаго, нежели жизнью философа, хотя королева съ упрекомъ называла его *философомъ*, то-есть человѣкомъ съ умомъ, наполненнымъ химерами и очень мало посвященнымъ въ подробности великобританскихъ законовъ и обычаевъ. Пренебреженіе, которое Елисавета оказывала къ философіи Бэкона, самъ онъ, въ свою очередь, вымѣщалъ презрѣніемъ къ другимъ мыслителямъ, и, безъ сомнѣнія,—и къ Бруно.

Несогласіе между англійскимъ натуралистомъ и итальянскимъ метафизикомъ все вполнѣ характеризуется двумя слѣдующими фразами: „Надо, чтобы философы имѣли крылья“, говорилъ Бруно; „Не крылья, а свинцовыя подошвы слѣдуетъ привязывать къ человѣческой интеллигентности“, возражалъ Бэконъ.

Эти крылья казались Бэкону не болѣе какъ крыльями Икара, крыльями тающими при свѣтѣ реальности, и потому онъ (Бэконъ) предпочиталъ костыли.

Но не странно ли то, что идеалистъ Бруно поддерживалъ ученіе Коперника, тогда какъ сенсуалистъ Бэконъ противъ ученія этого ратовалъ? Предполагали, что Бэконъ не соглашался съ мыслью о движеніи земного шара именно потому, что оно было проповѣдуемо идеалистомъ.

Бруно возвратился въ Парижъ въ 1585 году. Во время этого послѣдняго своего пребыванія въ столицѣ Франціи (отъ 1585 до 1586 года) Бруно отважился на торжественномъ диспутѣ доказывать необходимость отмѣнить преподаваніе физики Аристотеля.

Въ 1586 году онъ испросилъ у ректора университета разрѣшеніе—устроить публичный диспутъ, гдѣ должны были обсуждаться, или, говоря точнѣе, опровергаться принципы или начала физики Аристотеля.

Нападать долженъ былъ не Бруно, а одинъ изъ самыхъ горячихъ его приверженцевъ *Жанъ-Геннекенъ* (Jean Hennequin); предсѣдательствовать же на диспутѣ долженъ былъ самъ Бруно. Университетъ согласился на предложеніе Бруно, и ученое торжество продолжалось три дня во время Пятидесятницы 1586 года.

Съ большимъ искусствомъ Бруно поддерживалъ, что Аристотель и истина могутъ быть совершенно различными вещами.

«Истина,—говорилъ онъ,—можетъ быть скорѣе новá, чѣмъ стара. Если она новá, то университетъ, который такъ любитъ истинное, долженъ желать ее познать; если же она стара, то никакое покушеніе не можетъ ее поколебать; самое грубое нападеніе послужитъ только къ ея подтвержденію. Во всякомъ случаѣ надо дозволить высказывать ее въ философіи совершенно откровенно....»

«Если господа перипатетисты, вводимые въ заблужденіе своею привычкою вполнѣ ввѣряться одному человѣку, признали бы эти замѣчанія враждебными и дерзкими», то Бруно обращается къ потомству и увѣренъ, что оно приметъ нѣкоторыя изъ его чувствованій и подтвердить ихъ.

Между своими противниками и самимъ собою, между Аристотелемъ съ одной стороны и Платономъ, Парменидомъ и Пиѳагоромъ съ другой стороны, — кого именно Бруно ставитъ судьею и посредникомъ? Такимъ судьею и посредникомъ онъ ставитъ очевидность, свѣтлое и ясное воспріятіе того, что̀ проявляется само собою, — разумъ. Во имя свѣта очевидности приглашаетъ онъ своихъ оппонентовъ — начать съ того, чтобы сомнѣваться. «Будемъ сомнѣваться всякій разъ до тѣхъ поръ, пока время не рѣшитъ еще между двумя противоположными чувствами, пока мы не ознакомились лучше съ дѣломъ, и до тѣхъ поръ, наконецъ, пока не узнаемъ все; будемъ сомнѣваться для того, чтобы быть въ силахъ дорости до того, чтобы съумѣть защищать наше дѣло съ откровенностью и искренностью.» Сама очевидность требуетъ, чтобы въ томъ, что̀ касается сужденія толпы, — мы обращались къ внутреннему свѣту науки и совѣсти, чтобы регулировались мы по своей собственной мысли, по своему индивидуальному размышленію, по сенсу болѣе вѣрному, по сенсу естественному и человѣческому, который не можетъ быть не признанъ правдивымъ голосомъ Бога. Когда обладаешь очевидностью, — къ чему тогда повторять то, что̀ говорятъ всѣ? Будемъ созерцать истину со всѣхъ ея сторонъ; будемъ розыскивать ее съ самымъ тщательнымъ стараніемъ.

Не будемъ бояться плыть противъ теченія; желать мыслить такъ, какъ мыслитъ толпа, потому что она есть большинство, — это признакъ жалкой души. Гораздо благороднѣе и честнѣе пріобрѣсти славу безъ владычества, чѣмъ пріобрѣсти владычество при помощи тупой толпы.

Лучше стоять одному и получать мирныя рукоплесканія музъ, чѣмъ торжествовать при хвалебныхъ крикахъ миріадовъ слѣпыхъ, служащихъ невѣжеству. Никогда собранные вмѣстѣ голоса всѣхъ глупцовъ вселенной не сравняются съ изолированнымъ, уединеннымъ мнѣніемъ мудраго. Мудрый не долженъ надѣяться побѣдить съ разу. Тѣ, которые отваживаются входить въ преткновеніе съ софистами и вступаютъ въ публичное состязаніе болѣе для того, чтобы розыскивать истину или провозгласить ее, чѣмъ для того, чтобы одержать побѣду, — должны удовольствоваться тѣмъ, чтобы бросить нѣсколько сѣмянъ съ надеждою на то, что со временемъ они дадутъ богатую жатву. Природа — не дѣйствуетъ-ли она точно такъ? Она не производитъ жатву съ разу, а распредѣляетъ всякую вещь сообразно опредѣленному теченію временъ года. — Исторія — не слѣдуетъ-ли и она тоже такому же ходу? Аристотель — не былъ ли онъ предшествуемъ Платономъ? Да и самъ Аристотель, — если бы онъ присутствовалъ между нами, — не посовѣтовалъ-ли бы онъ намъ подражать природѣ? Будемъ поступать по примѣру его, Аристотеля; онъ, по собственному побужденію своему, отдѣлился отъ философовъ, своихъ предшественниковъ, отцовъ и учителей. Что касается насъ именно, то мы, по такому же праву, удаляемся отъ семьи аристотелей, и, по примѣру самого Аристотеля, уходимъ въ уединеніе, недоступное философничающей толпѣ. Будемъ же слѣдовать совѣтамъ такого вождя и не забудемъ того, что никто не можетъ имѣть притязаніе на всевѣдѣніе, и что никто не въ состояніи избѣжать заблужденій....

Названіе новатора, которое даютъ намъ, не имѣетъ ничего позорнаго. Нѣтъ такого стараго мнѣнія, кото-

рое не было когда-то новымъ. Если годы могутъ быть ручательствомъ истины, то нашъ вѣкъ, и то, что онъ породилъ, заслуживаетъ болѣе довѣрія, чѣмъ вѣкъ Аристотеля, ибо міръ сдѣлался старѣе на 20 вѣковъ...»

Каковъ былъ исходъ ученаго диспута, продолжавшагося три дня сряду по тремъ аналогичнымъ проблеммамъ — природы, вселенной и міра; какимъ образомъ взглянули слушатели на ученіе о движеніи земли и о безчисленномъ количествѣ міровъ—это такіе вопросы, о которыхъ исторіи университета умалчиваютъ. Только Бруно говорилъ впослѣдствіи, въ Виттембергѣ, что возраженія его были такъ же дурно приняты въ Парижѣ, какъ и въ Оксфордѣ. Извѣстно то, что вскорѣ послѣ упоминаемаго состязанія Бруно объявилъ Филезаку (Filesac), ректору университета, что имѣетъ намѣреніе посѣтить другіе университеты.

Первый университетъ, который былъ посѣщенъ Бруно по выѣздѣ его изъ Франціи, былъ университетъ въ *Марбургѣ* (Гессенъ). Лѣтописи этого университета сохраняютъ воспоминаніе о кратковременномъ въ немъ пребываніи Бруно, который 26 іюля 1586 года былъ зачисленъ въ университетъ въ качествѣ доктора Теологіи изъ Рима. Естественно, что онъ просилъ дозволенія читать философію; но въ этомъ ему было отказано. Въ вышеупоминаемыхъ лѣтописяхъ говорится, что философъ нашъ, вслѣдствіе этого, пришелъ въ сильное негодованіе, просилъ исключить его изъ списка профессоровъ и оставилъ Марбургъ.

Изъ Марбурга Бруно отправился въ Виттембергъ. Тутъ онъ былъ принятъ хорошо.

Тѣ достоинства, которыя Бруно признаетъ за Виттембергскимъ университетомъ, а именно нѣкоторую

свободу въ выраженіи мнѣній и любовь къ наукамъ, надо приписать вліянію Меланхтона.

«Виттембергъ,— восклицаетъ Бруно: — это Аѳины Германіи.. Толпа иностранцевъ жадно стремится посѣщать этотъ храмъ мудрости, этотъ палладіумъ наукъ.... Теперь уже не Германію, а скорѣе Италію надо будетъ считать варварскою страною....

«Вы не разспрашивали меня, — говоритъ Бруно обращаясь къ академіи (университету), — о моей вѣрѣ, которую не одобряете, а приняли только въ соображеніе мое расположеніе къ добру и миру, къ филантропіи и философіи.... Вы позволили мнѣ быть просто другомъ мудрости, поклонникомъ музъ; вы не запретили мнѣ излагать свободно мнѣнія противоположныя принятымъ у васъ доктринамъ.... Хотя у васъ философія не представляетъ—ни цѣли, ни средства; хотя скромное, чистое, примитивное благочестіе ваше побуждаетъ васъ предпочитать старинную физику и прежнюю математику,—вы тѣмъ не менѣе допустили меня преподавать систему новую.... Вы не вознегодовали, а держали себя какъ люди мудрые, вели себя учтиво и гуманно съ искреннимъ желаніемъ одолжить и услужить.... Далекіе отъ того, чтобы стѣснять свободу мысли и помрачить заслуженную вами репутацію радушнаго гостепріимства, — вы обращались съ странникомъ, съ иностранцемъ, съ изгнанникомъ какъ съ другомъ и согражданиномъ.... Вы осыпали его почестями и благорасположеніемъ; вы стремились слушать его всѣ: молодые и старые, просвѣщенная и любезная юность, степенные и благоразумные сенаторы, знаменитые ученые и доктора разныхъ наукъ....»

Виттембергская и Парижская академіи были, по

мнѣнію Бруно, самыми либеральными академіями Европы того времени. Вспоминая о великихъ ученыхъ Германіи: Альбертѣ Великомъ, кардиналѣ Куза, Коперникѣ, Парацельзѣ, Бруно говоритъ, что Германіи нѣчего завидовать ученымъ древности.

«Мудрость разбила шатры подъ вашимъ небомъ.... И, конечно, я не забуду никогда ни этихъ деревъ, которые такъ часто покоили меня подъ своею тѣнью,— ни этихъ свѣтлыхъ источниковъ, на берегахъ которыхъ я такъ часто вдыхалъ въ себя свѣжій и свободный воздухъ....»

Обращаясь къ Лютеру, Бруно говоритъ: «Ты видѣлъ свѣтъ, Лютеръ, ты созерцалъ его; ты слышалъ голосъ Бога, зовущій тебя; ты повиновался ему и тотчасъ же бросился, безоружный и слабый, на встрѣчу страшному и сильному врагу. Ты боролся съ нимъ своимъ словомъ, боролся и побѣдилъ, и покрытый славными трофеями отошелъ въ небо.»

Вотъ эти-то, именно, слова были причиною слуха, что Бруно торжественно перешелъ въ лютеранство, въ Виттембергѣ. Но ничего не доказываетъ справедливость слуха. По тому же поводу въ XVII вѣкѣ распространили слухъ, сдѣлавшій Бруно страшнымъ и ненавистнымъ въ глазахъ многихъ людей,—слухъ о томъ, что Джіордано Бруно продалъ душу свою сатанѣ и служилъ образцомъ собрату Мефистофеля Фаусту.

Бруно ограничивался въ столицѣ лютеранизма, Виттембергѣ, изложеніемъ своихъ принциповъ краснорѣчія и діалектики. Въ діалектикѣ онъ продолжалъ проповѣдывать Луллизмъ,—эту, по мнѣнію его, удивительную методу, чудно приспособленную для

изобрѣтенія, для расположенія идей, для описанія и для аргументаціи. Въ Виттембергѣ же онъ напечаталъ свои статьи (Articles), касающіяся парижской полемики его противъ физики Аристотеля и Птоломея. Но изданіе это было не единичнымъ фактомъ: оно сопровождалось ежедневными нападеніями на противниковъ Коперника.

Изъ Виттемберга Бруно отправился въ Прагу, гдѣ находился католическій университетъ. Тамъ Бруно представилъ императору Рудольфу свои *Тезы*, направленныя противъ математиковъ той эпохи. Но кажется *Тезы* новатора не были приняты благосклонно. Бруно оставался въ Прагѣ весьма короткое время. Позднѣе Кеплеръ вспоминалъ его здѣсь (1610 г.), и имя Бруно можетъ быть доходило и до Декарта тогда, когда французскій философъ служилъ въ арміи, осаждавшей Прагу.

Оставивъ Прагу, Бруно, неизвѣстно по чьей рекомендаціи, является при Брауншвейгскомъ дворѣ, и въ Гельмштедтскомъ (Helmstaedt) университетѣ. Здѣсь ему было поручено царствующимъ герцогомъ Брауншвейгъ-Вольфенбютельскимъ, Юліемъ, окончательное образованіе сына его, наслѣднаго принца Гейнриха-Юлія.

Гельмштедтскій университетъ въ то время (1589 г.), благодаря царствующему герцогу, былъ одинъ изъ такихъ университетовъ (если не единственный университетъ), гдѣ практиковалась разумная терпимость.

Въ немъ было тогда, въ 1589 году, пятьдесятъ профессоровъ и до пяти тысячъ студентовъ.

«Не случай, а Провидѣніе привело меня сюда», говорилъ Бруно.

Но едва онъ вступилъ въ свою должность, какъ

царствующій герцогъ Юлій скончался. Юліанская академія (Гельмштедтскій университетъ) поручилъ, вмѣстѣ съ другими, и итальянскому философу—произнесеніе похвальнаго слова почившему.

Ораторъ высказалъ, въ выраженіяхъ полныхъ истинной скорби, свою благодарность къ покойному, и, соболѣзнуя вмѣстѣ со всѣмъ университетомъ о тяжкой потерѣ, между прочимъ, обращаясь къ своей личности, сказалъ: «Не забудь, итальянецъ, что тебя отторгли отъ твоего отечества, отъ твоихъ друзей и занятій; помни, что тебя изгнали за то, что ты любилъ истину, а въ здѣшнихъ мѣстахъ на тебя смотрятъ какъ на гражданина. Тамъ ты былъ предоставленъ зубамъ римскаго волка, а здѣсь пользуешься полною свободой. Тамъ ты былъ принуждаемъ подчиняться предразсудкамъ и нелѣпостямъ, а здѣсь довольствуются тѣмъ, что приглашаютъ тебя слѣдовать исповѣданію истинно преобразованному. Тамъ ты былъ какъ-бы мертвъ чрезъ насиліе многихъ тирановъ; здѣсь же ты живешь подъ режимомъ кроткой справедливости лучшаго изъ государей,— живешь осыпаемый благодѣяніями и почестями.... Ему, ему, твоему истинному настоящему государю, твоему покровителю и благодѣтелю обязанъ ты всѣмъ, что̀ вызываетъ благодарность....»

Когда Гейнрихъ-Юлій вынужденъ былъ оставить занятія науками для общественныхъ дѣлъ,— дѣятельность Бруно ограничилась уже только преподаваніемъ философіи въ Гельмштедтскомъ университетѣ.

Три мѣсяца спустя, главнымъ духовнымъ лицомъ въ Гельмштедтѣ онъ былъ отлученъ отъ церкви. Бруно протестовалъ противъ оказанной ему неспра-

ведливости въ письмѣ (отъ 6 октября 1589 года) къ проректору университета,—въ письмѣ сохранившемся въ архивахъ этого заведенія,—и успѣлъ оправдаться. Разумѣется, такому исходу немало содѣйствовала просвѣщенная благосклонность молодого герцога. Годъ спустя послѣ этого случая, Бруно все еще находился въ числѣ профессоровъ въ Гельмштедтѣ.

Но и по отъѣздѣ изъ Гельмштедта Бруно навсегда сохранилъ дружбу Гейнриха-Юлія: посвященія герцогу нѣкоторыхъ сочиненій философа во время пребыванія послѣдняго во Франкфуртѣ, поздравленія и пожеланія, писанныя и посланныя философомъ къ своему бывшему ученику по поводу свадьбы послѣдняго, дѣлаютъ фактъ этотъ несомнѣннымъ.

Въ концѣ 1590 года мы видимъ Бруно во Франкфуртѣ. Въ городѣ этомъ тогда проживала фамилія *Вехель* (Wechel),—фамилія уважаемая и почитаемая за свою любовь къ просвѣщенію. Вехели не только способствовали изданію многихъ ученыхъ трудовъ, но оказывали, сверхъ того, радушнѣйшее гостепріимство ученымъ и литераторамъ, оказывали его даже самимъ ихъ личностямъ, давая имъ пріютъ подъ своею кровлею. Фамилія эта была въ хорошихъ отношеніяхъ съ Филиппомъ Сиднеемъ, лондонскимъ другомъ Бруно, а потому нисколько неудивительно, что послѣдній помѣстился у нихъ въ домѣ,—въ домѣ, гдѣ написалъ и издалъ три сочиненія.

Когда это дѣло было окончено, Бруно вдругъ, совершенно внезапно, уѣхалъ изъ Франкфурта, не высказавъ причины своего поспѣшнаго отъѣзда.

Куда направился онъ изъ Франкфурта—осталось неразъясненнымъ. Одни полагали, что Бруно уѣхалъ,

чрезъ Гельмштедтъ въ Англію; другіе, — что онъ просто возвратился въ Гельмштедтъ. Всего вѣроятнѣе, что онъ уѣхалъ въ Италію, избравъ путь въ свое отечество чрезъ Цюрихъ.

Что̀ побудило Бруно, послѣ десятилѣтняго отсутствія, возвратиться въ Италію, что́ было причиною этого пагубнаго для него рѣшенія, — остается необъясненнымъ. Можно съ большимъ вѣроятіемъ предполагать, что тоска по родинѣ, неодолимая въ такой натурѣ, какова была натура Бруно, имѣла тутъ главную роль.

Появленіе его въ Италіи приводило въ изумленіе и его современниковъ. Надо замѣтить при этомъ, что въ 1590 году имя Джіордано Бруно было извѣстно по ту и по другую сторону Альповъ. Одинъ бранденбургецъ, бывшій студентъ Гельмштедтскаго университета, *Валенсъ Ацидаліусъ* (*Valens Acidalius*) былъ тогда въ Болоньѣ. Въ февралѣ 1592 года онъ писалъ къ одному баварцу, Михаилу Форгацу (Michel Forgacz) барону Жимесъ (Baron de Gimes), проживавшему въ Падуѣ: «Говорятъ, что Ноланецъ, котораго вы знали въ Виттембергѣ, живетъ и преподаетъ у васъ въ настоящую минуту! Правда ли это? Для чего пріѣхалъ онъ сюда въ Италію,—въ Италію, изъ которой, судя по его собственнымъ словамъ, вынужденъ былъ бѣжать? Это меня удивляетъ, поражаетъ, и я не могу вѣрить слуху, хотя онъ идетъ отъ людей заслуживающихъ полнаго довѣрія»....

Въ слѣдующемъ году Валенсъ Ацидаліусъ, проѣзжая чрезъ Падую въ Германію, самъ убѣдился въ справедливости слуха. По словамъ его (Ацидаліуса),

Бруно преподавалъ въ Падуѣ. Много-ли онъ при этомъ встрѣчалъ разныхъ препятствій, мы не знаемъ; но можно съ достовѣрностью предполагать, что преподавалъ онъ то, что́ считалъ истиною. Инквизиція, смотрѣвшая на истину совсѣмъ иначе, озаботилась привести преподавателя въ состояніе вѣчнаго молчанія.

Повидимому, однако, Бруно былъ арестованъ не въ Падуѣ, а въ Венеціи. Въ Венецію же онъ отправился, вѣроятно, для того, чтобы укрыться отъ преслѣдованія Падуанскаго духовенства.

Бруно былъ брошенъ въ темницы въ то время, когда Галилей, пріѣхавъ въ Падую, открывалъ тамъ курсъ математическихъ наукъ. Галилей былъ назначенъ профессоромъ на шесть лѣтъ. Эти шесть лѣтъ Бруно провелъ въ тюрьмахъ Венеціи.

Въ сентябрѣ 1592 года, по приказанію отца-инквизитора, Бруно былъ арестованъ и заключенъ въ страшныя венеціанскія темницы, которыя республика предоставляла въ распоряженіе инквизиціи. Объ арестованіи было немедленно донесено въ Римъ Великому Инквизитору, которымъ тогда былъ *Сан-Северино* (San-Severino). Сан-Северино приказалъ тотчасъ же выслать арестованнаго въ Римъ. 28-го числа того же мѣсяца отецъ-инквизиторъ, сопровождаемый разными высшими духовными лицами, отправился въ Совѣтъ Мудрыхъ (Savi), для того, чтобы ходатайствовать, отъ имени Великаго Инквизитора, о выдачѣ Джіордано Бруно по слѣдующимъ поводамъ.

«Этотъ человѣкъ не только-что еретикъ, но и ересіархъ.

«Онъ написалъ много сочиненій, въ которыхъ

очень хвалилъ королеву Англіи и разныхъ еретическихъ государей.

«Онъ написалъ много различныхъ сочиненій, касающихся религіи и противныхъ вѣрѣ, хотя сочиненія эти изложилъ философскимъ образомъ.

«Онъ вѣроотступникъ, такъ какъ прежде былъ доминиканцемъ.

«Онъ жилъ нѣсколько лѣтъ въ Женевѣ и въ Англіи.

«Онъ былъ уже преслѣдуемъ судебною властью по тѣмъ же поводамъ въ Неаполѣ и въ другихъ мѣстахъ».

Но члены Совѣта, по обсужденіи дѣла, уклонились на этотъ разъ подъ разными предлогами отъ выполненія требованія и не выдали узника.

Бруно, какъ мы говорили уже выше, шесть лѣтъ оставался въ темницахъ Венеціи. Почему его такъ долго не выдавали и по какому поводу, послѣ шестилѣтняго сопротивленія, наконецъ, уступая настояніямъ Инквизиціи, выдали,—объясняется измѣнчивыми, сообразно обстоятельствамъ, воззрѣніями на такого рода дѣла венеціанскаго правительства.

Не высшіе общечеловѣческіе принципы предсѣдательствовали въ Совѣтахъ Венеціи, а своекорыстные интересы. Правительство, прежде всего, имѣло въ виду матеріальныя выгоды республики и регулировало свои дѣйствія такимъ образомъ, чтобы они могли служить устойчивости излюбленныхъ высшими классами порядковъ, придававшихъ внѣшній блескъ и праздничный видъ далеко не праздничнымъ учрежденіямъ.

Въ продолженіи XVI вѣка Сенатъ нѣсколько разъ измѣнялъ свои воззрѣнія на новаторовъ. Въ началѣ

вѣка, казалось, что правительство покровительствуетъ послѣднимъ. Но въ 1550 году произошла реакція въ мнѣніяхъ. Совѣтъ Десяти усумнился: не слишкомъ ли благосклоненъ былъ онъ къ новаторамъ, опасаясь, чтобы независимое размышленіе не коснулось государственнаго строя республики. Къ концу вѣка, однако, реакція ослабѣла, и человѣчество обязано этимъ *Паоло-Скарпи* (Fra Paolo Scarpi), человѣку весьма вліятельному и просвѣщенному. Вліяніе его проникло и въ Совѣтъ Десяти. Весьма вѣроятно, что Скарпи отстаивалъ Бруно и противился его выдачѣ. Можно думать такъ потому, что Бруно былъ выданъ въ 1598 г., во время отсутствія Скарпи изъ Венеціи,—и потому еще, что тотъ же Скарпи впослѣдствіи защищалъ противъ доминиканцевъ Галилея.

Не трудно представить себѣ, чѣмъ были для Бруно два года, проведенные имъ въ темницахъ Рима. Но какъ прошли для него шесть лѣтъ заключенія въ венеціанскихъ тюрьмахъ, какъ прошли эти долгіе годы для человѣка, который называлъ себя «гражданиномъ міра, согражданиномъ всѣхъ народовъ, сыномъ *солнца* и земли!» Шесть лѣтъ безотраднаго и унылаго молчанія между сырыми и смрадными стѣнами тюрьмы для этого *сына солнца*,—для этого блестящаго оратора и вдохновеннаго поэта! Безплодно пропадали тутъ драгоцѣнныя силы генія. Пылкій умъ его не былъ созданъ для уединенія, а тѣмъ болѣе для уединенія внѣ всякихъ сношеній съ природою и людьми, безъ другого товарища, кромѣ своего собственнаго изстрадавшагося субъекта. Бруно любилъ и умѣлъ мечтать; но ему никогда не нравилось одиночество въ отстране-

нiи отъ всего окружающаго и живущаго на свободѣ. Общество и природа были необходимы для его вдохновенiя. Онъ былъ мыслитель, метафизикъ, но натура его требовала рукоплесканiй и одобренiй. Слово было двойною необходимостью для его ума. Но позволяли ли ему еще читать или писать?

Да, въ темной хроникѣ прошедшаго, мученическая смерть Бруно даетъ намъ нѣсколько мрачныхъ, но многознаменательныхъ страницъ, и потомство, читая, можетъ съ пользою для себя поучиться въ нихъ коечему касательно безкорыстнаго служенiя истинѣ.

Что произошло въ римской тюрьмѣ между конгрегацiею Инквизицiи и Ноланскимъ философомъ, мы узнаёмъ изъ разсказовъ очевидца процесса и казни Бруно, нѣкоего *Сцiоппiуса* [1]), креатуры папы Климента VIII. Сцiоппiусъ относился къ памяти Бруно самымъ безстыднымъ и враждебнымъ образомъ.

По разсмотрѣнiи судомъ Инквизицiи тѣхъ мѣстъ изъ сочиненiй Бруно, на которыя должно было опираться обвиненiе, приступлено было къ допросамъ, слѣдовавшимъ одинъ за другимъ весьма быстро. Постановивъ, что преступникъ уличенъ, Инквизицiя пыта-

---

[1]) *Гаспару Шопне* (Gaspard Schoppe), уроженцу Неймарка, въ Палатинатѣ, передѣлавшему свою настоящую фамилiю, на фамилiю „*Сцiоппiусъ*,“ было двадцать лѣтъ въ то время, когда Бруно былъ казненъ. Сцiоппiусъ былъ уже извѣстенъ по нѣкоторымъ своимъ сочиненiямъ, когда пріѣхалъ въ Италiю. Въ 1598 году онъ увидѣлъ папу Климента VIII въ Феррарѣ и такъ ловко умѣлъ поддѣлаться къ нему, что Папа взялъ его съ собою въ Римъ. Сцiоппiусъ не замедлилъ торжественно отречься отъ протестантизма. Въ то время, какъ Бруно былъ лишенъ всѣхъ правъ и отлученъ отъ церкви, Сцiоппiусъ былъ пожалованъ кавалеромъ Святаго Петра, а затѣмъ — апостолическимъ графомъ (Claravalle). *Ле-Телье* (Le Tellier) говоритъ, что это былъ самый фальшивѣйшiй и наглѣйшiй клеветникъ изъ всѣхъ клеветниковъ, какiе когда-либо существовали.

лась было переубѣдить, обратить его, но достигнуть этого оказалось невозможнымъ.

Тогда отъ Бруно, подъ угрозою смерти, потребовали признать свои мнѣнія ошибочными, а сочиненія—нечестивыми, нелѣпыми и ложными—какъ относительно католическихъ воззрѣній на религію, такъ и относительно философіи, то-есть потребовали, чтобы онъ отказался отъ своихъ воззрѣній по всѣмъ пунктамъ. Первые римскіе теологи вступали съ нимъ въ состязаніе и употребляли все свое искусство для того, чтобы покорить его своимъ мнѣніямъ. Можетъ быть, послѣ тщетныхъ попытокъ Сан-Северино, и самъ Папа пытался уговаривать его,—въ надеждѣ доставить славу римской церкви громкимъ обращеніемъ въ ея лоно такого упрямаго мыслителя.

Отказаться отъ того, что онъ говорилъ или писалъ, Бруно не могъ, не измѣнивъ своимъ убѣжденіямъ. Правда, иногда онъ пытался оправдываться, защищаться, но при этомъ забывалъ всякую осторожность, и, не принимая въ соображеніе ни людей, съ которыми имѣлъ дѣло, ни обстоятельствъ, возражалъ съ непоколебимыми увѣренностью и смѣлостью. Онъ остался вѣренъ своей привязанности къ многимъ протестантамъ и—уваженію, питаемому имъ къ тому или другому, не нравящемуся Инквизиціи, философу. Говорятъ, что онъ хотѣлъ какъ-бы выиграть время, просилъ дать ему сорокъ дней на размышленіе, потомъ еще сорокъ дней... На что онъ разсчитывалъ?—Неизвѣстно.

Наконецъ, 9 февраля 1600 года, Бруно былъ приведенъ во дворецъ Сан-Северино. Тамъ, въ присутствіи самыхъ знаменитыхъ кардиналовъ, самыхъ ученѣйшихъ теологовъ-совѣтниковъ Инквизиціи, — лицъ,

какъ выражается Сціоппіусъ, превосходящихъ всѣхъ и по лѣтамъ, и по опытности, — въ присутствіи общественныхъ властей и губернатора Рима, — Бруно принудили встать на колѣни и выслушать сентенцію. Онъ былъ публично отлученъ отъ церкви и лишенъ правъ состоянія. Приговоръ, опирающійся на подробномъ изложеніи его жизни, на разборѣ его сочиненій, на безполезности попытокъ къ его переубѣжденію, былъ медленно и громко произнесенъ.

Въ присутствіи всего собранія узникъ переданъ былъ въ распоряженіе свѣтской власти для отведенія его въ гражданскую тюрьму. Свѣтская власть, то-есть полиція, была приглашена наказать его съ возможнымъ милосердіемъ и безъ пролитія крови «*ut quam clementissime et citrà sanguinis effusionem puniretur*» — формула, принятая для казни чрезъ сожженіе. Бруно дана была восьмидневная отсрочка для исповѣданія своихъ преступленій. Такъ какъ онъ упорно не хотѣлъ въ нихъ сознаться, то его съ большою церемоніей привели на поле Флоры (Champ-de-Flore) для казни.

Здѣсь онъ былъ сожженъ *17 февраля 1600 года.*

Бруно, человѣкъ отъ природы весьма раздражительный, выслушалъ чтеніе весьма длинной сентенціи съ удивительнымъ спокойствіемъ. Выслушавъ, онъ быстро выпрямился, гордо поднялъ голову и сказалъ:

«Я думаю, что вы произносите этотъ приговоръ далеко не съ тѣмъ спокойствіемъ, съ какимъ я его выслушиваю (*majori forsitan cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam*)». Глаза его сохранили обычный огонь, лицо выражало совершенную ясность и спокойствіе, походка, предъ глазами необозримой толпы, оставалась благородною и увѣренною, и вся

осанка его была полна достоинства, даже и въ объятіяхъ пламени. Когда все было кончено, прахъ Бруно былъ разбросанъ по вѣтру «дабы ничего не осталось отъ него (Бруно) на землѣ, кромѣ воспоминанія объ его казни».

Самъ Сціоппіусъ, разсказывая объ этомъ, не можетъ не свидѣтельствовать объ изумительной твердости Бруно. Ни обѣщанія, ни угрозы, ни цѣпи, ни пламя—рѣшительно ничто́ не могло заставить философа измѣнить своему достоинству и призванію. Прощеніе врагамъ, можетъ быть, наполняло послѣднія мысли, послѣдній вздохъ мученика.

И, безъ сомнѣнія, если смерть эта не была непремѣннымъ доказательствомъ истинности провозглашенныхъ итальянскимъ философомъ доктринъ, то уже, конечно, была свидѣтельствомъ величія его души.

Умирая, Бруно не выказалъ ни слабости, ни гордости. Когда *Барточчіо* (Bartoccio), объятый уже пламенемъ, въ 1569 году, неожиданно вскричалъ: «Побѣда, побѣда!» даже враги его были потрясены и изумлены; но непоколебимое и какъ-бы безстрастное молчаніе Бруно было еще импозантнѣе. Говорятъ, въ теченіи долгихъ часовъ заключенія, предъ казнью, онъ повторялъ слова умирающаго Плотена:

«Я дѣлаю послѣднее усиліе, чтобы привести то́, что́ есть божественнаго во мнѣ, къ тому, что́ имѣется божественнаго во вселенной».

Бруно, говорятъ также, какъ-бы предсказалъ свой ужасный конецъ. Однажды онъ шутя сказалъ въ Лондонѣ, что если ему придется умереть на римско-католической землѣ, то—будь это хотя и въ полдень—останки его будутъ сопровождаемы полсотнею и сотнею факеловъ.

Ауто-да-фе, какъ мы говорили выше, совершено было на полѣ Флоры. Говоря про это поле, Бруно сказалъ разъ, въ Лондонѣ, что это есть мѣсто собранія римской сволочи.

На этой-то площади Флоры, расположенной противъ театра Помпея и на которой въ 1624 году былъ сожженъ трупъ Домиписа (Dominis), раздавались когда-то укоризненныя привѣтствія идущихъ на смерть гладіаторовъ: *Ave, Caesar, morituri te salutant.* Эта же площадь не мало слышала криковъ и воплей въ теченіи среднихъ вѣковъ, при зрѣлищахъ подобнаго же рода, а именно при казняхъ несчастныхъ людей, сочтенныхъ или атеистами, или колдунами.

Бездушный Сціоппіусъ, свидѣтель казни Бруно, въ письмѣ къ своему пріятелю помянулъ философа слѣдующими возмутительными словами: „Итакъ, сжаренный живымъ, онъ погибъ жалкимъ образомъ, дабы имѣть возможность разсказывать въ другихъ выдуманныхъ имъ мірахъ о томъ, какъ римляне поступаютъ съ святотатцами“.

Чрезъ три года, 7-го августа 1603 года, Инквизиція сдѣлала описъ всѣмъ сочиненіямъ Бруно, и сочиненія эти, всѣ безъ исключенія, преданы были осужденію.

Вся Философія природы Бруно, его Физика, Астрономія, Космологія — представляли, по мнѣнію или соображенію Инквизиціи, слишкомъ много достаточныхъ поводовъ къ обвиненію. Нѣкоторыя изъ основныхъ предложеній Космологіи казались къ тому же до того нелѣпыми, до того смѣшными Инквизиціи, что она не захотѣла даже сколько-нибудь заняться ихъ опроверженіемъ. Изъ числа таковыхъ предложеній были: идея

объ атомахъ, монадахъ, пятнахъ на солнцѣ, идея о сплющеніи земли. Къ этому надо прибавить также теорію о вращеніи земного шара, — теорію, которая казалась не только одной церкви, но и обыкновенному обществу противною здравому смыслу, и была уже непопулярна прежде, нежели сдѣлалась нечестивою, т.-е. прежде нежели Галилей явился поддерживать ее съ телескопомъ въ рукахъ. Называя идеи Бруно нелѣпыми, Сціоппіусъ упоминаетъ, однако, только одну лишь систему множества міровъ и безконечности вселенной, по поводу каковой системы и написалъ пріятелю вышеприведенныя позорящія его (Сціоппіуса) слова.

Но, несмотря на то, что перипатетисты говорили объ этой идеѣ, какъ о химерѣ, не стоющей вниманія, и покрыли ее сарказмами и насмѣшками, она тѣмъ не менѣе была засчитана въ число богохуленій и объявлена противной не только разуму, но и религіи. Отвѣчено на нее было *пламенемъ костра.*

Почему Бруно оказался болѣе опаснымъ, чѣмъ Коперникъ? Вѣроятно потому, что онъ, Бруно, содѣйствовалъ особенно усердно распространенію идеи Коперника. Послѣдній предъявилъ теорію движенія земли только какъ гипотезу, — гипотезу немногозначущую и способную лишь къ тому, чтобы объяснять строй небеснаго свода лучше, чѣмъ объяснялъ его Птоломей. Бруно же увидѣлъ въ идеѣ Коперника не простое предположеніе, а потому и провозгласилъ ее какъ истину необходимую.

Если движеніе есть высшій законъ вселенной, то тогда изъ всего, что занимаетъ пространство — почему исключать землю? Если вселенная безконечна, то по

какому праву ставить землю въ ея (вселенной) центрѣ? Солнце есть центръ нашего міра; но центръ міра міровъ — безконечной вселенной, — этотъ центръ находится вездѣ. Коперникъ упростилъ систему Творенія; но, будучи болѣе геометромъ, чѣмъ философомъ, онъ недостаточно ее возвеличилъ. Между тѣмъ привести эту систему къ единству можно не иначе, какъ распространяя ее до безконечности. Надлежитъ сцѣпить между собою явленія и законы, связать тѣсно основы экономіи природы и основы науки. Безконечность вселенной безконечно великой связана тѣсно съ подвижностью нашего земного шара, который, по сравненію со вселенной, безконечно малъ. Вселенная вмѣстѣ и безконечна и непреложна; земля (земной шаръ) же конечна и подвижна; видимый горизонтъ, который ограниченъ самъ, показываетъ намъ ложно, что вселенная ограничена и что земля неподвижна. Ни въ томъ, что касается вселенной, ни въ томъ, что касается земли—нельзя довѣряться однимъ лишь глазамъ. Воззрѣніе ума, такое воззрѣніе, оно лишь одно, свободно отъ иллюзіи. Слѣдовать надлежитъ за разумомъ и только лишь за разумомъ, который требуетъ, чтобы явленіе (effet) было сопричастно свойству, натурѣ причины (cause), и чтобы дѣла Творца были такъ же безконечны, какъ и самъ Творецъ. Да, слѣдуетъ идти за разумомъ, который долженъ разсматривать съ полною увѣренностью вселенную, какъ безконечную (если только разумъ не хочетъ быть укоряемъ въ непризнаваніи благости и величія безконечнаго Существа); слѣдуетъ смотрѣть на землю, какъ на тѣло, находящееся въ движеніи, если разумъ не желаетъ быть обвиняемъ въ томъ, что умаляетъ муд-

рость и всемогущество того же безконечнаго Существа. Разумъ выводитъ эти возвышенныя идеи изъ самой высшей идеи, изъ идеи Бога, и по такому же праву, по какому онъ населяетъ вселенную безчисленнымъ множествомъ солнцъ и земель (шаровъ подобныхъ земному шару), населяетъ онъ также и эти свѣтила, — населяетъ, оживотворяетъ ихъ и видитъ въ нихъ жилища живыхъ существъ.

Того, что было сейчасъ высказано, для Инквизиціи, старавшейся найти поводы къ обвиненію, было уже достаточно. Но Бруно не останавливается тутъ.

Подобно *логику* Данта, лишь только Бруно видитъ себя овладѣвшимъ принципомъ безконечнаго, онъ тотчасъ уже и настойчиво стремится вывести изъ этого принципа всѣ заключающіяся въ послѣднемъ слѣдствія. Онъ (Бруно) имѣлъ притязаніе думать, что имъ открытъ неизвѣстный до того времени аттрибутъ Божества,—открыто совершенство Божества, до времени Бруно непризнанное: физическій,—если можно такъ выразиться,—ликъ Божества, т.-е. безконечное въ пространствѣ и во времени,—Вселенная.

Убѣжденный въ томъ, что школа умалила и принизила Существо существъ системою Птоломея, которая кажется Бруно такою же узкою, какъ „мозгъ перипатетиста“, Бруно чувствуетъ себя призваннымъ провозгласить истинное величіе Творца вселенной и вселенной безграничной...

„Если въ глазахъ Бога имѣется всего только одинъ земной шаръ; если все отъ солнца до луны устроено единственно для блага земли, для пользы человѣка, тогда, конечно, человѣчество возвеличено; но на столько же, на сколько оно возвеличено, на столько Божество

унижено. И въ самомъ дѣлѣ, Провидѣніе (провидѣніе Божіе) — не страннымъ ли образомъ съужено, стѣснено? Какъ? человѣкъ, одинъ только человѣкъ будетъ предметомъ вниманія Бога! Нѣтъ, земля есть не что иное, какъ планета; мѣсто, занимаемое ею въ школѣ, есть узурпація: пора заставить землю сойти съ предсѣдательскаго мѣста. Глава нашего міра — это солнце, это жизнь, которая циркулируетъ въ мірѣ міровъ, въ полной вселенной. Нѣтъ болѣе привилегіи для земли; пусть она двигается, пусть повинуется.

„Но, да не приведетъ таковой взглядъ человѣка въ отчаяніе, какъ-бы принуждая его къ сознанію того, что онъ какъ будто оставленъ Богомъ. Нѣтъ, расширяя, увеличивая вселенную, человѣкъ возвышается самъ, самъ становится безмѣрно бо́льшимъ. Интеллигентность его не задыхается уже болѣе подъ низко нависшимъ и бѣднымъ небосклономъ. Лучше того: если Божество присутствуетъ въ мірѣ вездѣ и наполняетъ его своею безконечностью, своимъ безграничнымъ величіемъ; если имѣется дѣйствительно неисчислимое количество солнцъ и земныхъ шаровъ, то что будетъ тогда съ устарѣвшимъ и обветшалымъ различеніемъ неба и земли? Небо — не находится-ли оно со всѣхъ сторонъ, вокругъ насъ? Обитатели одного свѣтила — не включены ли и мы въ число обитателей небесныхъ равнинъ? *In coelo constituti sumus!..*“

Таковая перспектива приводитъ Нолянскаго философа въ восторгъ. Онъ горитъ желаніемъ взойти на эти античныя небеса, обѣжать орбиты свѣтилъ, разбить неприступныя стѣны, разлучающія небесныя сферы, отодвигать постоянно предѣлы небосклона, — отодвигать ихъ все далѣе и глубже, и разогнать, наконецъ,

схоластическій туманъ, которымъ эти полчища свѣтилъ были закрыты столько вѣковъ.

На возраженія, дѣлаемыя восторженному философу и извлекаемыя изъ матеріальнаго воззрѣнія на вещи, Бруно отвѣчалъ своею теоріею познанія безконечнаго: „Безконечное не есть предметъ сенсовъ, потому что оно невидимо и уловимо быть не можетъ; достигнуть его можно только чрезъ глубину ума, *coll'altezza dell'intelletto!*“

Въ пылу спора у Бруно вырвались слѣдующія замѣчательныя слова: „Вникните въ голосъ духа — вы, служители Бога, который есть духъ! Не поддавайтесь какъ дѣти въ западню сенсовъ! Перестаньте вѣрить тѣлу болѣе, чѣмъ душѣ!“ И еретикъ (по мнѣнію или соображенію тогдашняго римскаго духовенства) обвиняетъ въ матеріализмѣ людей, имѣвшихъ притязаніе быть хранителями Божественной истины, и говоритъ, что вѣрованія его болѣе духовны, чѣмъ вѣра Инквизиціи.

Провозглашеніемъ движенія земли и требованіемъ о предоставленіи свободы движенію ума, Бруно навлекъ на себя обвиненіе въ атеизмѣ. Въ философіи онъ боролся съ догматами, покровительствуемыми римскимъ престоломъ, съ оффиціальнымъ перипатетизмомъ; въ религіи же онъ расходился съ Римскою церковью въ мнѣніяхъ о свойствѣ и о совершенствахъ Божества. Въ эту эпоху мало было людей, которые съумѣли бы отличить человѣка, предоставляющаго себѣ Бога своеобразно, отъ человѣка, отрицающаго всякое Божество. Тогда или съ намѣреніемъ, по какимъ либо соображеніямъ, или не вникая въ различіе глубже, отождествляли деиста и пантеиста съ атеистомъ.

Между тѣмъ Бруно, далекій отъ того, чтобы не видѣть Бога нигдѣ, видѣлъ его вездѣ, во всемъ и со всѣхъ сторонъ. Ничего нѣтъ справедливѣе, по его мнѣнію, изреченія Святаго Апостола Павла: „Ибо мы Имъ живемъ, и движемся, и существуемъ“ (Дѣян. Глава 17: 28), и нѣтъ ничего полнѣе словъ Святаго Іоанна: „Что мы пребываемъ въ Немъ и Онъ въ насъ, узнаемъ изъ того, что Онъ далъ намъ отъ Духа своего“ (Первое посланіе Святаго Іоанна, Глава 4, ст. 13).

Вселенная была для Бруно не презрѣнною массой матеріи: это было произведеніе совершенное, произведеніе Интеллигентности безконечной, которая сообщила твореніямъ своимъ эту самую безконечность. Какъ и Моисей, Бруно полагалъ, что всѣ вещи хороши, такъ какъ всѣ онѣ исходятъ изъ рукъ Божіихъ... Итальянскій философъ всегда высказывалъ потребность призывать и горячо любить Бога, открывающагося съ высоты небесъ и изъ глубины совѣсти, любить Того, присутствіе котораго, какъ думалось Бруно, онъ чувствовалъ въ своей собственной груди, точно такъ, какъ чувствовалъ и видѣлъ Божественное міроправленіе. Онъ опирался на словахъ самаго великаго изъ Израильскихъ царей, сказавшаго: „Небеса разсказываютъ славу Бога“, и на словахъ Святаго Апостола Павла въ Посланіи къ Римлянамъ, Глава 2:

Ст. 14: „(Ибо, когда язычники, неимѣющіе закона, по природѣ законное дѣлаютъ, то, не имѣя закона, они сами себѣ законъ.

Ст. 15: „Они показываютъ, что дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ: о чемъ свидѣтельствуетъ совѣсть ихъ, и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую)“.

Надо сознаться, — говоритъ Бартолмессъ, — что Бруно часто какъ-бы сливаетъ, смѣшиваетъ всеприсутствіе Вѣчнаго съ самою Его непреложною существенностью, и какъ-бы не различаетъ вселенную отъ ея Творца. Но за то, какъ возвышается онъ потомъ отъ этого временнаго заблужденія спекуляціи! Съ какою горячностью чувствуетъ и указываетъ онъ, порою, святую личность, единство индивидуальное и живущее, всегда совершенное и благословенное, Отца людей, нашего „небеснаго Отца“.

Бруно никогда не доходилъ въ своихъ спекуляціяхъ до того безотраднаго и удручающаго воззрѣнія, которое не признаетъ другого принципа жизни и силы въ мірѣ, кромѣ движенія тѣлъ, — до воззрѣнія, которому можно дѣйствительно дать названіе атеизма.

Но можно ли называть атеистомъ того, кто при каждомъ шагѣ протестуетъ противъ матеріализма, того, кто разсматриваетъ міръ, какъ изображеніе и подобіе Божіе? Можно ли считать атеистомъ философа, который утверждаетъ присутствіе въ насъ нравственнаго закона, — философа, который вѣритъ въ Законодателя разума, въ Великаго логика и въ Великаго геометра вселенной? Повторяемъ еще: заслуживаетъ ли названіе „атеиста“ мыслитель, который видитъ, что физическій міръ преисполненъ конечными цѣлями и необходимыми неизмѣнными отношеніями, полными мудрости и могущества, который видитъ механизмъ свѣтилъ и игру интеллигентностей исходящими изъ одной и той же причины, и изъ причины духовной? Нѣтъ, — настойчиво говоримъ мы: того, кто доставляетъ столько ясныхъ доказательствъ для опроверженія атеизма — никакъ нельзя, невозможно считать атеистомъ.

Много великихъ мыслителей, за ихъ стремленіе къ истинѣ, кончили свое земное существованіе насиліемъ господствующаго направленія своихъ современниковъ. Мыслители эти дѣлались посмѣшищемъ глупцовъ, предметами обиднаго сожалѣнія народа, жертвами фанатизма; но, несмотря на все это, увлекаемые своимъ призваніемъ, считаемымъ ими священнымъ, они рѣшались на все. Въ рѣдкія минуты невыносимой скорби, подъ которой они какъ-бы на мгновеніе изнемогали, случалось, что они взывали къ иноземцамъ, обращались къ потомству... Мысль о воскресеніи, въ нѣкоторомъ родѣ—историческомъ, мысль о безсмертіи, воспоминаніе о страданіяхъ и славѣ Спасителя—вотъ что поддерживало удручаемыя порою ихъ души.

„Настоящій вѣкъ,—говорилъ Кампанелла (Campanella), — пригвождаетъ своихъ благодѣтелей на крестахъ; но грядущее время отдастъ имъ справедливость: они воскреснутъ въ третій день третьяго вѣка“.

„Съумѣть умереть въ одномъ вѣкѣ—значитъ жить во всѣхъ другихъ вѣкахъ“,—сказалъ Бруно.

Такая же увѣренность одушевляетъ германцевъ Гюбмера (Hubmoer) и Парацельза: „Истина,—по мнѣнію перваго,—неуязвима; можно заключать ее въ темницы, бичевать, вѣнчать терніемъ, распинать, погребсти... все равно: въ третій день она выходитъ изъ гроба“.

„Для критики моихъ произведеній,—говоритъ другой,—я приглашаю тотъ вѣкъ, который будетъ дѣлать различіе между умомъ настоящаго наблюдателя и докторомъ по названію, между истиннымъ ученымъ и педантомъ“.

Отдаваться съ такою твердостью приговорамъ потомства—это значитъ давать доказательство вмѣстѣ

и непобѣдимой силы убѣжденія въ справедливость Божественнаго провидѣнія, и—правозаконнаго чувства человѣческой свободы. Рѣдко бываетъ, чтобы человѣкъ, проникнутый полезностью своихъ трудовъ и своей самоотверженной дѣятельности, падалъ подъ бременемъ житейскихъ бѣдствій и исчезалъ совершенно безслѣдно.

Почти три вѣка прошли послѣ смерти Бруно. Въ теченіи этихъ вѣковъ мыслящимъ потомствомъ, дѣйствительно, оказана была ему *нѣкоторая* *) справедливость.

Между учеными, оцѣнившими Бруно, знаменитый Гёттингенскій профессоръ и филологъ *Гейманъ* (Christophe-Auguste Heumann) возсталъ въ 1718 году, въ

*) Мы умышленно вставили здѣсь слово „*нѣкоторая*“, потому что имѣемъ смѣлость думать, что ни геній, ни идеи Бруно по сіе время не оцѣнены вполнѣ. Между тѣмъ, даже и при весьма маломъ, можно сказать ничтожномъ, знакомствѣ нашемъ съ историческою дѣятельностью философской мысли,—мы не могли не замѣтить, что не только нѣкоторыя идеи Бруно, но даже и слова, которыми онъ ихъ выражалъ, встрѣчаются у многихъ философовъ, иногда даже почти цѣликомъ. Этимъ, конечно, мы не хотимъ сказать, что слѣдовавшіе за Бруно философы заимствовали эти идеи и слова у него. Нѣтъ: эти идеи и слова суть тѣ *истинныя* истины, тѣ огненныя черты, тѣ блестящія явленія, которыя порою пробораздивали туманное небо мысли и не могли не быть признанными уловившими ихъ умами. Въ разныхъ мыслителяхъ, и въ разное время, вдохновеніе пробуждало эти идеи въ глубинѣ человѣческихъ умовъ, громко провозглашало ихъ, и—звуку истины вторило эхо его чрезъ многія и многія поколѣнія въ избранныхъ умахъ.

Классификація, собраніе, сопоставленіе, сочетаніе—такъ сказать въ нѣкоторомъ родѣ идей и словъ этихъ дало бы драгоцѣнный матеріалъ для книги истины. Книга это, конечно, никогда не будетъ дописана; но она будетъ дѣлаться полнѣе и полнѣе при пособіи лексикона такъ-сказать *истинныхъ* всѣмъ,—истинъ, порожденныхъ вдохновеніемъ и заявившихъ себя огненными чертами въ царствѣ умовъ. *Примѣчаніе составителя и переводчика.*

„защиту чести и невинности Бруно“. Но уже прежде Геймана, одинъ изъ Виртембергскихъ писателей, теозофъ и математикъ *Жанъ-Жакъ Циммерманнъ* оправдывалъ Бруно въ особомъ сочиненіи, въ которомъ высказываетъ, что никакое мѣсто изъ Священнаго Писанія не противорѣчитъ ни теоріи Коперника, ни законамъ Кеплера, и выставляетъ Бруно какъ одного изъ самыхъ благородныхъ и глубокихъ послѣдователей Торнскаго астронома. Другой писатель, по имени тоже *Жанъ-Жакъ Циммерманнъ*, послѣдовалъ примѣру Геймана. Не смотря на свое ревностное благочестіе, или, скорѣе, вслѣдствіе его, онъ говоритъ о прискорбномъ и вредномъ заблужденіи тѣхъ, которые только-что и помышляютъ о томъ, чтобы открывать еретиковъ и атеистовъ, и съ большими твердостью и силою отвергаетъ упрекъ въ нерелигіозности, тяготѣвшій надъ памятью Бруно.

Въ XVIII вѣкѣ, одинъ изъ создателей исторіи философіи—*Брюккеръ* (Brücker), разбирая (по бѣднымъ, впрочемъ, даннымъ) процессъ Бруно, между прочимъ сказалъ: «Первый, кто предпринялъ полную реформу философіи и рѣшился начертать новую систему (хотя и очень темную систему)—это былъ: *Джіордано Бруно*.... Нельзя не хвалить его за то, что онъ съ ожесточеніемъ преслѣдовалъ философію секты, и за то, что онъ видѣлъ, что она діаметрально противоположна мудрости.... Хотя онъ и не былъ счастливъ, но заслуживаетъ того, чтобы быть считаемымъ между *реставраторами мысли*.... Онъ оказалъ бы громадныя услуги, если бы захотѣлъ философствовать умѣреннѣе и питался бы менѣе воображеніемъ... Бруно ошибается въ своихъ понятіяхъ о Богѣ, но вовсе не отрицаетъ Его. Онъ (Бруно) приписываетъ природѣ нѣкоторое сопричастіе съ Божественною сущ-

ностью, но не отождествляетъ само Божество съ Его твореніемъ. Бруно былъ не нечестивецъ, а — энтузіастъ".

Историкъ, итальянецъ, Тирабосхи (Tiraboschi), сравнивая Кадрана съ Бруно, говоритъ: „Трудно найти людей схожихъ съ ними (съ Кадраномъ и Бруно) — какъ по ихъ качествамъ, такъ и по недостаткамъ.... Оба они какъ будто предназначены были показать своимъ примѣромъ, до чего могутъ дойти силы и излишества человѣческаго ума".

Позднѣе, Якоби (какъ мы уже говорили объ этомъ въ началѣ этого Приложенія къ нашей книгѣ) явился горячимъ защитникомъ Бруно, и отчасти способствовалъ уразумѣнію его системы.

Философія *Абсолютнаго*, называемая также *Философіею Природы* или Философіею *Тождества*, возобновленная Шеллингомъ, привѣтствовала при своемъ появленіи Бруно какъ одного изъ самыхъ благородныхъ своихъ праотцевъ. Появился знаменитый *Діалогъ*, предметомъ котораго было развить «Божественный и естественный принципъ вещей» — діалогъ, получившій въ заглавіи имя *Бруно*. Въ заключеніе этой книги (Bruno, oder über das göettliche u. natürliche Princip der Dinge), написанной Шеллингомъ, приведены слѣдующія слова Бруно: „Тотъ, кто хочетъ проникнуть въ тайники природы, долженъ неустанно разыскивать конечныя и противоположныя цѣли вещей. Открыть точку, въ которой цѣли соединяются — это еще не такъ трудно; но вывести изъ этой самой точки различія и противоположенія — вотъ настоящая и глубокая тайна искусства".

Одинъ изъ философовъ школы Шеллинга и пред-

ставитель въ этой школѣ религіозной поэзіи, благородный и благочестивый норвежецъ Стѣфенсъ (Steffens), былъ совершенно убѣжденъ, что Бруно «проникъ въ тайники природы и уловилъ самыя сокровенныя ея движенія».

Гегель отдаетъ справедливость генію Бруно, превозносимому Шеллингомъ. Вотъ, между прочимъ, что онъ (Гегель) говоритъ объ итальянскомъ философѣ:

«Господствующій характеръ его сочиненій — есть неистощимое вдохновеніе, постоянно возбуждающійся и поддерживающійся порывъ интеллигентности, чувствующей внутри себя живое присутствіе духа, — интеллигентности, которая знаетъ и понимаетъ единство своего бытія, равно какъ — и единство всякаго бытія и существа ... Сознаніе его (Бруно) поражено, увлечено — какъ сердце вакханки; оно рвется наружу для того, чтобы развернуть богатство блестящее и соединиться съ тѣмъ самымъ предметомъ, къ которому, созерцая его, стремится.... ....Но блестящее богатство это, но эта роскошь — безпорядочна, многообразна, хаотична; она имѣетъ видъ неустройства и запутанности, — тонъ длинной аллегоріи и всѣ внѣшности мистической экзальтаціи.... Тѣсное единеніе во всеобхватывающемъ горячемъ объятіи всего существующаго въ мірѣ — вотъ чему пожертвовалъ Бруно и своею жизнью, и своею личностью. Его непостоянство не имѣетъ никакого другого побужденія, кромѣ великодушнаго энтузіазма. Обычное, вульгарное, малое, конечное — все это ему не подходитъ..., и онъ устремляется къ высокой идеѣ сущности единой и всеобъемлющей».

Говорятъ, что Бруно наружностью напоминалъ испанца. Лицо его имѣло типъ этой изящной расы, расы, наполовину греческой, наполовину арабской, съ особенно глубокимъ, проницательнымъ и вмѣстѣ подвижнымъ взоромъ, съ улыбкой, въ одно и то же время, и иронической и граціозной. Ясность чела, формированнаго какъ-бы для внезапной мысли, свидѣтельствовала о вдохновенномъ метафизикѣ, а что-то благородно-грустное какъ-будто оттѣнявшее всѣ изящные и гармоническіе контуры лица философа-поэта, образовывало въ цѣломъ индивидуумѣ то, что Монтень называлъ «тѣлесною рекомендаціею».

Почва *Нолы* (родины Бруно) есть почва вулканическая, вулканическая точно такъ же, какъ и окружающая атмосфера, какъ тамошняя вода, какъ то черное вино, которое имѣетъ многознаменательное названіе *mangiaguerra*. Оттого у Бруно огонь вездѣ: и въ крови, и въ оттѣнкахъ лица, и въ фантазіи; оттого эта тонкость и изящество органовъ, живость жеста, подвижное расположеніе духа, страстная горячность темперамента. Въ продолженіи дѣтства Бруно, родные ему берега претерпѣли много страшныхъ бѣдствій. Землятрясеніе, наводненіе, изверженіе вулкана, голодъ, чума—всему этому былъ свидѣтелемъ Джіордано, и, конечно, такія раннія потрясенія не могли остаться безъ вліянія на характеръ будущаго философа. Закаленный съ дѣтства, характеръ его сдѣлался непоколебимымъ. Воображеніе было необузданно, живо и (если дозволено такъ выражаться) пламенно; оно было двигателемъ дѣятельности изумительной, энергіи неослабѣвающей, было двигателемъ постоянной потребности къ перемѣнѣ мѣста, неистощимой жажды по-

знавать и научать, нескрываемой антипатіи къ лѣни, къ вялости, къ тому, что̀ неправильно называютъ *far niente*. Сужденіе, вмѣсто того, чтобы дисциплинировать воображеніе, вмѣсто того, чтобы обуздывать его, скорѣе само было рабомъ воображенія: этимъ мы хотимъ сказать, что воображеніе у Бруно было болѣе активно, чѣмъ пассивно, было болѣе творческимъ, чѣмъ копирующимъ.

Рѣчи Бруно, его творенія, выбранныя имъ для собственнаго чтенія произведенія другихъ писателей, всѣ, даже и самомалѣйшія изъ его дѣйствій—показываютъ въ немъ настоящаго итальянца XVI вѣка,—человѣка, принявшаго себѣ за правило (подобно Махіавелю), что гораздо лучше раскаиваться въ томъ, что сдѣлалъ что-либо, чѣмъ въ томъ, что ровно ничего не сдѣлалъ, — человѣка не находившаго (подобно Берни) никакого наслажденія въ томъ, чтобы мечтать лежа въ постели. Конечно и Бруно, подобно Парацельзу, заботился о томъ, чтобы сохранять нетронутою, чистою оригинальность своего генія; но онъ не прибѣгалъ для этого къ средству швейцарскаго философа, состоящему въ томъ, чтобы не читать вовсе чужихъ произведеній. Нѣтъ, онъ поступалъ не такъ. Обновлять ежедневно массу впечатлѣній и размышленій при двойномъ содѣйствіи природы и литературы; передавать съ не менѣе ревностнымъ усердіемъ свои соображенія; сообщать свои душевныя движенія цѣлому міру; бороться и завоевывать, покорять и увлекать,—всегда съ оружіемъ въ рукахъ, всегда впереди, на самомъ опасномъ мѣстѣ,—вотъ какова́ была жизнь Бруно, жизнь столь же дѣятельная, столь же

пламенная, сколько система его была созерцательна и отвлеченна.

Огонь, пожиравшій его душу, требовалъ обильной пищи и подвигалъ его на невѣроятно отважныя, смѣлыя движенія. Предъ самымъ отъѣздомъ въ Италію онъ писалъ: «Несмотря на несправедливость судьбы, преслѣдующей меня постоянно съ самаго дѣтства, я стремлюсь неизмѣнно, неустанно къ цѣли моего поприща. Я чувствую свои страданія, но вмѣстѣ съ тѣмъ я ихъ презираю; я не отступлю предъ смертью, и сердце мое не подчинится ни единому смертному».

Бруно очень любилъ путешествія, такъ какъ разнообразіе впечатлѣній было одною изъ потребностей его натуры; къ существованію однообразному, регулированному привычками и неизмѣнными правилами, онъ не имѣлъ симпатіи. Женщинъ онъ любилъ такъ, какъ и все прекрасное. Отношенія съ ними, конечно, играютъ роль въ его жизни, но роль невыдающуюся. Если онъ любилъ ихъ, то, разумѣется, сообразно свойствамъ своей натуры, любилъ со всею пылкостью страсти. Тѣмъ не менѣе онъ глубоко понималъ наслажденія и любви интеллектуальной, и, подобно Петраркѣ, воспѣвалъ послѣднія, воспѣвалъ пламенныя вожделѣнія мистическаго единенія душъ между собою и съ Богомъ.

Если умъ его порою напоминалъ отчасти Рабле́, за то душа его имѣла не мало элементовъ души Данта. Бруно зналъ сколько желчь имѣла вліянія на его разсудокъ. Въ этомъ нельзя сомнѣваться, потому что онъ ставилъ очень высоко ровность характера (расположеніе духа) и хладнокровіе, которое называлъ «прочною кирассою терпѣнія». Но въ другія минуты, онъ, казалось, былъ расположенъ извинять эту стреми-

тельность, эту необыкновенную пылкость, какъ признакъ благороднаго негодованія и великодушной откровенности. „Я не нападаю, и самъ не оскорбляю никого,—говорилъ онъ;—но полагаю, что имѣю право отталкивать оскорбленія: я мщу за мои мнѣнія, а не за мою личность„. Веселость соединялась въ немъ съ неосторожною откровенностью, и потому часто дѣлала выраженіе послѣдней обиднымъ и легкомысленнымъ.

У Бруно напрасно стали бы искать совершеннаго безпристрастія; но надо признать за нимъ качество, столь же рѣдкое,—мужественную откровенность, безграничную искренность. Откровенность, искренность его были чрезмѣрны и нисколько не умѣрялись благоразуміемъ. Благоразуміе, рѣдко рекомендуемое имъ и уже слишкомъ рекомендуемое Аристотелемъ, казалось итальянскому философу малодушіемъ.

Воздержность, введенная въ моду Эразмомъ, была ему неизвѣстна; двоедушіе, къ которому нетерпимость, интолерантность того времени вынуждала очень многихъ писателей, было ему антипатично. Онъ не соглашался подъ тогою философа скрывать рясу монаха. „Откровенность,—говоритъ онъ,—простота, истина—вотъ все, къ чему я стремлюсь и чего желаю достигнуть„.

Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „Джіордано Бруно даетъ собственныя имена всему тому, чему природа дала собственныя существованія„.

Поэтому онъ отвергаетъ различіе, сдѣлавшееся обыкновеннымъ, между истиною философской и истиною религіозной. Онъ считаетъ невозможнымъ, чтобы одна и та же вещь была бы разомъ и истинна и ложна. „Истина, по его мнѣнію, едина и единственна, точно

такъ, какъ она тоже и непогрѣшительна по своей очевидности; она есть не что иное, какъ сущность существа или бытія, какъ само существо или бытіе". Прочь компромиссы, прочь улаживающія увертки! Прочь софизмъ, который бросаетъ одну доктрину публикѣ, а другую доктрину, доктрину противоположную сберегаетъ только лишь для посвященныхъ. Стыдъ философу, который терпитъ вопросъ: «*Изъ двухъ истинъ, которая изъ нихъ справедлива или вѣрна?*»

Бруно писалъ такимъ образомъ, какъ будто онъ говоритъ. Съ перомъ въ рукѣ, онъ продолжалъ разговаривать и импровизировать, увѣренный въ томъ, что достаточно импровизировать для того, чтобы быть услышаннымъ потомствомъ. Не надо забывать, что произведенія его были написаны какъ-бы на лету, были написаны подъ огнемъ преслѣдованій, не достигнувъ еще полной зрѣлости. Это были все—какъ-бы бѣгло набросанные эскиссы, очерки, какъ-бы громоносныя рѣчи, а—не послѣднее слово мысли сосредоточенной и дозрѣвшей чрезъ рефлексію. Сочиненія его необходимо должны были дышать волненіемъ грозящей писателю опасности. Но нельзя безъ несправедливости не признать, что «этотъ чудный приливъ рѣчи» (по выраженію Бэля) (Bayle) выноситъ множество отдѣльныхъ мѣстъ мощнаго краснорѣчія, и нельзя не согласиться съ тѣмъ, что этотъ хаосъ часто освѣщается молніеносными чертами генія. Въ смутной, порою, смѣси неудержимыхъ порывовъ и неожиданныхъ оборотовъ всегда съ блескомъ прорывается и выступаетъ патетическое движеніе и физіономіи и жеста. Въ минуты, когда бурное упоеніе разражается при видѣ какого либо возвышеннаго предмета, напримѣръ, при зрѣлищѣ Божественнаго

правленія вселенной, эскиссы Бруно напоминаютъ пламенный и дикій геній Сальватора Розы.

Лучшія свои сочиненія Бруно писалъ на языкѣ итальянскомъ. Противъ такого рода предпріятія (то-есть противъ употребленія въ наукѣ обыкновеннаго языка) стояли—какъ ученое духовенство, такъ и свѣтскіе люди. Бруно же думалъ, какъ думалъ и Бокалини, „что науки не хотѣли быть излагаемыми на обыкновенномъ нарѣчіи потому, что онѣ боялись, потерявъ покрывало Греческихъ и Латинскихъ словъ, выказать свою бѣдность“.

Бруно, какъ-бы по инстинкту, написалъ по-латыни—сочиненія, которыя дожны были поглотиться въ пропасти среднихъ вѣковъ, а по-итальянски—то, чему свойственно было привлечь вниманіе новыхъ временъ. Проза его усѣяна и усыпана стихами. По своимъ поэмамъ, равно какъ и по своимъ *Діалогамъ*, Бруно, какъ писатель, принадлежитъ къ платонической школѣ Флоренціи, и въ школѣ этой онъ занялъ мѣсто какъ лирическій поэтъ. Во многихъ своихъ сочиненіяхъ, въ особенности же въ *Eroici furori*, страданія и наслажденія, причиняемыя любовью къ Богу, созерцательнымъ соединеніемъ съ божествомъ, описаны въ выраженіяхъ блестящихъ. Независимо отъ постояннаго вліянія Плотена, въ выраженіяхъ этихъ замѣчается поперемѣнно и вліяніе Проперція, Давида, Соломона, Петрарка, Данте, Танзилло.

Рѣчь Бруно была вообще обильна и цвѣтиста. Природа изобилуетъ контрастами, думалъ онъ: почему же рѣчь не постарается тоже сталкивать слова съ словами? Такъ онъ и дѣлалъ, комбинируя, сочетовывая

стихи съ прозой,—все для того, чтобы произвести на умъ болѣе живое впечатлѣніе.

Вздохи и жалобы, вырывавшіеся у другихъ поэтовъ подъ легкимъ бременемъ цѣпей налагаемыхъ на нихъ любимыми дамами, это уже вовсе не то, что вздохи Бруно. Если они и вырываются изъ груди его, то вырываются подъ тяжестью двойного гнета. Съ одной стороны—узы матеріи мѣшаютъ ему видѣть истину безъ покрова; съ другой стороны, онъ долженъ ежедневно бороться съ злобнымъ притѣсненіемъ толпы. Этимъ, въ самомъ дѣлѣ, и Бруно, и Кампанелла (Campanella) поднимаются выше своихъ соперниковъ и своихъ образцовъ; они не мечтаютъ только съ тихою грустью, а плачутъ и негодуютъ серьёзно. Если они не въ темницѣ, то, значитъ, только лишь ушли изъ нея, или должны бѣжать изъ опасенія того, чтобы не попасть въ заключеніе. Сердце у нихъ говоритъ сильнѣе, чѣмъ воображеніе. Душа зоветъ идеалъ; она всего болѣе страдаетъ отъ дѣйствительности, и желаетъ войти въ общеніе съ богами.

Но и Бруно, и Кампанелла—это не только поэты элегическіе, но и поэты дидактическіе. Съ послѣдней точки зрѣнія Бруно, кажется, стоитъ выше Кампанеллы. Онъ (Бруно) подражаетъ Эмпедоклу, Ксенофану, Парменіду, и преимущественно Лукрецію. Бруно умѣетъ излагать съ неослабѣвающею силою; смѣлымъ полетомъ мысли онъ возвеличиваетъ и одушевляетъ особенности самыя неживописныя, доктрины самыя строгія. Созерцаніе безконечнаго, присоединяя поэзію къ философіи, придаетъ систематическимъ описаніямъ Бруно особенное величіе. Къ тому же, онъ любилъ дидактическую поэзію потому, что въ риѳмѣ видѣлъ

друга способности, для него весьма драгоцѣнной, способности—памяти.

Ни Бруно, ни Кампанелла не заслуживаютъ упрека Корнеліуса Агриппы въ томъ, что они вымышляли будто-бы только вещи ложныя, догматы нечестивые.

Оба поэта воспѣвали: великолѣпную и вѣчную природу, самые благородные инстинкты человѣческаго сердца, мудрость и самоотверженіе, геній и красоту,—и другія божественныя произведенія. Оба—вдохновлялись высокимъ идеализмомъ Великой Греціи. Любовь къ Богу и къ людямъ вдохновляетъ ихъ точно такъ же, какъ и любовь къ прекрасному, къ свѣту, къ солнцу—образу Божества. Но враги ихъ возбуждаютъ въ обоихъ поэтахъ различныя чувства, — чувства не одинаковаго рода. Бруно пренебрегаетъ ими, или надъ ними насмѣхается; Кампанелла преслѣдуетъ ихъ негодованіемъ и мстительною ненавистью. Аристотель (опасный софистъ по мнѣнію обоихъ) — для Бруно—есть не серьёзный герой,—для Кампанеллы—ненавистный тиранъ.

Нѣкоторые писатели находили много сходнаго между Бруно и Спинозою. Болѣе половины вѣка раздѣляетъ этихъ философовъ, а между тѣмъ основы ихъ мыслей различествуютъ мало. Жизнь Бруно представляетъ нѣчто въ родѣ романа; жизнь же Спинозы есть непрерывная абстракція. Въ характерахъ ихъ, несмотря на значительные контрасты, есть много сходственныхъ чертъ.

Можно, дѣйствительно, приложить къ Бруно, равно какъ и къ Спинозѣ, слова Спасителя, относящіяся къ Наѳанаилу: «Вотъ подлинно Израильтянинъ, въ кото-

ромъ нѣтъ лукавства» (Св. Евангелиста Іоанна, Глава I, ст. 47).

И Бруно, и Спиноза, оба они питали одинаковое отвращеніе къ неестественности и къ скрытности; но искренность Спинозы осмотрительна, серьёзна, презрительна, тогда какъ искренность Бруно открыта до безразсудства. Столько же, сколько они любятъ истину, столько же почитаютъ и свободу; но страсть (если можно такъ выразиться относительно Спинозы) у Спинозы болѣе безкорыстна: она чужда прозелитизма и честолюбія, и скрываетъ, сдавливаетъ себя въ тиши уединенія болѣе чѣмъ монастырскаго; страсть же Бруно, напротивъ, развивается шумно, въ средѣ университетовъ и дворовъ, и упорствуетъ, до самой минуты ауто-да-фе, въ желаніи «пресѣчь потокъ» (fendre le torrent).

Какъ Бруно понималъ святое призваніе философа — мы можемъ заключить изъ того, что онъ, между прочимъ, написалъ въ своихъ *Eroici furori:*

«Настоящій спекулативный мыслитель долженъ быть изслѣдователемъ, и его стремленія должны одинаково свидѣтельствовать — какъ объ его энергіи, такъ и о его глубинѣ. Герой мысли есть воинъ истины и справедливости. По своимъ привязанностямъ онъ рабъ; но привязанности эти, сами онѣ, даютъ ему истинную свободу. Зависимость его доставляетъ ему силы, до того ему неизвѣстныя. Онъ находится во власти всепожирающаго пламени; но это пламя есть пламя добродѣтели, дѣлающее философа неуязвимымъ для обыкновеннаго огня. Философъ, связанный этою высокою преданностью вѣчнымъ идеямъ, есть герой, потому что онъ имѣетъ смѣлость отдѣлиться отъ толпы,

и изъ глубины уединенія, гдѣ онъ соединяется съ Богомъ—какъ въ порывахъ невыразимой горячности, такъ и въ процессѣ спокойнаго мышленія, бравировать толпу. Онъ (философъ) есть герой,—герой потому, что умѣетъ разбить стѣны и затворы, которые держатъ умъ заключеннымъ въ тѣлѣ. Онъ, наконецъ, есть герой, потому что не даетъ никакой особой цѣны жизни, и готовъ скорѣе принять смерть, чѣмъ отказаться отъ своихъ священныхъ обязанностей».

ВЫБОРКА ИЗЪ ЗАКЛЮЧЕНІЯ *Бартольмесса* (CHRISTIAN BARTOLMÈSS) КЪ ЕГО КНИГѢ *Джіордано Бруно* (JORDANO BRUNO, 1847 г.),— ИЗЪ ЗАКЛЮЧЕНІЯ, ВЪ КОТОРОМЪ БАРТОЛЬМЕССЪ ЖЕЛАЕТЪ ДАТЬ РЕЗЮМЕ КОРЕННОЙ МЫСЛИ БРУНО.

То изъ свойствъ вселенной, которое преимущественно занимаетъ Бруно — это безконечность. Но, тогда какъ многіе изъ его современниковъ размышляютъ въ особенности о безконечномъ во времени, Бруно старается вдумываться въ безконечное въ пространствѣ. Эту безконечность пространства онъ разсматриваетъ спеціально въ ея отношеніяхъ съ Божествомъ, съ началомъ абсолютно единымъ и единственнымъ всего Творенія вполнѣ. Единство міровъ кажется ему имѣющимъ къ единству Бога — отношеніе аналогичное съ отношеніемъ обширной совокупности (ensemble) чиселъ къ единству ариѳметическому, или же— аналогичное отношенію фигуръ и тѣлъ къ геометрической точкѣ. Въ другихъ выраженіяхъ: Богъ есть могущество, которое порождаетъ вселенную, а вселен-

ная есть Божественное могущество въ дѣйствіи (en acte), въ полномъ движеніи; Богъ есть неисчерпаемая существенность сущностей большихъ и малыхъ, полность (полное количество) которыхъ составляетъ вселенную; не имѣется отношенія болѣе интимнаго, тѣснаго, болѣе неразрывнаго, чѣмъ отношеніе Бога и міра; оно такъ тѣсно связываетъ ихъ, что походитъ на тождество. Оно-то (это отношеніе) объясняетъ и постоянную пребываемость и подвижность вещей.

Кто есть Творецъ движенія — если это не Богъ? Кто или что́ есть источникъ покоя — если не Богъ? Вездѣ, гдѣ замѣчаютъ покой или движеніе, слѣды порядка и развитія,—вездѣ надлежитъ вѣрить въ присутствіе Бога.

Это повсемѣстное, вездѣсущее присутствіе есть залогъ необъятности вселенной, точно такъ, какъ необъятность вселенной гарантируетъ намъ вездѣ-присутствіе Бога. Неизмѣнность законовъ природы; величественная гармонія, царствующая во всѣхъ областяхъ міра; грандіозное единство этого невѣроятнаго собранія силъ и формъ; неразрѣшимость, неразрывность узла, связывающаго элементы и ступени Творенія; единообразіе началъ, управляющихъ этими различными племенами свѣтилъ, этими разнообразными семьями животныхъ и растеній; непрерывное, несконча́емое послѣдованіе (succession), однихъ за другими, феноменовъ и существованій, и ихъ блестящая многочисленность; непрестанная смѣняемость, обнимающая все то, что́ населяетъ небесную твердь, все то, что́ обитаетъ или на поверхности міровыхъ сферъ, или—внутри, въ глубинѣ ихъ—вотъ нѣкоторые признаки постояннаго и непрерывающагося вліянія и вездѣприсутствія Божества.

Если бы вселенная была ограничена, то Богъ не былъ бы тогда вездѣ, Богъ пересталъ бы быть Богомъ. Какъ бы то ни было: Вселенная—есть ли она—одинъ изъ аттрибутовъ Божества, или есть—Его Твореніе,—какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ, надлежитъ чтобы она (вселенная) не имѣла границъ, потому что Существо безконечное не можетъ имѣть аттрибутовъ конечныхъ и не можетъ порождать произведенія ограниченныя.

ВЫБОРКА ИЗЪ СОЧИНЕНІЯ БРУНО *Della Causa, del Principio et Uno* (ВТОРОЙ ДІАЛОГЪ).

Сочиненіе это состоитъ изъ пяти діалоговъ. При самомъ вступленіи во второй *Діалогъ*, Бруно переноситъ насъ въ среду самыхъ труднѣйшихъ проблемъ Метафизики, и предлагаетъ намъ изучить глубже Причину (Cause) и Начало или Основаніе (Principe) вселенной. Онъ старается показать, что слѣды проявленія безконечнаго духа безчисленны; что духъ, находясь во всѣхъ вещахъ, есть базисъ и начало происхожденія всего. Бруно пытается объяснить переходъ отъ чистаго духа къ матеріи пособіемъ существа посредствующаго, то-есть—души міра или интеллигентности вселенной. Эта всеобъемлющая, всеобщая душа есть—не индивидуумъ, не существо опредѣленное; она подобна голосу, который наполняетъ сферу, въ которой раздается,—раздается, не теряясь въ ней. Душа эта—есть источникъ общей жизни міра, — жизни, которая проявляется въ различныхъ степеняхъ — то въ состояніи субстанціи (сущности), то въ дѣятельности; проявляется—то лишь

только какъ жизнь, то—какъ душа и какъ умъ. Душа эта даетъ всему существованіе и движеніе...

Бога, именно Бога, Бруно приглашаетъ насъ созерцать въ безконечномъ мірѣ.

„Религія, говоритъ онъ, — показываетъ Бога внѣ міра: это ея миссія. Философія же должна показывать Его въ формахъ и въ существованіяхъ вселенной, гдѣ Онъ отражается со всѣми своими совершенствами. Прежде нежели восходить на тѣ высоты, на которыхъ Теологія предполагаетъ пребываніе архитипа существъ, — пусть начнутъ съ того, чтобы признать во всемъ Твореніи всеобщаго дѣятеля (agent)".

Для того, чтобы открыть этого всеобщаго дѣятеля, философія идетъ индукціею; она наблюдаетъ и объясняетъ явленія (effets), которыя разсматриваетъ какъ какія-то изображенія и загадки. Когда она разсматриваетъ міры, которые, будучи сложными (составными) и разложимыми, не могли сами дать себѣ существованіе,—тогда она не можетъ воспрепятствовать себѣ— допускать причину простую и неразложимую, начало (принципъ) единое и безконечное. Но однако это не обыкновенные наши глаза, не глаза нашего тѣла, а око разума, оно именно, замѣчаетъ присутствіе этой причины, этого начала (принципа), реальность котораго сіяетъ для разума очевидностью неодолимой.

Бруно импозируетъ двоякое условіе ходу или движенію своихъ мыслей. Во-первыхъ — онѣ не будутъ заниматься началомъ (принципомъ) вселенной, взятымъ въ самомъ себѣ и въ своей недоступной и невѣдомой существенности: это предоставляется Теологіи. Напротивъ, онѣ займутся только слѣдами верховной причины, таковыми слѣдами, каковыми обладаетъ при-

рода и которыя она, вѣроятно, будетъ являть всегда. Затѣмъ, мысли философа будутъ подчиняться скорѣе авторитету разума, чѣмъ свидѣтельству сенсовъ,—такъ какъ сенсы не способны дать идею безконечнаго.

Вотъ къ какимъ заключеніямъ приводятъ итальянскаго метафизика понятія причины и начала (принципа), сочетовываемыя (комбинируемыя) съ понятіями единства, безконечнаго и вселенной:

„Все то, что̀ не есть первое начало (первый принципъ), все то, что̀ не имѣетъ въ себѣ своей послѣдней, конечной причины, происходитъ отъ начала (принципа) и предполагаетъ причину. Невозможно ни схватить причину явленія ясно воспринятаго, ни возойти къ началу (принципу) послѣдствія неоспоримаго, если не констатированы ясно самые слѣды этого начала (принципа), этой причины. Но возможно ли разобрать эти слѣды — пока не установлено еще, при пособіи разума, значеніе словъ: «*причина*» (cause) и «*начало*» (principe)?

„Слова эти—не суть ли они синонимы? Если же они не синонимы, то тогда — какое имѣется между ними различіе? Достаточно-ли сказать, что *начало* (принципъ) есть выраженіе болѣе общее, чѣмъ выраженіе—*причина* (cause)?

„Начало (принципъ) есть существенная основа, внутреннее основаніе вещи, единственный источникъ ея возможнаго существованія.

„Причина есть основаніе внѣшнее, наружное, источникъ существованія предмета въ настоящей дѣйствительности.

„Начало (принципъ) остается связаннымъ съ явленіемъ (effet), присуще ему и сохраняетъ существен-

ность предмета: матерія (содержаніе) и форма, напримѣръ, соединены вмѣстѣ такъ, чтобы поддерживать одна другую взаимно.

„Причина, напротивъ, находится внѣ явленія (effet) и опредѣляетъ внѣшнюю наружную реальность предмета; она (причина) относительно предмета есть то, что̀ есть орудіе (instrument) относительно произведенія (ouvrage), или—что́ есть средство относительно цѣли.

„Причины обыкновенно раздѣляютъ: на причины *производящія* или дѣйствующія (causes efficientes), на причины *формальныя* (causes formelles) и на причины *конечныя* (causes finales).

„Какой же именно смыслъ слѣдуетъ давать этимъ тремъ выраженіямъ?

„Когда говорятъ о производящей причинѣ вселенной, надо понимать, очевидно, бытіе или существо дѣйствующее, бытіе или существо дѣйствительно и вездѣ дѣйствующее, слѣдовательно — того рода всеобщую, универсальную интеллигентность, которая, кажется (является) главною способностью души міра и какъ-бы общею формой вселенной. Это именно та непостижимая сила, которая наполняетъ и освѣщаетъ все, которая направляетъ природу въ произведеніи всѣхъ ея твореній, и, относительно этого произведенія, есть то, что даръ мыслить есть относительно генераціи человѣческихъ идей. Это есть то, что Пиѳагоръ называлъ двигателемъ, возбудителемъ міра; Платонъ—архитекторомъ вселенной; маги—сѣмянемъ сѣмянъ, сѣменемъ питающимъ и оплодотворяющимъ своими формами матерію—каковою бы послѣдняя ни была. Орфей называлъ ту же самую причину окомъ міра, потому что она проникаетъ во всякую вещь, и потому

что ея гармонія, ея прекрасныя и искусныя пропорціи открываются во всемъ. Эмпедоклъ давалъ ей (той же причинѣ) названіе различителя или распознавателя, потому что она не устаетъ различать и распутывать, развивать то, что смутно и запутанно, то, что скрыто въ лонѣ матеріи и смерти. Для Плотена она (причина эта) была отцомъ, производителемъ, потому что она раздаетъ зародыши и распредѣляетъ формы, которыми поле природы наполнено и одушевлено. Что касается насъ, то мы называемъ ее (упоминаемую причину) внутреннимъ художникомъ, внутреннимъ артистомъ, т.-е. тѣмъ, кто формируетъ матерію изнутри (du dedans), который заставляетъ выходить изъ корня или изъ сѣмячка стволы и побѣги, изъ побѣговъ стебли, изъ стеблей вѣтви, изъ вѣтвей почки, который располагаетъ и завершаетъ внутренно нѣжную ткань листьевъ, цвѣтовъ, плодовъ, и который внутренно вызываетъ обратно сокъ плодовъ, цвѣтовъ и листьевъ къ стеблямъ, къ стволу, а изъ ствола къ корню. То, что этотъ дѣятель совершаетъ въ растеніи, онъ исполняетъ въ животномъ, производитъ во всѣхъ вещахъ.

„Но если уже и наши безжизненныя иммитаціи, подражанія, выполняемыя на поверхности матеріи, если и они требуютъ интеллигентности и ума, то тѣмъ болѣе требуютъ послѣднихъ — живыя произведенія природы.

„Что касается интеллигентности, то въ ней можно различать три вида: интеллигентность Бога, который есть все; интеллигентность міра, которая дѣлаетъ все; *интеллигентность частныхъ существованій, сдѣланная*

для того, чтобы познать все *). Двѣ крайности и между ними средина, т.-е. причина истинно производящая,— какъ внѣшняя, такъ и внутренняя,—вещей чисто естественныхъ, природныхъ: причина внѣшняя, потому что она не можетъ разсматривать себя какъ часть, какъ элементъ сложныхъ (составныхъ) предметовъ, потому что она должна соображать себя внѣшнею относительно этихъ предметовъ; причина внутренняя потому, что она дѣйствуетъ не на матерію, ни внѣ матеріи, но вполнѣ изъ лона и изъ глубины матеріи, — изнутри (du dedans).

„Этого достаточно для разъясненія тайнъ производящей причины; перейдемъ къ причинѣ формальной.

„Формальная причина связана тѣсно съ причиной производящей и не можетъ быть разлучена съ причиной конечной (finale) или идейной. Всякій разумный актъ предполагаетъ, въ самомъ дѣлѣ, умыселъ, намѣреніе. Это намѣреніе есть не что другое, какъ форма акта подлежащаго выполненію. Изъ сего слѣдуетъ, что интеллигентность, способная произвести все и реализировать, чуднымъ искусствомъ, силы матеріи, заключаетъ въ себѣ, вслѣдствіе нѣкотораго формальнаго основанія, всѣ и всякія вещи. Поэтому слѣдуетъ допустить двоякую форму: такую форму, которая есть причина безъ того, чтобы быть—производящею, и такую

*) „Il divino ch'e tutto; questo mundano, che fa tutto; *gli altri particolari, che si fano tutto*".

Послѣднее (напечатанное курсивомъ) предложеніе выясняется въ другомъ мѣстѣ у Бруно такимъ образомъ, какъ мы даемъ предложеніе (курсивомъ) выше сего въ русскомъ текстѣ.

На французскій языкъ оно переведено такъ: l'intelligence des existences particulières qui se font tout.

Примѣчаніе составителя и переводчика.

форму, которая дѣйствительно даетъ рожденіе матеріальному предмету. Цѣль производящей причины, т.-е. конечная причина вообще, это есть совершенствованіе вселенной, совершенствованіе, которое состоитъ въ томъ, чтобы всѣ формы, въ различныхъ областяхъ матеріи, достигли реальнаго существованія. Разуму такъ нравится такая цѣль, такъ нравится, что онъ не устаетъ никогда извлекать изъ матеріи новыя формы. Производящая причина присутствуетъ во вселенной вообще, въ каждомъ отдѣльномъ существѣ, и въ каждой изъ его частей; точно такъ и относительно формы и цѣли: каждое бытіе или существо равно не лишены ни той, ни другой. Такъ какъ интеллигентность — способность свойственная душѣ міра, такъ какъ она (интеллигентность) именно творитъ предметы природы, то невозможно, чтобы форма была абсолютно отдѣлена отъ производящей причины: обѣ онѣ (форма и производящая причина) должны слиться во внутреннемъ началѣ (принципѣ) вещей.

Тутъ является возраженіе или, скорѣе, сомнѣніе: душа міра можетъ ли она быть разомъ — основаніемъ внѣшнимъ и основаніемъ внутреннимъ, причиной и началомъ (принципомъ) вмѣстѣ. Слѣдующее сравненіе дастъ понять то, что́ идея эта, повидимому, представляетъ противорѣчиваго.

Душа присутствуетъ въ тѣлѣ точно такъ, какъ кормчій присутствуетъ въ лодкѣ. Движенія кормчаго согласны съ движеніями лодки, регулируются послѣдними. Кормчій, значитъ, составляетъ часть всей массы находящейся въ движеніи. Однако потому, что кормчій въ состояніи перемѣнить такое движеніе, онъ кажется намъ существомъ отдѣльнымъ и дѣйствую-

щимъ самимъ собою. То же самое выходитъ и относительно души міра. Насколько она проникаетъ и живитъ вселенную, насколько образуетъ она жизнь единую, одну всеобщую, универсальную форму,—душа міра кажется частью, частью внутренней и формальной вселенной. Но насколько она (душа міра) опредѣляетъ, детерминируетъ всѣ другія формы и организуетъ ихъ,—ихъ и ихъ перемѣнчивыя отношенія,—она должна быть признаваема какъ причина.

„Если все одушевлено, если душа всякаго предмета есть его форма, то остается представить себѣ все цѣлое, по аналогіи съ частями, и тогда тождество причинъ, производящей, формальной и конечной, не представитъ болѣе затрудненій. Намъ не нравится видѣть во вселенной существо или бытіе живое (то-есть смотрѣть на вселенную какъ на существо или бытіе живое); и однако мы не можемъ сообразить, не можемъ мыслить никакой формы, никакой такой формы, которая не была бы явленіемъ (effet), не была бы прямымъ или не-прямымъ выраженіемъ души, равно какъ не можемъ мыслить никакую вещь, которая не имѣла бы абсолютно какой либо формы. Умъ, одинъ только умъ въ состояніи формировать.

„Было бы, безъ сомнѣнія, нелѣпымъ выдавать, за—живущія, формы произведеній нашихъ искусствъ, послѣдствія посредственныя ума. Мой столъ, какъ столъ, не одушевленъ, конечно; но такъ какъ матерія (матеріалъ) его извлекается изъ природы, то онъ, вслѣдствіе этого, состоитъ изъ частей живущихъ.

„Не имѣется никакой вещи, какъ бы мала и ничтожна она ни была, которая не заключала бы въ себѣ духа. Для того, чтобы духовная субстанція, духовная

сущность сдѣлалась растеніемъ или животнымъ, нужно ей только соотвѣтственное отношеніе.

„Но изъ того, что все въ природѣ состоитъ въ матеріи и въ формѣ, изъ того, что ничего нѣтъ неодушевленнаго, не слѣдуетъ еще, что все то, что̀ существуетъ, было бы существомъ живущимъ, было бы животнымъ. Все то, что̀ имѣетъ душу, есть существо одушевленное, но не всѣ существа или бытія пользуются жизнью и развитіемъ души. Жизнь проникаетъ и одушевляетъ все, она даетъ движеніе матеріи, она ее себѣ подчиняетъ. Духовная субстанція не можетъ подчиниться субстанціи матеріальной, но должна подчинить послѣднюю. Такъ какъ умъ, душа, жизнь открываются во всемъ и наполняютъ все въ неодинаковой мѣрѣ, въ различныхъ степеняхъ, то умъ долженъ быть настоящею формой всѣхъ и всякихъ вещей и ихъ настоящею силой. Только однѣ внѣшнія формы могутъ подвергаться измѣненію; ибо эти формы не суть самыя вещи, а составляютъ только часть вещей: это—не субстанціи, а—аксиденціи, принадлежности, случайности.

Выборка изъ сочиненія Бруно «De Maximo».

Всякое существо стремится, сообразно своему устроенію, къ цѣли своего существованія. Чѣмъ благороднѣе натура существа, тѣмъ стремленіе его къ добру пламеннѣе. Въ такомъ положеніи находится человѣкъ. Человѣкъ, по-истинѣ, изъ всѣхъ существъ есть единственное существо, которому предназначены какъ цѣли—два предмета различные и даже противоположные: совершенствованіе ума и совершенствованіе тѣла.

Человѣкъ стоитъ на рубежѣ времени и вѣчности, между образцомъ совершеннымъ, оконченнымъ, и копіями несовершенными, между разумомъ и сенсами; онъ сопричастенъ этому двойному состоянію, сопричастенъ и тому и другому крайнему, оконечному, предѣлу; онъ стоитъ, въ нѣкоторомъ родѣ, на горизонтѣ природы.

Но человѣкъ, однако, увѣренъ, что совершенствованіе духовное есть его истинное призваніе. Въ самомъ дѣлѣ, его умъ—нѣчто нераздѣлимое, независимое, божественное, является властелиномъ матеріи, а не ея вассаломъ; онъ (умъ) живетъ для себя самого, живетъ вездѣ неуязвимый и цѣльный, надѣленный силою неистощимой, облеченный могуществомъ созерцать вѣчную истину, — живетъ всегда дѣйствующій и способный покорять или обуздывать предметы внѣшніе и самого себя.

Тѣло—не есть ли оно нѣчто противоположное духу? Конечное, ограниченное, подчиненное, зависимое, оно есть ничто само по себѣ; оно есть не что иное, какъ средство, орудіе.

Но въ жизни—какая есть цѣль собственно духа? Въ чемъ именно состоитъ эта цѣль? Онъ безъ сомнѣнія призванъ для того, чтобы обнять высшую истину чрезъ разумъ, и для того, чтобы практиковать верховное благо чрезъ волю. Доказательство тому, что таково именно призваніе человѣка, заключается въ томъ, что какъ разумъ его, такъ и его воля ненасытимы и неутомимы. Тотчасъ же, коль скоро умъ замѣчаетъ какой либо свѣтъ, какое либо благо, онъ устремляется къ нимъ съ горячностью, къ нимъ обращаетъ свои желанія и на нихъ направляетъ свои изслѣдованія. Да,

инстинктъ совершенства естественно свойственъ намъ; онъ намъ врожденъ.

Мы не удовлетворяемся тѣмъ, что̀ изолировано, случайно, что̀ составляетъ часть чего либо, что́ не устойчиво, не полно; мы требуемъ, чтобы все было полно, прочно, всеобще (универсально), необходимо. Сами наши сенсы, сами они, имѣютъ, точно такъ какъ воображеніе, область безграничную. Въ какую бы сторону сенсы ни направлялись, они все-таки находятся въ центрѣ и не могутъ достигнуть никакой окружности. Чувствуемая нами потребность безконечнаго совершенствованія не есть пустая мечта, не есть капризъ или роскошь мысли; эта потребность есть потребность реальная и вѣчно пребывающая, самая благородная и самая правозаконная изъ нашихъ потребностей. Все Твореніе вполнѣ, все оно, во всемъ своемъ великолѣпіи, спѣшитъ удовлетворить ее, эту потребность.

Если въ предназначеніи человѣка познавать вселенную, то пусть подниметъ онъ свой взоръ и мысли къ небу, его окружающему, и къ мірамъ, которые летаютъ надъ нимъ. Вотъ картина, вотъ книга, вотъ зеркало, гдѣ онъ можетъ созерцать и читать формы и законы высшаго блага, планъ и устроеніе цѣлаго (ensemble) совершеннаго. Тутъ именно онъ можетъ услышать гармонію невыразимую; чрезъ это онъ можетъ подняться на вершину, съ которой можно видѣть всѣ генераціи, всѣ эпохи міра. Не будемъ бояться, что такое разслѣдованіе, что эта жажда необъятнаго сдѣлаетъ насъ равнодушными къ жизни настоящей и къ предметамъ земнымъ. Какъ бы духъ ни возносился, какъ бы ни возносился онъ выше и далѣе,—пока онъ

остается связаннымъ съ тѣломъ,— матерія держитъ его прикованнымъ къ настоящему состоянію. Нѣтъ, да не помѣшаетъ намъ пустое опасеніе непрестанно восхищаться величіемъ Божества! Изучать изумительный строй міровъ и существъ, міровъ и существъ, которые соединяются въ общій стройный хоръ для того, чтобы пѣть величіе своего Властелина,—вотъ самое благороднѣйшее занятіе для нашей интеллигентности. Убѣжденіе въ существованіи такого Властелина, въ существованіи его для того, чтобы поддерживать такой порядокъ, радуетъ сердце мудраго, и пріучаетъ его презирать смерть—это всегдашнее пугало, это страшилище обыденныхъ душъ.

VI. Приложеніе къ страницѣ 276.

ОБЪ АТЕИЗМѢ, ПО ГЕМСТЕРГЕЙСУ.

Изъ Исторіи Германской философіи Вильма (Histoire de la philosophie Allemande, par Willm, 1847).

По просьбѣ княгини Голицыной, голландскій философъ Франсуа Гёмстергёйсъ (Francois Hemsterhuis), умершій въ 1790 году, написалъ, въ 1787 году, въ формѣ письма *Діоклеса къ Діотиму* (Lettre de Dioclès à Diotime), бѣглый очеркъ исторіи атеизма. Вотъ сущность этого очерка:

Атеизмъ моложе религіи, которая врожденна человѣку. Люди сначала дѣлали себѣ боговъ по своему подобію. Когда породилась Философія, то рефлексія обратилась, прежде всего, на вещи физическія. Философскій умъ занялся разысваніемъ начала (прин-

ципа) природы матеріальной. Матеріализмъ привелъ къ атомистической философіи, а чрезъ нее — къ атеизму.

Между тѣмъ, строй, порядокъ, который не могли вскорѣ не признать въ экономіи вселенной, возбудилъ идею о началѣ (принципѣ) интеллигентномъ, о душѣ міра. Явился Сократъ, и чрезъ изученіе нравственнаго человѣка поднялся къ истинному благочестію и къ идеѣ порядка высшаго и превосходнѣйшаго, чѣмъ міръ матеріальный. По выходѣ изъ варварскаго состоянія среднихъ вѣковъ,—въ продолженіи которыхъ такъ странно искажали самыя лучшія, самыя прекрасныя идеи Платона и Аристотеля,—Декартъ содѣйствовалъ наиболѣе разрушенію деспотической и чудовищной философіи школы. Только-что освободившись отъ ига схоластики, философское размышленіе породило Пантеизмъ—этотъ двоякаго смысла атеизмъ, который, подъ одною и тою же формою, показываетъ намъ поперемѣнно Бога и хаосъ.

Между тѣмъ Геометрія, воскрешенная и обогащенная, открыла разсудку міръ новый, гдѣ все строго доказано. Кеплеръ, Ньютонъ, Гейгенсъ (Huygens) приложили Геометрію къ Физикѣ, безъ которой первая есть только форма, пустая, безсодержательная тѣнь. Но они признавали предѣлы своему знанію и, со смиреніемъ, преклонялись предъ верховнымъ содержателемъ вселенной. Гордость знанія привела ихъ преемниковъ снова къ матеріализму. Послѣдніе увѣрили себя въ томъ, что возможно объяснить міръ одними силами и законами, свойственными матеріи. Отсюда произошелъ третій родъ Атеизма.

Первый,—плодъ невѣжества, исчезъ съ открытіемъ

нравственнаго міра; второй, — дитя спекуляціи, можетъ быть излѣченъ здравою философіею; но третій, — порожденіе гордости и науки, не уступитъ, пока не будетъ признана истинность слѣдующихъ предложеній: 1) Матерія есть не что иное, какъ слово, которымъ обозначаютъ существованія реальныя—поскольку наши настоящіе органы ими модифицированы (видоизмѣнены); 2) Познать можемъ мы только тѣ качества или свойства матеріи, которыя впечатлѣваютъ наши сенсы, и 3) Матерія представила бы намъ другія качества или свойства, или болѣе качествъ или свойствъ, если бы мы, вдругъ, получили другіе сенсы или однимъ сенсомъ болѣе.

ПОСЛѢСЛОВІЕ СОСТАВИТЕЛЯ.

I.

Изъ содержанія того, что̀ заключается въ предлагаемой книгѣ, читатель несомнѣнно долженъ получить болѣе твердое убѣжденіе въ томъ, что человѣкъ, хотя и принадлежитъ одною своею стороною къ чувственному міру, къ міру необходимости, но, съ другой стороны, какъ существо изъ всѣхъ знакомыхъ намъ существъ исключительно одареный нравственною свободой,—стоитъ выше природы.

Но, независимо отъ содержанія системъ идеалистическихъ философовъ и реалистическаго идеалиста Якоби, эта истина доказывается самою жизнью этихъ людей *), громадною силой ихъ умственной дѣятельности, дѣятельности—если можно такъ выразиться—апріорной, и глубокимъ убѣжденіемъ ихъ въ справедливости и своихъ спекуляцій, и своихъ вѣрованій.

Люди насчитываютъ не мало героевъ, какъ въ древнемъ мірѣ, такъ и въ позднѣйшее время. Но если существовали люди, заслуживавшіе такового названія въ полномъ смыслѣ слова, то, безъ сомнѣ-

*) Въ нашей книгѣ помѣщены краткія свѣдѣнія о жизни и о личности—Спинозы, Канта, Фихте, Якоби и Бруно.

нія, подобными героями были философы, какъ одинокіе борцы съ многочисленною толпою противниковъ и съ миріадами самыхъ разнообразныхъ мыслей. Всю свою жизнь, днемъ и ночью, ежечасно и ежеминутно, сражались они съ несмѣтными и разнохарактерными полчищами идей и чувствованій, и никогда не уступали имъ, не клали оружія, и, въ концѣ-концовъ, умѣли привести эти безпорядочныя полчища въ болѣе или менѣе стройный порядокъ, въ системы, которыя завѣщали своимъ потомкамъ, какъ трофеи одержанныхъ ими побѣдъ. Они не складывали своего умственнаго оружія и съ нимъ вмѣстѣ перешли въ другую жизнь для продолженія дѣятельности, цѣлью которой было познаваніе истины, познаваніе, коему нѣтъ конца, какъ нѣтъ конца и для тѣхъ людей, которые, сознавая невозможность достигнуть истины, все-таки стремятся открыть дороги къ ней, подойти къ ней ближе и привести съ собою туда же менѣе настойчивыхъ братьевъ. Дѣла ихъ, конечно, безсмертны; но безсмертны и они сами: книга, начатая ими здѣсь, не окончена и продолжаетъ писаться несомнѣнно.

„Философъ,—сказалъ Бруно,—есть герой,—герой потому, что умѣетъ разбить стѣны и затворы, которые держатъ умъ заключеннымъ въ тѣлѣ. Онъ есть герой потому, что не даетъ никакой особой цѣны жизни *„(жизни чувственной конечно)“*, и готовъ скорѣе принять смерть, чѣмъ отказаться отъ своихъ священныхъ обязанностей *)“.

Такихъ людей человѣчество, не замѣчая того,

*) Бруно доказалъ это своею смертью. Смотр. Приложеніе V къ II тому нашего Труда.

что всѣмъ своимъ относительнымъ благосостояніемъ и безопасностью обязано имъ, никогда не оцѣнивало вполнѣ по оказаннымъ ими заслугамъ. Польза, приносимая ими, заявлялась не непосредственно вслѣдъ за ихъ ученіемъ, но постепенно, скромно входила чрезъ развивающуюся мысль—такъ сказать въ плоть и въ кровь обезпечиваемаго ими (философами) человѣчества. Съ ученіями ихъ знакомы нѣкоторые ученые люди; но обыденная среда обществъ не знаетъ даже и ихъ именъ.

Къ нимъ дѣйствительно можно, не нарушая правды, примѣнить слова поэта:

Passez, passez, pour vous point de haute statue:
Le peuple perdra votre nom....

Въ обществѣ мы часто слышимъ такія *изреченія* касательно философіи: „Пофилофствуй — умъ вскружится“; „Темна вода во облацѣхъ воздушныхъ“; „Онъ настоящій философъ“, и проч. Подобными изреченіями хотятъ сказать, что философія безполезна, что наука эта такъ выспренна, такъ заоблачна, что понять ее невозможно. Прозвище же „настоящій философъ“ даютъ обыкновенно человѣку равнодушному ко всему окружающему, человѣку непринимающему никакого участія во всеобщемъ движеніи, и поэтому совершенно непригодному ни для практическаго дѣла, ни для практической жизни вообще.

На это мы замѣтимъ, что философія, конечно, есть наука самая трудная, но изъ этого еще не слѣдуетъ ни того, чтобы она непремѣнно была непонятна, а потому—и безполезна, ни того, чтобы тѣ, которые поднимаютъ самое тяжкое бремя, за-

служивали менѣе уваженія, чѣмъ другіе ученые. Касательно же мнимаго равнодушія философовъ скажемъ, что философъ—не только не равнодушенъ къ людямъ, но весь поглощенъ мыслью—быть полезнымъ человѣчеству. Если въ теченіи жизни онъ и не выказываетъ такъ-называемой практической дѣятельности, за то онъ, можетъ быть, приготовляетъ для грядущихъ поколѣній такіе принципы, такія правила или указанія, слѣдуя которымъ практическая дѣятельность человѣка избѣгнетъ тысячей затрудненій и невзгодъ.

Можно ли же называть дѣятельность философа дѣятельностью непрактическою, и считать его самоуслаждающимся эгоистомъ? Развѣ бремя его легко? развѣ выдерживаемая имъ борьба не громадна? Философъ—это олицетворенное самоотрицаніе, настоящее самоотверженіе: это жизнь въ другихъ, и—для другихъ.

Они—мечтатели! Да, дѣйствительно, они кажутся мечтателями; но отъ таковыхъ-то мечтателей и вышло все хорошее. Если бы ихъ не было на землѣ, то тогда что́ сдѣлалось бы съ человѣчествомъ въ его дѣятельности, движимой только одними осязательными интересами? Далеко-ли ушло бы оно отъ состоянія животнаго, не имѣющаго другихъ интересовъ, кромѣ интересовъ чувственнаго міра.

Выше я упомянулъ о важномъ значеніи самой жизни философовъ и ихъ личности, независимо отъ содержанія ихъ системъ. Имѣть предъ своимъ умственнымъ взоромъ образцовыя жизни образцовыхъ людей и къ тому же людей, трудами своими облагодѣтельствовавшихъ человѣчество, по моему мнѣнію,

необходимо для всякаго человѣка, какими бы богатыми качествами онъ ни обладалъ.

По мнѣнію Канта, одинъ изъ самыхъ лучшихъ педагогическихъ пріемовъ состоитъ въ томъ, чтобы давать дѣтямъ и юношамъ историческіе примѣры великихъ дѣяній людей, и тѣмъ возбуждать въ нихъ энтузіазмъ къ добру. По имѣющимся примѣрамъ, юноша уже самъ составляетъ себѣ идеалъ человѣка, уподобиться которому, или въ отдѣльныхъ чертахъ или въ цѣломъ образѣ, непремѣнно желаетъ и смолода желаетъ очень горячо. Впослѣдствіи, въ позднѣйшіе годы, хорошая сторона сильнаго впечатлѣнія, произведеннаго примѣромъ, — это именно то, что уклоненіе отъ идеала, составленнаго чистымъ дѣтскимъ или юношескимъ энтузіазмомъ, стóитъ порядочному человѣку не мало борьбы. Участи же того, кто не можетъ ничего себѣ поставить идеаломъ, кромѣ собственныхъ своихъ житейскихъ выгодъ, конечно, никто не станетъ завидовать.

Въ юношескіе годы, находясь въ одномъ изъ закрытыхъ высшихъ учебныхъ заведеній Петербурга, въ свободное время, я съ нѣсколькими близкими товарищами, вмѣстѣ громко читали помѣщенный въ то время въ „Отечественныхъ Запискахъ“ романъ Купера *Путеводитель въ пустынѣ (Pathfinder)*,—читали украдкою, потому что чтеніе постороннихъ книгъ было запрещено. Сколько благородныхъ и святыхъ чувствъ чтеніе этого романа подняло въ нашихъ юныхъ сердцахъ! Мы страшно волновались, задыхались, горѣли. И что-жъ? Высокоблагородный, чистый и величественный образъ Патфайндера прошелъ чрезъ всю мою жизнь, и имѣлъ

на нее, иногда, можетъ быть и не замѣтно для меня, большое вліяніе *).

Теперь я думаю, что если бы я почаще вызывалъ предъ собою этотъ дорогой образъ, если бы я внимательнѣе вслушивался въ его рѣчи, не отвлекаясь житейской суетой, то вѣроятно—жизнь моя прошла бы удовлетворительнѣе для меня и безупречнѣе.

Да, это несомнѣнно,—несомнѣнно то, что всѣмъ и во всякаго рода дѣятельности не худо ставить себѣ идеалы. Напримѣръ, не проиграли бы современные учителя и профессоры, если бы ставили себѣ идеалами такихъ учителей и профессоровъ, какими были Кантъ и Фихте. Понятіе же о томъ—какими именно профессорами были упоминаемые философы и какъ понимали они свои священныя обязанности, можно получить прочитавъ предлагаемую мной книгу.

Не проиграли бы также и учащіеся, если бы старались походить на такую ученую молодежь, какую Фихте постоянно желалъ видѣть и въ аудиторіи, и въ общественной жизни.

Убѣжденіе въ томъ, что человѣкъ стоитъ выше чувственной природы, имѣетъ громадное значеніе не только какъ успокоивающая вѣсть, но какъ и вос-

*) Въ то время, какъ я писалъ эти строки въ Петербургѣ, родной братъ мой въ Парижѣ сталъ помѣщать во французскихъ журналахъ разныя статьи, касающіяся самыхъ благородныхъ и несвоекорыстныхъ интересовъ человѣчества, сталъ помѣщать эти статьи подъ псевдонимомъ: „Pathfinder“. Этотъ братъ мой былъ однимъ изъ участвовавшихъ въ упоминаемомъ чтеніи романа Купера, происходившемъ 35 лѣтъ тому назадъ при обстоятельствахъ, выше сего изложенныхъ. Представляется теперь вопросъ: что привело его къ выбору такого псевдонима? Вѣдь онъ не сговаривался объ этомъ со мною прежде.

питывающее начало, и не только для отдѣльныхъ лицъ и отдѣльныхъ государствъ, но и для всего человѣческаго общества.

Высокость происхожденія обязываетъ, *noblesse oblige*. Чѣмъ сильнѣе и значительнѣе право, тѣмъ священнѣе и многочисленнѣе обязанности, тѣмъ громаднѣе и импозантнѣе цѣль.

Ученые и наставники! *) не говорите, прямо или косвенно, молодымъ людямъ, что единственное поприще ихъ есть чувственный міръ; не говорите, что сами они—суть не что иное, какъ одни изъ безчисленнаго количества малыхъ колесъ всеобщаго механизма природы, что они присущностно—рабы необходимости; не говорите того, чего вы не знаете и чего доказать не можете. Наука не можетъ произнести рѣшающаго приговора въ вопросѣ о значеніи жизни и бытія вообще, и никогда не выведетъ законовъ для того, чтб стоитъ внѣ законовъ составляемыхъ человѣческимъ разумѣніемъ. Не выдавайте же *мнѣнія* за положительное знаніе, и не усиливайтесь объяснять *сверхъ-естественное* или сверхъчувственное—*естественнымъ* образомъ.

Поступая иначе, вы приводите, сами того не замѣчая, къ тому, что единственною цѣлью человѣческой дѣятельности становится кусокъ золота или другое что либо подобное, въ какомъ бы то образѣ оно ни было. Мы видимъ, съ глубокимъ сожалѣніемъ, что посредственно или непосредственно, сознательно или несознательно у современнаго *ци-*

*) Я разумѣю только тѣхъ, которые признаютъ въ мірѣ одинъ законъ: *необходимость*.

вилизованнаго общества нѣтъ нынѣ другихъ цѣлей.

Возможенъ же ли при таковыхъ условіяхъ какой либо прогрессъ въ человѣчествѣ?

Прочитайте у Беранже его стихотвореніе „*Panthéisme*“. Въ этомъ стихотвореніи онъ, между прочимъ говоритъ:

. . . . . .
La matière a vaincu sans vous.
Reine de notre âge égoiste,
Nous lui devons moeurs, lois et goûts.
Pour faire action méritoire,
Mieux vaudrait, apôtres nouveaux,
Enrayer son char de victoire
Que d'aiguillonner ses chevaux.

Не принижайте значенія человѣка, отнимая у него нравственную свободу и указывая, основываясь на вашихъ *ученыхъ* выводахъ, съ усмѣшкою на законъ чувственной природы, на законъ необходимости: вы этимъ освобождаете его (человѣка) отъ его обязанностей. Нѣкоторые изъ васъ даютъ понимать или прямо говорятъ, „чувственный міръ— вотъ единственная арена человѣческой дѣятельности“. Мы видимъ, что всякое живое существо въ чувственномъ мірѣ стремится къ самоудовлетворенію, а потому слушающій васъ можетъ придти къ слѣдующему заключенію: „Такъ какъ искать наилучшихъ условій комфортабельнаго для себя устройства въ этомъ мірѣ есть естественное право человѣка, то и практическая дѣятельность моя должна состоять единственно въ томъ, чтобы стремиться къ осуществленію упоминаемыхъ условій“.

Правда, что ему, слушающему, затѣмъ гово-

рятъ: „но не забывайте при этомъ о своихъ братьяхъ, не забывайте заботиться о добываніи таковыхъ же условій и для вашихъ братьевъ: это долгъ честнаго человѣка“.

Но вѣдь этотъ честный человѣкъ, по вашему, рабъ; онъ долженъ думать, согласно съ *вашей* наукой, что онъ рабъ необходимости, а такая мысль не можетъ не вліять на характеръ его дѣятельности. Всѣ побужденія его имѣютъ начало въ чувственномъ мірѣ: встрѣчаются разныя прельщенія. Человѣкъ на минуту уклонится отъ принятаго пути. Ощутится упрекъ совѣсти; но и это, по вашему, явленіе чувственное. Мелькнетъ разсужденіе,—разсужденіе уже точно имѣющее чувственное начало: „да, вѣдь, что же съ меня и взять? вѣдь я тоже человѣкъ, то-есть существо чувственное, и хотя царь животныхъ, а все-таки недалеко ушелъ отъ животныхъ. Рыба ищетъ, гдѣ глубже, а человѣкъ ищетъ, гдѣ лучше“....

Разъ, два, случится такъ, и человѣкъ незамѣтно самъ для себя и для другихъ можетъ быть, въ концѣ-концовъ, дѣлается эгоистомъ. Затѣмъ, какую участь вы ему готовите!...

Не говорите того, чего не знаете и доказать чего не можете, повторяю я. А что вы не знаете и доказать не можете убѣдительно намъ доказалъ Кантъ.

Скажите: лежа на смертномъ одрѣ, въ вашъ послѣдній часъ, чего вы ищете вашимъ безпокойнымъ блуждающимъ взоромъ, отчего вы такъ тревожитесь, къ чему простираете ваши ослабѣвшія, изнеможенныя руки? Вы ищете какъ-бы поддержки,

кого-то зовете на помощь... Не отъ окружающихъ, не отъ чувственнаго міра ждете вы этой поддержки; ни въ прошедшемъ, ни въ настоящемъ вы не видите опоры... Если вы животное высшаго разряда,—берите примѣръ съ животнаго: оно умираетъ спокойно... Нѣтъ, вы вспоминаете, что, въ теченіи жизни, внутри васъ постоянно говорилъ какой-то голосъ, но вы не хотѣли прислушаться къ его словамъ... Теперь вы разобрали эти слова: вы готовы повиноваться; но подняться у васъ нѣтъ уже силъ...

О, какъ въ эти тяжелыя минуты должны вы завидовать вдохновенному концу тѣхъ великихъ мучениковъ, которые, пригвожденные на крестахъ, объятые пламенемъ зажженныхъ подъ ними костровъ, съ неизъяснимымъ блаженствомъ устремляли свой свѣтлый, довѣрчивый взоръ туда, куда ихъ неотразимо тянуло,—туда, гдѣ они убѣждены были, что ихъ ждутъ... Покидая чувственный міръ они жалѣли только о своихъ преслѣдователяхъ, объ остающихся въ этомъ мірѣ... Впереди имъ предстоитъ дѣло, которое они начали здѣсь не по побужденію міра необходимости, а по свободному повиновенію нравственному закону,—дѣло, начатое здѣсь, но которое здѣсь они не успѣли окончить.

Говорите лучше вашимъ слушателямъ вмѣстѣ съ Фихте:

„Съ той минуты, какъ я получаю увѣренность въ томъ, что повинуюсь голосу совѣсти, я имѣю также увѣренность, что не могу заблудиться. Тогда, даже и послѣ неуспѣха, я не позволю себѣ ни впасть въ уныніе, ни отступить предъ препятствіями, и не откажусь повиноваться голосу совѣсти.

Напротивъ, прислушиваясь къ нему еще внимательнѣе, чѣмъ прежде, обнявъ съ удвоеннымъ жаромъ новое, внушаемое имъ, рѣшеніе, я немедленно снова примусь за дѣло. Если случится, что и на этотъ разъ измѣнитъ мнѣ судьба, и что и на этотъ разъ я соберу только горькіе плоды отъ моей настойчивости, то я все-таки въ глубинѣ моего сердца не буду отчаяваться, а сохраню въ себѣ непоколебимо вѣрованіе въ то, что усилія мои, далекія отъ того, чтобы быть для меня потерянными, произвели въ мірѣ невидимомъ необходимый результатъ, что они коснулись цѣли, которой для меня существенно было коснуться. Никогда не позволяя себѣ уставать, я буду, стало быть, дѣйствовать въ томъ же направленіи, буду поступать такъ даже и тогда, когда мнѣ ясно будетъ доказано, что въ теченіи всей моей земной жизни мнѣ невозможно будетъ сдѣлать добраго и на ничтожнѣйшую толщину волоска. При каждой протекшей минутѣ, я буду льстить себя надеждою быть счастливѣе въ слѣдующую за симъ минуту. Во всякомъ случаѣ, по меньшей мѣрѣ, буду я почерпать бодрость въ томъ, что ничего изъ того, что̀ мною совершено, не потеряно для міра невидимаго, и что тамъ я не дѣлаю ни одного шага, ни одного такого шага, который не приближалъ бы меня къ цѣли“.

Людей такъ называемаго интеллигентнаго класса въ нашемъ обществѣ, оцѣнивая ихъ съ нравственной стороны, можно раздѣлить на два разряда.

Къ одному разряду принадлежатъ такъ называемые эгоисты.

Какихъ людей слѣдуетъ считать эгоистами, нѣчего говорить: всѣмъ намъ они знакомы. Такіе люди часто и сами не знаютъ, какъ справиться съ своимъ эгоизмомъ, когда, отправляясь отъ него, думаютъ достигнуть удовлетворяющаго для себя состоянія. Эгоизмъ притупляетъ чувства и развиваетъ не столько чувственность, сколько тупость. Часто очень ловкіе люди, по достиженіи громадныхъ средствъ могущихъ питать всевозможныя пожеланія, дѣлаются столь ненаходчивыми, что рѣшительно не знаютъ, что предпринять даже и къ своему услажденію.

Къ другому разряду принадлежатъ люди, направляющіе свою дѣятельность такъ, чтобы быть, по возможности, полезными другимъ людямъ и обществу. Говорить, что люди эти въ дѣятельности своей побуждаются все-таки личнымъ интересомъ,—такимъ именно, напримѣръ, интересомъ, какъ желаніе себѣ доброй славы и душевнаго мира,—и заключать, что поэтому, въ концѣ-концовъ, всему начало—эгоизмъ, совершенно невѣрно и несправедливо. Желаніе пріобрѣсть добрую славу и достигнуть мира съ самимъ собою—весьма законное желаніе. Дѣятельность, имѣющая цѣлью быть полезнымъ другимъ и обществу, во всякомъ случаѣ весьма почтенна, хотя она была бы и еще почтеннѣе, если бы имѣла при этомъ въ виду доставленіе доброй славы и душевнаго мира тѣмъ, для осязательной пользы которыхъ была предпринята. Тѣмъ не менѣе, когда мы видимъ, что человѣкъ трудится для другихъ людей, намъ нѣчего спрашивать—изъ какихъ побужденій онъ такъ поступаетъ. Внутрен-

нихъ намѣреній его мы не знаемъ, и счетъ ихъ сводится не съ нами.

Въ объективномъ своемъ проявленіи, дѣятельность эта обыкновенно выказывается стремленіемъ къ достиженію наилучшихъ условій комфортабельнаго устройства въ чувственномъ мірѣ для всѣхъ. Достиженіе матеріальнаго обезпеченія для каждаго считается главнѣйшимъ дѣломъ. При этомъ одни вовсе не думаютъ о духовномъ развитіи человѣчества; другіе полагаютъ, что никакое духовное развитіе немыслимо, если ему не предшествуетъ матеріальное обезпеченіе.

О ложности перваго взгляда мы совсѣмъ не будемъ говорить, потому что взглядъ этотъ вовсе не вяжется съ убѣжденіемъ нашимъ въ томъ, что человѣкъ стоитъ выше чувственной природы.

Второй взглядъ, по нашему мнѣнію, тоже не совсѣмъ вѣренъ. Въ матеріальномъ обезпеченіи не непремѣнно заключаются средства и условія для духовнаго развитія.

Цѣлыя поколѣнія Титъ Титычей—милліонеровъ неспособны сами собою ни къ своему собственному развитію, ни къ развитію другихъ. Выше мы говорили, что обиліе матеріальныхъ средствъ способствуетъ весьма часто къ притупленію людей. Между тѣмъ, какой нибудь Куперовскій Патфайндеръ (о которомъ мы упоминали выше) безъ всякаго матеріальнаго обезпеченія даже и на одинъ день, совершенно одинъ посреди пустынь дѣвственныхъ лѣсовъ и степей, посреди тысячей враждебныхъ элементовъ, съ одними своими руками, съ однимъ своимъ ланебоемъ, но въ полномъ сознаніи

присутствія въ себѣ нравственнаго закона и твердый противъ всякихъ чувственныхъ прельщеній, способенъ развить своимъ примѣромъ и своими простыми рѣчами милліоны людей. Не непремѣнно надо имѣть матеріальное обезпеченіе для того, чтобы слышать повелѣнія нравственнаго закона и чувствовать свои человѣческія обязанности. Не одинъ только вполнѣ сытый можетъ быть проникнутъ любовью къ другому, заботой о другомъ.

Обезпеченные ли матеріально являлись между нами великіе люди съ проповѣдью истины? Питая общество духовною пищею, заботились ли они о своемъ матеріальномъ обезпеченіи?

Существуетъ мнѣніе, что развитіе увеличиваетъ въ человѣкѣ потребности. Я не могу признать такое мнѣніе справедливымъ. Прежде всего надо желать пробудить въ человѣкѣ чувство уваженія къ своему происхожденію, сознаніе въ томъ, что онъ долженъ повиноваться нравственному закону, состоя при этомъ нравственно независимымъ. Сознаніе своего высокаго происхожденія и готовность подчиняться долгу должны прогрессивно развивать не потребности чувственныя, а нравственныя обязанности. Отсутствіе мира душевнаго должно сдѣлаться мучительнѣе всякаго матеріальнаго лишенія. Развѣ не знаемъ мы, что безпокойства и тревоги совѣсти убиваютъ даже и ощущенія голода и жажды.

Ни одинъ порядочный человѣкъ не можетъ смотрѣть равнодушно на нищету. Какимъ-то упрекомъ себѣ кажутся намъ чужія лохмотья. Учреждаются благотворительныя общества, воспитательные дома, пріюты, богадельни, заведенія для призрѣнія ни-

щихъ, дешевыя квартиры, дешевыя столовыя; устраиваются въ пользу бѣдныхъ концерты, балы, лотереи... Мы готовы охотно отдать бѣднымъ лишній грошъ, накормить ихъ крохами отъ собственнаго нашего стола; но мы сдѣлали бы то же и для голодныхъ животныхъ.

Все это не искоренитъ зла, не избавитъ человѣчество отъ хроническихъ страданій. Возьмите Англію. Нигдѣ,—говорятъ и пишутъ,—не имѣется такого множества благотворительныхъ заведеній, нигдѣ такъ не развита система пособій нуждающимся и неимущимъ. А между тѣмъ всѣмъ извѣстно—въ какой сильной степени существуетъ тамъ пролетаріатъ, и не тайна, что въ самомъ центрѣ такъ-называемаго *высшаго просвѣщенія*, въ великолѣпной столицѣ государства, считающагося *наиболѣе цивилизованнымъ*, но которое въ сущности, сравнительно съ другими государствами, достигло ничего болѣе какъ наилучшихъ условій комфортабельнаго устройства для своихъ наиболѣе цивилизованныхъ членовъ,—въ этой прославленной столицѣ люди во множествѣ умираютъ отъ голода и нищеты.

Естественное, раціональное ли это явленіе? Развѣ мало земли для людей; развѣ дарами своими она не въ состояніи пропитать весь родъ человѣческій? Кажется нельзя не признать, что въ чувственномъ мірѣ все телеологически, соотвѣтственно, устроено для человѣка. Что же нарушаетъ естественную гармонію?

Мы знаемъ, что не только въ другихъ частяхъ свѣта, но и у насъ въ Европѣ богатыя мѣстности остаются безъ обработывателей, безъ производите-

лей, и дары Божіи остаются въ пренебреженіи,— въ пренебреженіи потому, что къ нимъ не прилагается человѣческій трудъ. Въ Россіи имѣются мѣстности, гдѣ десятина земли съ мелкимъ лѣсомъ стоитъ 50 копѣекъ серебромъ. Мы имѣли случай узнать, что въ Уфимской губерніи лѣсъ съ дубами толщиною не въ одинъ обхватъ и съ громадными липами купленъ по пяти рублей за десятину. Да и не въ одной громадной Россіи, гдѣ по величинѣ территоріи населеніе дѣйствительно недостаточно,— не въ одной Россіи замѣчается это.—Южная часть Италіи почти необитаема; островъ Сардинія нуждается въ населеніи, а, между тѣмъ, въ Венеціи сорокъ тысячъ жителей живутъ благотвореніемъ.... Мы не рѣшаемся приводить другіе примѣры, такъ какъ не имѣемъ достаточныхъ статистическихъ свѣдѣній. Но и этихъ примѣровъ довольно.

Отчего же люди голодаютъ, отчего они нищенствуютъ, отчего не могутъ существовать безъ опеки?

Воспитайте духъ человѣка, дайте ему понять свое значеніе, узнать, что онъ подчиненъ нравственному обязательству; поднимите его на ту высоту, на которой хочетъ его видѣть Богъ... и онъ уйдетъ изъ вашихъ цивилизованныхъ центровъ, уйдетъ копать землю, прорубать лѣса, извлекать изъ произведеній природы нужное для себя и для другихъ, оставаясь гордымъ и свободнымъ нравственно, какъ Цинцинатъ, и неуступающимъ чуткостью сердца любому джентльмену. Одинъ, сознавшій свое значеніе, человѣкъ примѣромъ своимъ приведетъ многихъ къ безусловному повиновенію нравственному закону и къ точному исполненію своихъ обязанностей,

какъ бы, повидимому, онѣ относительно ни казались низменными.

Предо мною лежитъ старинный романъ Бальзака: „Деревенскій докторъ (Médecin de campagne)“. Прочтите его: вы увидите, что́ можетъ сдѣлать одинъ образованный человѣкъ для нравственнаго и матеріальнаго благосостоянія, для облагороживанія своихъ братьевъ. Вы убѣдитесь—какъ много можетъ сдѣлать такой именно человѣкъ съ нетронутой природой людей живущихъ въ глухихъ отдаленныхъ поселеніяхъ, какъ много можетъ онъ принести пользы, просвѣщая разумъ простолюдиновъ и направляя ихъ дѣятельность на свободный и веселый трудъ. Пусть плугъ и соха будутъ, наконецъ, символами нравственной свободы, а не тяжелымъ ярмомъ необходимости.

Вы думаете, что изъ вашихъ центровъ лучами будетъ расходиться просвѣщеніе на пасущіяся по всей землѣ стада. Вы собираетесь въ эти центры для пріобрѣтенія познаній и, вначалѣ, имѣете, можетъ быть, намѣреніе прилагать ихъ къ дѣлу непосредственно. Но искусственный строй городовъ скоро научаетъ—въ чемъ состоитъ современная житейская суть, и вы успокоиваетесь тѣмъ, что оставаясь въ центрахъ просвѣщенія, хотя и не работаете непосредственно, но все-таки работаете для матеріальнаго благосостоянія страны.

Васъ притягиваютъ въ города богатыя зданія, разнообразныя развлеченія, роскошныя одежды и украшенія, утонченный столъ... Но вы не замѣчаете, что въ вашихъ великолѣпныхъ зданіяхъ имѣются неприглядные дворы, что вашъ утонченный столъ

изводитъ природную мощь, и что на бархатъ и шелкъ, въ которые вы облекаетесь, брызжетъ безпрестанно гніющая грязь сталкивающихся съ вами лохмотьевъ... Вы протягиваете руку нищему, съ намѣреніемъ подать ему монету, а въ то же время трепещете, чтобы не прикоснуться къ этой рукѣ... Посмотрите, какъ тѣсно обнялись здѣсь дома: иногда не отличишь одинъ домъ отъ другого—такъ они слились вмѣстѣ. Подумаешь: собрались сюда люди, живутъ такъ близко для того именно, чтобы оберегать одинъ другого, для того чтобы состоять непосредственно въ дружескихъ отношеніяхъ. Но проломайте дверь въ граничныхъ стѣнахъ двухъ смежныхъ домовъ, и, при взаимной встрѣчѣ обитателей, врядъ ли много встрѣтите вы интимности и заботливаго участія.

Мы часто слышимъ такія сужденія: „Хорошо жить въ большихъ городахъ,—хорошо потому, что всякій живетъ какъ хочетъ, *никому ни до кого нѣтъ дѣла*“.

Если вникнуть въ истинный смыслъ этихъ словъ, то нечему будетъ радоваться. По-моему лучше уже сплетни деревень и небольшихъ городовъ и непрошенное вмѣшательство въ мою жизнь, чѣмъ такое полное равнодушіе.

Вотъ и у насъ: къ чему такъ много образованныхъ людей стало оставлять, съ 19 февраля 1861 года, деревни, стало оставлять ихъ преимущественно тогда, когда въ нихъ повѣяло нравственною независимостью и люди призваны были къ свободному труду. Тогда-то именно и слѣдовало оставаться тамъ, потому что открывалось новое дѣло, дѣло

великое и привлекательное,—состоящее именно въ томъ, чтобы направлять менѣе развитыхъ въ новыхъ условіяхъ жизни и труда, не оставлять ихъ указаніями и облагороживать примѣромъ.

Мы поемъ и музицируемъ въ концертахъ для бѣдныхъ, и, конечно, хорошо дѣлаемъ. Но пусть услышитъ также вашу арію, вашу пѣснь, вашу музыку и селянинъ. Не думайте, что она не нужна ему и не принесетъ свою долю въ дѣло его облагороживанія. Я полагаю, что не погрѣшу, сказавъ поэту и музыканту, словами поэта (Некрасова), — словами, которые можетъ быть и не совсѣмъ правильно прилагаю непосредственно къ сути моей настоящей мысли:

«Не вѣрь, что неимущій хлѣба
Не стоитъ вѣщихъ струнъ твоихъ».

Повѣрьте, что ваше образованіе, ваши гуманныя чувства, ваша деликатность, ваша даже опрятность, ваше уваженіе къ самому себѣ, къ своей личности,—однимъ словомъ, какъ сущность, такъ и видимость пріобрѣтенной вами культуры,—все это не могло бы остаться безъ вліянія на людей неразвитыхъ, но приспособленныхъ Богомъ къ развитію и долженствующихъ быть развиваемыми. Тамъ, на своемъ посту, вы, конечно, были бы единицами, были бы отдѣльными направляющими указателями на пути къ облагороживанію. А здѣсь, въ городахъ, вы большею частью убиваете свою оригинальность; здѣсь, при всей вашей многочисленности, въ васъ не замѣчается разнообразія, между вами не видно своеобразныхъ индивидуумовъ. Большею частью, вы—копіи одного и того же лица.

Взойдите въ пантеоны природы, въ поля и луга, въ лѣса и горы.

Какая разница съ городами! Какое здѣсь неискусственное величіе, какая таинственная и многоговорящая тишина, какая чистота! Здѣсь и въ смерти мы видимъ жизнь; у васъ же въ городахъ и въ жизни не—сама жизнь, а—театральное представленіе не то трагедіи, не то водевиля, подъ названіемъ: „Жизнь“.

Возьмемъ, напримѣръ, какого-либо Делавара. Онъ ничего не видѣлъ, кромѣ своихъ дѣвственныхъ лѣсовъ и озеръ, а между тѣмъ онъ все-таки есть единица въ твореніи. Въ немъ строго живетъ сознаніе нравственнаго долга, по крайней мѣрѣ—въ формѣ послѣдняго; онъ вѣрнѣе выполняетъ свои обязанности; гордъ своею нравственною свободой; живѣе вѣритъ въ своего Маниту и вполнѣ надѣется, покончивъ съ землею, охотиться въ роскошныхъ лугахъ того, кому поклоняется...

Выше я говорилъ, что ни одинъ порядочный человѣкъ не можетъ равнодушно смотрѣть на нищету. Но еще ужаснѣе смотрѣть на нравственныя лохмотья!...

„Человѣчество можетъ обойтись безъ многаго; у него можно отнять все, не оскорбляя его достоинства; но нельзя отнять у него возможности совершенствоваться“. сказалъ Фихте.

Поэтому, самою священнѣйшею дѣятельностью человѣка я считаю нескончаемое стремленіе къ изъятію изъ бытія этихъ нравственныхъ лохмотьевъ.

Разумѣется, всѣ мы должны горячо стремиться къ отыскиванію средствъ, могущихъ споспѣшествовать матеріальному благосостоянію нашихъ братьевъ. Но изъ этого не слѣдуетъ, что безполезно прилагать самыя усиленныя старанія къ нравственному развитію ихъ прежде, нежели всѣ будутъ считаться матеріально обезпеченными. Задаваясь послѣднею мыслью, самый доброжелательнѣйшій человѣкъ считаетъ себя вправѣ оставаться бездѣйственнымъ въ святомъ дѣлѣ морализаціи людей, принимая въ соображеніе то, что прежде надо начать съ матеріальнаго обезпеченія ихъ. Вслѣдствіе такого мнѣнія, уже много времени прошло въ ожиданіи того, чтобы всѣ были достаточно обезпечены,—обезпечены на столько, чтобы имѣть право сдѣлаться настоящими людьми. О таковомъ обезпеченіи во всѣхъ странахъ такъ называемаго образованнаго міра хлопотали и писали не мало, и теперь хлопочутъ и пишутъ вдоволь.

Не слѣдуетъ ли попробовать дѣйствовать въ обратномъ порядкѣ? Не о всеобщемъ образованіи я говорю: претендовать на это было бы слишкомъ непрактическимъ. Я хочу только того, чтобы человѣкъ приведенъ былъ въ состояніе понимать: что онъ, какъ человѣкъ, стоитъ выше животнаго; что онъ подчиненъ нравственному закону, и что на немъ лежитъ обязанность *любить и практиковать доброе*.

Неужели слѣдуетъ думать, что простолюдинъ, понявъ свое человѣческое достоинство, вѣря въ свое высокое происхожденіе, непремѣнно будетъ стремиться только къ такому положенію, при которомъ

могъ бы ѣздить въ восьми-рессорныхъ колясках, занимать богатую квартиру и обѣдать у Дюссо. Теперь еще, пожалуй, онъ готовъ считать такое положеніе благополучіемъ; но, получивъ нѣкоторое нравственное развитіе, онъ сдѣлается гордѣе, и образъ мыслей его непремѣнно измѣнится, когда ему и его же совѣстью будетъ указана другая, высшая цѣль въ доброй и честной жизни. Какъ человѣкъ сознавшій свое достоинство, онъ, главнѣйшимъ образомъ, будетъ желать независимости духа и съумѣетъ найти ее во всякомъ, повидимому, зависимомъ внѣшнемъ положеніи, занимаемомъ имъ въ чувственномъ мірѣ. Простой человѣкъ очень чутокъ ко всему великому и высокому.

Доказательство этому мы видимъ въ настоящее время въ нашемъ отечествѣ. Въ 1877 году провозглашена была великая идея: Освобожденіе христіанъ. И что же? Несмотря на относительно весьма невысокую степень внѣшняго развитія нашего простого народа, несмотря на его малограмотность, идея эта, подобно электрическому току, быстро обѣжала всѣ глухіе непроходимые углы нашей неизмѣримой родины *); всякій земледѣлецъ, всякій землекопъ, всякій чернорабочій, отъ малаго до стараго, усвоилъ себѣ эту идею, какъ родной и священный ему завѣтъ; способствовать осуществленію указы-

*) Добровольцами на священную борьбу, изъ простолюдиновъ, являлись люди изъ самыхъ отдаленныхъ мѣстъ Россіи. Такъ, между прочимъ, мы знаемъ, что одинъ доброволецъ пришелъ пѣшкомъ изъ Енисейска. Несмотря на малограмотность народа,—фактъ извѣстный, что въ нѣкоторыхъ деревняхъ крестьяне сообща выписывали газеты.

ваемой ею безкорыстной цѣли онъ считаетъ своею прирожденною обязанностью, и не нуждается даже въ томъ, чтобы обязанность эту ему втолковывали. Онъ молитъ Бога о достиженіи цѣли; для этого достиженія онъ считаетъ совершенно натуральнымъ, естественнымъ, жертвовать какъ жизнью, такъ и своими послѣдними грошами.

Разумѣется, дѣятельность, направленная къ изысканію средствъ устройства матеріальнаго благосостоянія людей, не требуетъ такой строгой нравственной подготовки отъ дѣятелей, какой требуетъ дѣятельность, направленная къ распространенію между людьми нравственныхъ началъ. Никакая дѣятельность не можетъ стоять выше дѣятельности, посвящаемой на облагороживаніе себѣ подобныхъ, на облагороживаніе своихъ братьевъ.

Любовь человѣка религіознаго къ человѣческому роду,—говоритъ Фихте,—побуждаетъ его (религіознаго человѣка) постоянно трудиться для облагороживанія себѣ подобныхъ.

„Человѣкъ истинно религіозный,—говоритъ тотъ же Фихте,—воодушевленъ только однимъ желаніемъ,—желаніемъ, которое имѣетъ предметомъ благополучіе всѣхъ разумныхъ существъ.

„*Да пріидетъ царствіе Твое!* есть его молитва. Онъ знаетъ только одно средство, могущее пріуготовить, осуществить пришествіе этого царства. Средство это—повиноваться во всемъ, не соображая какимъ либо другимъ образомъ своихъ дѣйствій, голосу совѣсти: *исполнять свой долгъ—значитъ повиноваться волѣ Бога*“.

„Вы говорите,—сказалъ въ другомъ мѣстѣ

Фихте,—что строгій долгъ требуетъ слишкомъ много жертвъ. Кто же говоритъ вамъ, что это не такъ? Но вы обязаны ему всякими жертвами, и, если нужно, обязаны ему и самою вашею жизнью“ *).

Но прежде нежели помышлять о томъ, чтобы вліять на другихъ, люди должны воспитать самихъ себя,—воспитать такъ, чтобы всегда быть готовыми *выполнять свой долгъ потому только, что онъ долгъ.* Въ особенности обязаны строже выдисциплинировать самихъ себя профессора, учителя, ученые, писатели и артисты.

Мы часто въ обществѣ слышимъ такого рода разсужденія: „Какое мнѣ дѣло до того какой чело-

*) И здѣсь, съ справедливою и отрадною гордостью, мы, русскіе, можемъ сказать, что выполненіе такого святого завѣта великихъ философовъ мы видѣли и видимъ въ нынѣшней (1876, 1877, 1878 г.) дѣятельности нашихъ соотечественниковъ. Не говоря уже о многочисленныхъ герояхъ и мученикахъ между нашими воинами всѣхъ ранговъ и званій, достаточно вспомнить о святой дѣятельности докторовъ, фельдшеровъ, фельдшерицъ, сестеръ милосердія и санитарной прислуги,—о дѣятельности принятой на себя весьма многими добровольно. Сколько поднято ими безмѣрныхъ трудовъ, сколько испытано лишеній, тѣлесныхъ и душевныхъ страданій, сколько вынесено добровольныхъ насилій своимъ природнымъ чувствамъ (какъ, напримѣръ, чувству натуральной стыдливости у женщины или дѣвушки при такомъ близкомъ уходѣ за больными и ранеными мужчинами)—представить себѣ вполнѣ невозможно. Многіе увѣнчали свое дѣло славною смертью героевъ и героинь. Да будутъ благословенны ихъ имена! Я не сомнѣваюсь, раздѣляя въ этомъ убѣжденія философовъ, выраженныя въ предлагаемой мною книгѣ,—я не сомнѣваюсь въ томъ, что они, наши страдальцы, выработали себѣ личное безсмертіе.

вѣкъ—тотъ или другой писатель? было бы только хорошо его произведеніе".

Такого рода разсужденія, конечно, понятны въ нашемъ, такъ-называемомъ, цивилизованномъ обществѣ, но были бы совершенно непонятны для простыхъ людей, для людей не вышлифованныхъ свѣтскою практикою, а тѣмъ болѣе—для настоящихъ дикихъ, живущихъ еще непосредственнѣе съ природою. На такія натуры всего скорѣе дѣйствуетъ примѣръ совершеннаго согласія между творцемъ (авторомъ) и его произведеніемъ. Никакого должнаго и желаемаго вліянія не произведетъ на простыхъ или первобытныхъ людей произведеніе, какого бы высокаго достоинства оно ни было, если оно (произведеніе) не подкрѣплено уваженіемъ къ производителю, какъ къ человѣку. Мы замѣчаемъ даже, что и люди цивилизованные только тогда готовы проникнуться вполнѣ святымъ энтузіазмомъ, когда убѣждаютъ себя, что производитель въ произведеніе вложилъ, такъ-сказать, свою нравственную душу.

Когда человѣкъ наслаждается какимъ либо художественнымъ или ученымъ произведеніемъ, разскажите ему, что авторъ былъ добродѣтельный человѣкъ, подкрѣпите вашъ разсказъ примѣромъ изъ его жизни, и тогда, навѣрное, вліяніе произведенія на наслаждающагося имъ сдѣлается несравненно сильнѣе и не скоро изгладится изъ памяти.

Приводимъ опять слова Фихте:

„Абсолютная цѣль какъ каждаго человѣка, такъ и всякаго общества, а потому также и всѣхъ трудовъ, предпринимаемыхъ учеными для общества, есть нравственное облагороживаніе всего чело-

вѣка вполнѣ. На обязанности ученаго лежитъ ставить себѣ *всегда* эту конечную цѣль, и во всемъ, что бы онъ ни дѣлалъ, имѣть ее постоянно предъ глазами.

„Но тотъ, кого самого нельзя назвать человѣкомъ хорошимъ, не можетъ успѣшно трудиться для нравственнаго облагороживанія людей. *Не рѣчами* только наставляемъ мы другихъ, но наставляемъ ихъ, главнѣйшимъ образомъ, *нашимъ примѣромъ*. Тотъ, кто живетъ въ обществѣ, долженъ подавать ему хорошіе примѣры: сила примѣра зависитъ отъ нашего поведенія въ обществѣ.

„По причинамъ еще болѣе важнымъ обязанъ подавать хорошіе примѣры обществу ученый, какъ дѣятель, который во всѣхъ частяхъ культуры долженъ быть впереди всѣхъ другихъ званій. Если онъ отсталъ въ томъ, что́ есть главное, въ томъ что̀ есть цѣль всякой культуры, то можетъ ли онъ быть такимъ образцомъ, каковымъ долженъ былъ бы быть? Какимъ образомъ можетъ онъ надѣяться, что другіе послѣдуютъ его урокамъ, когда уроки эти на глазахъ у всѣхъ находятся въ противорѣчіи съ его поступками, съ его дѣйствіями. То, что Великій Основатель Христіанской Религіи говорилъ своимъ ученикамъ, вполнѣ приложимо къ ученымъ: „*Вы соль земли. Если же соль потеряетъ силу, то чѣмъ сдѣлаешь ее соленою?*“ (Св. Евангелиста Матѳея. Глава 5, ст. 13). Если уже и избранные люди развращены, то гдѣ придется искать нравственнаго достоинства?

„Разсматриваемый въ такомъ отношеніи, ученый долженъ быть нравственно наилучшимъ человѣкомъ

своего времени; онъ долженъ представлять въ себѣ *наивысшую степень* достигнутаго человѣчествомъ *нравственнаго развитія*".

Одинъ, — да, даже одинъ, проникнутый своимъ священнымъ призваніемъ, ученый или профессоръ можетъ имѣть рѣшающее вліяніе на нравственное направленіе создаваемыхъ профессоровъ и учителей, а чрезъ нихъ и на нравственность цѣлой страны, на нравственное направленіе даже тѣхъ людей, которые еще и не родились.

Таковыми профессорами были Кантъ и Фихте.

Вотъ, между прочимъ, что́ говоритъ про Канта одинъ изъ его бывшихъ учениковъ:

„Въ преподаваніи Кантъ обращался столько же къ сердцу и чувству своихъ слушателей, сколько — и къ ихъ уму. Не разъ трогалъ онъ насъ до слезъ; не разъ отрывалъ отъ постыдныхъ узъ эгоизма, для того, чтобы дать намъ живое сознаніе нравственной свободы и заставить внутри себя произносить обѣтъ безусловнаго повиновенія закону разума. Безсмертный философъ казался тогда вдохновляемымъ божественнымъ огнемъ. Онъ сообщалъ намъ, внимавшимъ ему съ восхищеніемъ, энтузіазмъ къ добру, которымъ самъ былъ проникнутъ. Слушатели не уходили отъ него никогда, не сдѣлавшись въ одно и то же время и болѣе знающими, и, вообще, *лучшими*".

„Кантъ не только не былъ способенъ къ какой либо лжи, но и малѣйшая неоткровенность была противна его возвышенной и чистой душѣ",—замѣчаетъ Вильмъ.

Какимъ же былъ профессоромъ Фихте, можно

судить по совѣту, даваемому имъ ученымъ—питать постоянно въ себѣ высокую и укрѣпляющую мысль, которую онъ выразилъ такъ:

„И мнѣ тоже отчасти довѣрена культура моей эпохи и культура грядущихъ временъ, и моими также трудами будетъ развиваться движеніе впередъ будущихъ поколѣній, всеобщая исторія націй. Я призванъ засвидѣтельствовать истину; жизнь моя есть ничто, но отъ усилій моихъ зависитъ безконечное число вещей.

„Я жрецъ истины, я служу ей. Я обязался все дѣлать, на все осмѣливаться, все переносить для нея. Если за истину я буду ненавидимъ и гонимъ, если я долженъ умереть при служеніи ей, то слѣлаю ли я что либо болѣе того, что мнѣ надлежало непремѣнно сдѣлать? Сдѣлаю ли я что либо другое, что́ либо исключительное?“

Да́, назначеніе ученаго состоитъ въ томъ, чтобы постоянно совершенствоваться самому и неустанно трудиться для совершенствованія другихъ.

Въ своемъ предисловіи къ переводу на французскій языкъ *„Методы для достиженія блаженной жизни“, Фихте,* переводчикъ ея *Буиллье,* говоритъ: „Энергическіе совѣты и суровые упреки Фихте его современникамъ прилагаются также удобно и къ нашей эпохѣ. То, что было имъ порицаемо тогда у нихъ, можетъ быть точно также порицаемо теперь у насъ. Невозможно съ бо́льшею силою призывать людей отъ жизни чувственной къ жизни духовной, отъ кажущагося—къ реальности, отъ ничтожества и смерти—къ вѣчному началу бытія и жизни. Невозможно лучше его произносить судъ

надъ мнимою мудростью скептиковъ и индиферентныхъ людей, людей положительныхъ, враговъ всякой спекулативности,—невозможно и безжалостнѣе его разоблачать всѣ тайныя чувствованія, хитрости, двоедушіе, которыми эгоисты, называемые Фихте фанатиками злобы, стараются придать видъ чего-то смѣхотворнаго всему тому, что есть справедливаго, великаго и великодушнаго въ мірѣ. Фихте клеймитъ и заставляетъ краснѣть всѣ слабости, всякое малодушіе и всѣ дурныя побужденія нашей натуры; онъ укрѣпляетъ и возбуждаетъ нравственную силу, и воспламеняетъ всѣ помыслы и всѣ благія чувства, толкающіе душу къ ясному пониманію и къ могущественному практикованію истиннаго и добраго".

Вотъ каковыми должны быть ученые, профессора и учителя, для того, чтобы можно было ожидать истинной морализаціи людей и настоящаго прогресса человѣчества.

Когда слушатель сообразитъ, что чрезъ него могутъ формироваться милліоны людей, которые еще не родились, то онъ пойметъ, конечно, что прежде всего онъ долженъ озаботиться совершенствованіемъ самого себя, что онъ долженъ заняться нравственнымъ самодисциплинированіемъ. Прежде нежели позволить себѣ право суда надъ обстоятельствами и людьми, прежде нежели рѣшиться произнести священное слово поученія, онъ долженъ произвести самому себѣ самый строгій нравственный экзаменъ. Тогда, въ такомъ человѣкѣ, все высокое и святое, какъ бы идеально оно ни казалось поверхностному взгляду, скорѣе вызоветъ

слезы на разгорѣвшіеся глаза его, чѣмъ холодную усмѣшку на уста.

Многимъ можетъ казаться, что на усмѣшку эту можетъ дать право прочное знакомство съ законами міра необходимости,—съ законами, которые полагаются познанными положительными науками. Но тотъ, кто дѣйствительно серьёзно изучалъ законы этого міра, тотъ не позволитъ себѣ усмѣшки, относящейся къ тому, что недоступно положительному знанію. Усмѣхаются только тѣ, которое прочли лишь азбуку науки. Между усмѣхающимися дѣло выходитъ всегда такъ, какъ говоритъ объ этомъ Фихте: Тотъ, кто предполагаетъ усмѣхающагося считающимъ себя въ правѣ усмѣхаться, полагаетъ, что нельзя и ему (собесѣднику усмѣхающагося) не усмѣхнуться, потому что иначе его могутъ признать отсталымъ въ наукѣ. Вслѣдъ за нимъ начинаютъ усмѣхаться и другіе—для компаніи, желая казаться не менѣе другихъ развитыми и передовыми.

Но тотъ, кто хотя и ничего не видитъ, кромѣ міра *необходимости*, но у кого, однако, въ груди бьется *свободное* сердце, не станетъ усмѣхаться.

Да, мы настаиваемъ на томъ мнѣніи, что нѣтъ ничего могущественнѣе для морализаціи страны, какъ философскія каѳедры, занимаемыя соотвѣтствующими ихъ высокому предназначенію людьми. Точно такъ, какъ я убѣжденъ въ томъ, что одинъ, вполнѣ сознающій свои высокія обязанности, священникъ можетъ сильно вліять на нравственность цѣлаго прихода, такъ убѣжденъ я и въ томъ, что одинъ профессоръ университета или учитель гимназіи, проникнутый такимъ сознаніемъ своихъ обя-

занностей, какимъ проникнуты были Кантъ и Фихте, можетъ создать цѣлое поколѣніе людей любящихъ Бога, преданныхъ долгу и готовыхъ употреблять всѣ свои силы на служеніе истинѣ.

Мнѣ давно казалось страннымъ, что въ дѣлѣ общественнаго образованія, вообще, если и озабочиваются собственно о воспитаніи, то только о воспитаніи малолѣтнихъ *). Въ дѣло же высшаго

*) Упомянувъ выше о Куперѣ, я считаю не лишнимъ сдѣлать слѣдующее замѣчаніе:

По мнѣнію моему, чтеніе романовъ этого великаго писателя (не въ передѣлкахъ ихъ для дѣтей),—писателя, задавшагося мыслью выводить изъ глубины человѣческой натуры все, что въ ней есть наиболѣе Божественнаго,—серьезное чтеніе этихъ романовъ есть одно изъ самыхъ могущественныхъ средствъ для нравственной культуры формирующагося человѣка, для водворенія нравственнаго порядка въ корпораціи, при господствѣ котораго легко достигается и порядокъ внѣшній. Я считалъ бы чрезвычайно полезнымъ, чтобы чтеніе Купера и другихъ писателей подобнаго же направленія (напримѣръ, Шиллера) настоятельно рекомендовалось ученикамъ среднихъ учебныхъ заведеній ихъ наставниками, и (что было бы еще лучше) чтобы чтеніе это производилось съ каѳедры самими преподавателями словесности.

Не смѣйтесь, прочитавъ эти строки, мыслящій читатель; не смотрите на то, что я выражаю въ нихъ какъ на наивное заблужденіе или непрактическое увлеченіе идеалиста (Въ сужденіи о предполагаемой пользѣ я могу считать себя нѣсколько компетентнымъ, потому что въ теченіи своей служебной дѣятельности, я, въ пору производившихся реформъ по учебнымъ заведеніямъ, въ продолженіи нѣсколькихъ лѣтъ находился въ непосредственныхъ отношеніяхъ съ молодежью одного изъ высшихъ учебныхъ заведеній С.-Петербурга).

Здѣсь смѣяться—значитъ не вѣрить тому—какъ много можетъ сдѣлать одинъ геніальный писатель, или, вообще, ге-

образованія не считаютъ нужнымъ вносить высшее воспитывающее начало.

Но человѣкъ не можетъ считаться окончившимъ свое воспитаніе вмѣстѣ съ окончаніемъ своего, такъ-называемаго, общаго образованія. Свидѣтельство о зрѣлости должно быть свидѣтельствомъ въ томъ, что получающій его имѣетъ уже отчетливое сознаніе о своемъ высокомъ предназначеніи и о сопряженныхъ съ нимъ обязанностяхъ. Это сознаніе должно было бы быть развиваемо параллельно съ ходомъ высшаго образованія.

Молодые люди, посвящающіе себя высшему образованію, находятся, по большей части, въ такихъ годахъ, когда и умъ, и страсти еще въ броженіи. Поэтому для нихъ (для молодыхъ людей) еще необходимо направляющее нравственное начало. Это начало найдется ими въ непоколебимой любви къ добру и къ истинѣ, а поднять такую любовь вполнѣ зависитъ отъ профессоровъ, вѣрующихъ въ добро.

Въ спеціальныхъ факультетахъ и въ спеціальныхъ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ необходимо имѣть, съ

ніальный человѣкъ для нравственнаго улучшенія не только своихъ современниковъ, но и грядущихъ поколѣній. Вѣдь всякій (что бы онъ ни говорилъ) не можетъ, для возможности земного существованія человѣчества, не допускать предъустановленной гармоніи. Онъ, стало-быть, долженъ вѣрить, что не даромъ, не напрасно, не безнамѣренно живутъ на землѣ великіе индивидуумы. Не даромъ жили и Куперъ, и Шиллеръ; не напрасно и посвящали они свою дѣятельность стараніямъ поднимать и вызывать въ человѣкѣ все высокое и благородное.

этою цѣлью, каѳедры либо философіи, либо исторіи, либо политической экономіи, либо литературы. На эти каѳедры всегда найдутся убѣжденные въ своемъ высокомъ призваніи люди; а если не найдутся, то надо съумѣть отыскать ихъ.

Сторонники классическаго образованія и сторонники реальнаго образованія, въ своихъ нескончаемыхъ спорахъ, должны были бы пояснѣе столковаться на счетъ того, какого именно дѣятеля имѣютъ они въ виду приготовлять для общественной дѣятельности.

Надлежало бы прежде составить отчетливѣе какъ бы идеалъ такого человѣка и дѣятеля, какого желаютъ имѣть. Стремленіе къ наивозможно бо̀льшему приближенію къ таковому идеалу должно было бы быть положено въ основу воспитательно-образовательной дѣятельности. Одно и то же воспитывающее начало должно постоянно и неизмѣнно сопровождать какъ классическое, такъ и реальное образованіе. Начало это должно быть заявлено прямо, а не проводиться косвеннымъ образомъ, не проводиться какъ-бы украдкою отъ тѣхъ, истинному просвѣщенію которыхъ оно должно служить.

Недостатокъ воспитанія есть зло гораздо бо̀льшее, чѣмъ недостатокъ образованія; ибо послѣдній недостатокъ можетъ всегда быть восполненъ,— сказалъ Кантъ.

Все, что есть хорошаго въ мірѣ, — говорилъ также Кантъ — обязано воспитанію. Естественно находится въ человѣкѣ только одно лишь расположеніе къ добру: причина зла заключается въ томъ, что натура не подчинена правиламъ.

Дѣло воспитанія—привить человѣку такія правила, ввести ихъ въ плоть и въ кровь человѣка. Оторвать юношу отъ узъ эгоизма и поставить его на путь долга—не великое ли это дѣло!

Самоотверженіе, доходящее до уничтоженія въ въ себѣ всякихъ стремленій не имѣющихъ цѣлью благо своего ближняго, есть, конечно, идеалъ добродѣтели.

Для человѣка достиженіе такого нравственнаго совершенства невозможно. Но стремиться къ нему постоянно самому и указывать на него слѣдуетъ всегда. Самоотверженіе есть первая добродѣтель, и чѣмъ оно совершеннѣе, тѣмъ ближе человѣкъ становится къ своему идеалу, то-есть къ идеалу человѣка.

Размышленіе, чтеніе и даже житейская практика убѣдили меня, что, если человѣкъ хочетъ быть истинно счастливымъ, то счастье это онъ можетъ, главнѣйшимъ образомъ, найти въ доставленіи счастія другимъ. Мнѣ кажется, что, принявъ этотъ принципъ за правило жизни, человѣкъ можетъ выработать свою натуру такъ, что ощущенія чувственнаго или духовнаго довольства, производимыя по его стараніямъ или чрезъ его посредство въ другомъ человѣкѣ, будутъ дѣлаться и его субъективными ощущеніями, субъективными ощущеніями такого же утѣшительнаго свойства или характера.

Вообще, радоваться нравственнымъ совершенствамъ, генію и талантамъ другихъ людей, сознавая ихъ превосходство надъ собою; радоваться

ихъ физическимъ преимуществамъ, ихъ всевозможнымъ успѣхамъ,—которые мы должны считать достигнутыми честнымъ путемъ, до тѣхъ поръ пока не знаемъ точно, какимъ образомъ успѣхи эти достигнуты, — радоваться всякому благу другихъ — это просвѣтляетъ, умиляетъ и увеселяетъ душу. Питать недоброе, холодное чувство къ людямъ вслѣдствіе ихъ относительнаго превосходства и бо́льшаго, сравнительно съ нами, благополучія—это удручаетъ душу, дѣлаетъ ее жесткою и поселяетъ въ ней постоянное недовольство. Вспомнимъ стихи Шиллера, въ переводѣ Бенедиктова:

Радость, ты искра небесъ! Ты божественна
Дочь Елисейскихъ полей!
Мы, упоенные, входимъ торжественно
Въ область святыни твоей.
Все, что разрознено свѣта дыханіемъ,
Вяжешь ты братства узломъ;
Люди тамъ братья, гдѣ ты надъ созданіемъ
Легкимъ повѣешь крыломъ.

Что̀ касается существа особенно любимаго нами, то, для человѣка истинно и горячо любящаго, всякое отрадное, радостное и живое ощущеніе, испытываемое существомъ любимымъ (отъ чего бы такое ощущеніе ни произошло) можетъ сдѣлаться причиною такого высокаго и святого наслажденія, о каковомъ мы не можемъ составить себѣ даже и понятія. Искать свое счастіе въ ощущеніяхъ наслажденія и радости, доставляемыхъ при нашемъ прямомъ или косвенномъ содѣйствіи другому существу, и въ особенности существу любимому, искать этого счастія тутъ, а не въ личныхъ непосредственныхъ ощущеніяхъ таковыхъ же наслажденія

и радости,—конечно, есть стремленіе идеальное, но оно, однако, есть стремленіе понятное и могущее представляться возможнымъ.

Я зналъ одну женщину, и въ теченіи своей жизни имѣлъ возможность слѣдить за нею, потому что все, что̀ касалось ея, интересовало меня.

Эта женщина постоянно и неизмѣнно дѣйствовала такъ, какъ будто *она* задалась съ начала жизни, неуклоннымъ принципомъ: „*Жить для другихъ прежде, нежели жить для себя*“. Ничто внѣшнее не могло ни помять, ни запятнать ее.

Чѣмъ бы *она* ни занималась, что̀ бы ни дѣлала: кушала ли, работала ли, читала ли, говорила ли,—взоръ ея незамѣтно слѣдилъ за движеніями и даже за желаніями другихъ, и *она* была всегда *тутъ*, чтобы угадать во̀-время, чтобы чѣмъ либо услужить, сдѣлать что либо пріятное или полезное другимъ. Съ ощущеніемъ лѣности, свойственной всякому, *она*, казалось, не была знакома, хотя имѣла сложеніе самое нѣжное и самыя ничтожныя физическія силы.

Никогда, бывало, *она* не задумается встать, чтобы подать или принести другимъ то̀, что̀ они въ данную минуту желали бы имѣть; никогда не упуститъ предвидѣть то̀, что̀ можетъ имъ потребоваться,—то̀, что̀ имъ нравилось или къ чему они привыкли.

Цѣлые дни *она* проводила почти всегда на ногахъ, въ дѣятельныхъ заботахъ объ исполненіи всего, что могло относиться къ сохраненію здоровья, къ удобству или къ капризамъ другихъ. То заботилась *она* о томъ, чтобы получше накормить (хотя

не имѣла никакого влеченія къ кулинарному дѣлу), то о томъ, чтобы удобнѣе было спать, чтобы другому тутъ или тамъ не было неловко, чтобы ему, однимъ словомъ, не пришлось въ ея домѣ чѣмъ нибудь лишній разъ озаботиться. Бывало, сядетъ *она* за работу, или станетъ играть на фортепьяно, или примется читать, и... вдругъ, какъ-бы испуганная, внезапно вскочитъ, вспомнивъ, что то́ или другое (большею частью очень не важное) для какого либо удобства другихъ ею не сдѣлано. Зная ея готовность служить другимъ, окружающіе (незамѣтно для самихъ себя) пользовались этимъ. „Напиши такому-то! Напомни то-то! Передай это!“ И довольно было этихъ словъ для того, чтобы исполненіе всего того, что было ей поручаемо, *она* считала своимъ долгомъ. Бывало, изнеможенная, усталая, почти больная, ложилась *она* на нѣсколько мгновеній: на нее жалко было смотрѣть. И вдругъ: брови ея нахмурятся, глаза засіяютъ, щеки покраснѣютъ. Она вскакиваетъ въ испугѣ: это означало, что *она* вспомнила *что-то*, вспомнила *что-то* такое, что́ исполнить казалось ей безусловнымъ долгомъ.

Но *она* очень была недовольна, когда на это обращали вниманіе и цѣнили. Сама же *она* не замѣчала никогда своей нескончаемой дѣятельности, и только сильная усталость къ вечеру могла ей свидѣтельствовать объ этомъ. Тогда сонъ сильно клонилъ ее и—всегда около 10 часовъ вечера. Тутъ начиналась для нея уже другая, новая работа, работа съ смежающимися глазами, работа упорная, трудная. Ложиться *она* не хотѣла, имѣя все-

гда въ виду, что присутствіе ея можетъ понадобиться или быть желаемымъ. И *она* побѣждала сонъ, а это много значитъ.

«Не богатырь я, милая,
А силой тотъ не хвастайся,
Кто сна не поборолъ!»

справедливо сказалъ Некрасовъ.

Сидитъ *она* надъ работою совершенно-серьёзная. Но заговорите съ нею, и... мгновенно лицо ея перемѣняется: прекрасные и никогда не потухающіе глаза смотрятъ привѣтливо и несказанно ласково; губы улыбаются, всѣ движенія какъ будто ласкаютъ.

Эти другіе, для которыхъ *она* жила прежде нежели для себя—кто именно были они? Это были всѣ съ кѣмъ она встрѣчалась: и самые близкіе, и простые знакомые, и прислуга. Старые, молодые, дѣти, интересная-ли личность, или далеко не симпатичная—все равно.

Охарактеризовать ее можно было бы наглядно слѣдующимъ образомъ: представьте, себѣ, что, въ общемъ горячемъ разговорѣ, сынъ ея, не замѣчая этого, взялъ бы палецъ ея правой руки и тянулъ бы его въ одну сторону; дочь взяла бы другой палецъ и тянула бы его въ другую сторону, а мужъ сталъ бы распоряжаться, тоже не замѣчая этого, ея лѣвой рукой. Полагая (разумѣется, не обсуждая), что это, почему либо, всѣмъ тремъ или пріятно или удобно, *она* не оказала бы сопротивленія; можетъ быть даже слезы выступили бы на ея глазахъ отъ боли (она очень сильно чувствовала физическую боль); но *она* все-таки сидѣла бы не прерывая какимъ

либо рѣзкимъ движеніемъ тѣхъ, которые въ разговорѣ не замѣчали, что такъ распоряжаются ею.

Когда кто-либо разговаривалъ съ нею,—былъ ли то образованный человѣкъ, или простолюдинъ, взрослый, или ребенокъ, велся ли серьёзный разговоръ, или шла ничего незначущая болтовня,—она всегда съ такимъ вниманіемъ слушала говорившаго, что казалось будто она боится проронить какое либо слово. Въ сущности же она боялась, даже въ собственной мысли, обидѣть невниманіемъ.

Она очень боялась крови, не могла, не блѣднѣя, смотрѣть на раны; а между тѣмъ, при случаѣ, первая являлась на помощь, блѣдная какъ смерть, производила перевязку своими дрожащими руками, и, несмотря на послѣднее, производила ловче и нѣжнѣе, чѣмъ всякій другой.

Если случалось, что кто-либо боленъ, *она* оставалась постоянно при больномъ, служила и руками, и плечами, и головой, угадывая желанія, подавая лекарства, лаская и улыбкою, и взоромъ, и всѣми своими движеніями. Въ непрерывающейся своей заботливости о больномъ, *она*, повидимому, никогда не уставала. Постоянное вниманіе ея было поразительно. При всемъ этомъ въ ней никогда не замѣчалось того нетерпѣнія, которое обыкновенно оказывается невольно у людей близкихъ больному, когда они видятъ, что болѣзнь не поддается леченію. Въ продолженіи всей болѣзни *она* оставалась постоянно ласкова, внимательна и всегда полезна. Когда же *она* была больна сама, то лежала большею частью молча и улыбалась, а иногда тихо плакала, и улыбалась въ одно и то же время.

Уже не въ молодыхъ годахъ, когда *она* ослабѣла силами и похварывала, доктора постоянно твердили ей: „Будьте барыней!“ разумѣя подъ этимъ, чтобы *она* менѣе хлопотала, тревожилась и суетилась. Но настоятельныя требованія докторовъ не дѣйствовали. Въ своемъ домѣ *она* была постоянно не барыней, а слугой всѣхъ живущихъ, какъ была слугой и всѣхъ, кто обращался къ ней съ просьбою какихъ-либо серьёзныхъ или мелочныхъ услугъ. Тѣ, которые безпокоили ее разными просьбами и порученіями, не подозрѣвали, что исполненіе всего того, о чемъ они просили, всего того что поручали, *она* считала неотложнымъ долгомъ. Но сама *она* никогда не рѣшалась безпокоить другихъ даже и самомалѣйшею просьбою. Въ одно и то же время *она* была и слугою всѣхъ, и самымъ независимымъ существомъ.

Случалось ли какое либо бѣдствіе: *она* устраивала такъ, что первые удары падали прежде всего на нее,—самую слабѣйшую физически, и, уже принявъ ихъ на себя, *она* озабочивалась о томъ, какъ-бы удары эти легче отозвались на другихъ.

Образованіе *она* получила въ одномъ изъ Институтовъ, была умна, чрезвычайно любознательна, быстро схватывала все истинно прекрасное, все высокое, все справедливое, и сужденіе имѣла самое примитивно-здравое. Природой восхищались *она* до энтузіазма; Бога любила съ чистотою людей, свято повинующихся долгу, и покорялась Провидѣнію безропотно. Всякихъ предразсудковъ *она* была чужда.

Все замѣчательное интересовало ее—и по части наукъ (насколько это было ей доступно), и по части

изящныхъ искусствъ. Музыка доставляла ей большое наслажденіе. Но, тѣмъ не менѣе, какъ и чѣмъ бы *она* ни была заинтересована. *она* все мгновенно готова была оставить, когда ей казалось, что слѣдовало сдѣлать что-либо полезное или пріятное для другихъ.

Когда *она* испытывала какое-либо сильное удовольствіе, то замѣтно въ то же время тревожилась о томъ — испытываютъ-ли такое же удовольствіе присутствующіе съ нею близкіе. Ей какъ будто совѣстно было радоваться и веселиться, если другой не радуется и не веселится тоже. Не видя ея лица, въ то время, можно было угадать ея безпокойство по ея движеніямъ.

Нѣчего говорить, что *она* чужда была всякой лжи и зависти. Какъ Кантъ, она считала себя не въ правѣ притворяться и въ самой бездѣлицѣ, считала не честнымъ скрыть самое ничтожное обстоятельство. Какая-нибудь недомолвка съ ея стороны казалась ей какъ-бы ложью.

Въ одномъ *она* не уступала никогда: *она* была непоколебима въ томъ, что считала справедливымъ, и, насилуя свою мягкую и деликатную натуру, твердо стояла на томъ, отъ чего отступиться ей казалось непростительнымъ.

Она была вспыльчива. Горячая кровь струилась въ ея жилахъ; но горячность ея выражалась такъ же граціозно, такъ же женственно, какъ граціозна и женственна была вся ея физическая и нравственная природа.

Снисходительна и скромна *она* была до крайности. Ни одного слова недоброжелательнаго осуж-

денія другихъ не сходило съ ея милыхъ губъ, ни одного язвительнаго или грубаго слова никто не слышалъ отъ нея. Никогда ни про одну женщину *она* не выражалась такъ, чтобы бросить тѣнь сомнѣнія или относительно внѣшнихъ, или относительно внутреннихъ ея достоинствъ. Тутъ дѣйствовала вмѣстѣ и врожденная скромность, и тактъ, который есть цивилизація и ума и сердца. Немногіе, къ сожалѣнію, обладаютъ таковымъ тактомъ.

Какъ все прекрасное и красивое, *она* любила и изящные туалеты; но разставалась бы съ ними, при нуждѣ, безъ всякаго сожалѣнія. Впрочемъ, складки простого ситцеваго платья принимали на ней такіе граціозные погибы, какіе и самая искусная модистка не съумѣла бы придать и роскошному туалету.

Она не только могла сживаться съ какимъ бы то ни было положеніемъ, но даже и въ первый моментъ перехода къ положенію менѣе завидному казалась другимъ искренно и непритворно довольною своею участью. Куда, бывало, ее ни привезешь, куда ни помѣстишь, *она*, всегда и вездѣ, съ первой же минуты выказывала удовольствіе; въ самой неприглядной обстановкѣ находила хорошія стороны, и тотчасъ же,—и словами, и дѣйствіями,—успокоивала тѣхъ, которые боялись увидать ея неудовольствіе. Какъ ни бѣдна была бы обстановка, *она* немедленно, не теряя ни одной минуты, приступала къ приведенію всего въ совершенную чистоту, въ порядокъ, въ теплый и свѣтлый, такъ сказать, видъ. Холодъ и мракъ какъ-бы согрѣвались и озарялись отражающимся отъ нея сіяніемъ.

Дѣятельность ея вращалась не въ обширномъ кругѣ, но, тѣмъ не менѣе, была истинно Христіанскою дѣятельностью: Если бы *она* не была удерживаема житейскимъ благоразуміемъ близкихъ, то готова была бы отдать другимъ свой послѣдній рубль, снять послѣднее украшеніе съ своей милой фигуры. Въ теченіи всей своей жизни она стремилась практиковать святое повелѣніе: *Дѣлай то, что ты обязанъ дѣлать, никогда при этомъ не думая о послѣдствіяхъ.*

Живи *она* въ прежніе вѣка, я увѣренъ, что, стоя на кострѣ, объятая пламенемъ, *она* улыбалась бы, если бы это было нужно или для успокоенія кого либо изъ присутствующихъ, или для свидѣтельства истины.

Никогда *она* не выставлялась впередъ, и всегда, во всю свою жизнь старалась оставаться въ тѣни. Но лучи ея прекраснаго взора дѣйствовали такъ же тепло и отрадно, какъ лучи утренняго солнца. Кроткая улыбка вызывала улыбку и у умирающаго.

Однимъ словомъ, *она* была самымъ яснымъ олицетвореніемъ существа безусловно повинующагося долгу, и, не смотря на безчисленные, обвивавшіе ее со всѣхъ сторонъ путы чувственнаго міра, была существомъ истинно нравственно-свободнымъ.

Живя исключительно и дѣятельно для другихъ, а для себя какъ-бы только принимая жизнь, *она* была, конечно, счастлива, потому что всегда была въ хорошемъ расположеніи духа, всегда кротка, всегда ласкова, всегда довольна своею судьбою, благодарна Богу и покорна Его волѣ.

Лицо ея до позднихъ лѣтъ сохранило довѣр-

чивое выраженіе невиннаго возраста, а движенія—граціозную несмѣлость молодой дѣвушки, не смотря на то, что *она* была матерью двухъ дѣтей.

Вліяніе ея натуры было неотразимо. Всякій кто сходился съ ней,—былъ ли это старикъ или молодой, женщина, дѣвушка или ребенокъ,—не могъ не полюбить ее. Замѣчательно, что окружающіе ее, а въ особенности живущіе съ нею близкіе и прислуга—дѣлались постоянно все болѣе и болѣе лучшими.

Примѣръ этотъ я не вымыслилъ, а взялъ изъ дѣйствительной жизни. Привелъ я его здѣсь именно для того, чтобы показать, что практикованіе самоотрицанія возможно и при самой обыденной обстановкѣ, и что оно,—въ какой бы сферѣ жизни человѣчества ни проявилось,—можетъ не только доставлять высокое счастіе—миръ душевный, миръ съ собою, самому практикующему самоотрицаніе, но и дѣлать людей, входящихъ съ послѣднимъ въ соприкосновеніе, болѣе добрыми и вообще—лучшими. Здѣсь будетъ весьма кстати привести двѣ строфы одного изъ стихотвореній Беранже,—двѣ строфы, полныя глубокаго внутренняго значенія:

Aimer, aimer, c'est être utile à soi;
Se faire aimer, c'est être utile aux autres.

II.

Во время моихъ занятій предлагаемою книгою, нерѣдко приходилось мнѣ напрягать свои мыслительныя способности для разъясненія многихъ темныхъ для меня мѣстъ. При этомъ, само собою разумѣется, не мало пробѣгало въ моей головѣ разныхъ мыслей, касающихся поднятыхъ вопросовъ, не мало являлось и такихъ мыслей, которыя, уклоняясь отъ разработываемаго вопроса и обходя его, ставили свой самостоятельный вопросъ. Удерживающіяся въ памяти мысли я записывалъ и записывалъ для того, чтобы онѣ могли служить мнѣ при разъясненіи другихъ вопросовъ.

Кончивъ книгу, я перечелъ записанное, привелъ отдѣльныя, разъединенныя мысли въ нѣкоторую связь, и рѣшился приложить ихъ въ концѣ моей книги.

Это есть не что либо готовое, обдѣланное, цѣлое, а просто—наброски, эскиссы странствованія моей мысли въ областяхъ, которыя всегда будутъ

представлять обширное поприще для изслѣдованія.

Для ума, интересующагося движеніемъ мысли (кому бы послѣдняя ни принадлежала) въ стремленіи ея къ истинѣ, эта статья моя, какъ-бы не кстати пришитая къ моей книгѣ, можетъ оказаться и не совсѣмъ лишнею.

Часто и самый ничтожный слѣдъ выводитъ пытливый умъ на широкую дорогу; едва заявляющаяся мысль можетъ быть развита и дать толчокъ мысли болѣе могучей и свѣтлой. Ошибки, промахи, неточности (каковые, конечно, найдутся и въ моей статьѣ) вызываютъ выправленія, опроверженія, разъясненія, а вмѣстѣ со всѣмъ этимъ мысль человѣчества, не переставая работать, подается все-таки впередъ, хотя, можетъ быть, подается и не совсѣмъ замѣтнымъ образомъ.

Въ своей *Критикѣ чистаго разума* Кантъ говоритъ, что познаніе наше не можетъ вполнѣ обнять ничего, кромѣ міра феноменальнаго, и что такъ называемые законы природы суть въ сущности не что иное, какъ законы нашего ума. Но при этомъ онъ (Кантъ) не отрицаетъ существованія *вещей въ себѣ*, вещей, отъ мыслящаго субъекта независящихъ.

Канта упрекаютъ за это, упрекаютъ въ томъ, что онъ нерѣдко говоритъ о *вещи въ себѣ*, какъ о чемъ-то дѣйствующемъ на познающій разумъ извнѣ и производящемъ въ немъ извѣстное содержаніе.

По поводу этого мы рѣшаемся замѣтить слѣдующее:

Человѣку присущностны: воля, чистая мысль съ ея формами, стремленіе къ дѣйствованію. Все это дано ему не для того, чтобы быть только въ состояніи готовности къ практикованію. Значитъ, долженъ быть данъ и объектъ (поприще, театръ для практикованія), объектъ *въ себѣ* (en soi), отъ человѣка, какъ отъ чего-то познающаго, независящій. Разумъ есть вещь *въ себѣ*, субъектъ; для того, чтобы онъ пришелъ къ сознанію себя, ему необходимо долженъ противостоять объектъ *въ себѣ:* чему либо *самому въ себѣ*, для сознанія себя, должно быть противопоставлено что-либо тоже *само въ себѣ*. Сознаніе дается чрезъ ощущеніе, чрезъ сенсы; но для того, чтобы произошли ощущенія, требуется толчокъ (импульсъ) отъ чего-либо такого, что не есть *мое я*, отъ чего либо такого, что есть *само въ себѣ*, ибо если это послѣднее не будетъ *само въ себѣ* независимое, то чѣмъ же оно будетъ? Будетъ, развѣ, произведеніемъ *самого* же субъекта. Но даже слово „*самъ*“ не могло бы быть произнесено, въ первый разъ, субъектомъ безъ предположенія, внѣ субъекта, объекта. Объектъ не можетъ быть только лишь представленіемъ субъекта (чѣмъ либо представляемымъ самимъ субъектомъ), потому что для возможности представленія чего либо себѣ надлежитъ имѣть сознаніе, а сознаніе невозможно безъ чего либо противостоящаго, безъ толчка отъ *не-моего я* независимаго.

Поэтому намъ кажется, что Канта нельзя упре-

кать за то, что онъ не подвергалъ сомнѣнію независимаго отъ субъекта существованія *вещи въ себѣ*.

Другое дѣло—*познаніе* вещи въ себѣ. Мы познаемъ ее только, насколько можемъ, при тѣхъ познавательныхъ средствахъ, которыя даны намъ, и познаемъ лишь *отчасти*, но вполнѣ никогда не познаемъ. Такъ разбираемъ мы и познавательныя способности наши, а самого *разума въ себѣ* никогда познать не можемъ.

Способность развитія мысли обезпечиваетъ прогрессъ въ познаніи *вещи въ себѣ;* но прогрессъ никогда не достигнетъ познанія *вещи въ себѣ* во всей ея полнотѣ. Если бы мысль и могла достигнуть познанія *вещи въ себѣ* во всей ея полнотѣ, познанія механизма міра въ себѣ, познанія механизма мыслящаго субъекта, то все-таки она никогда не могла бы достигнуть познанія силы приводящей механизмъ въ движеніе и мысль въ дѣйствіе. Но съ полнымъ знаніемъ механизма познаны были бы какъ ходъ чувственной жизни, такъ и время неизбѣжнаго чувственнаго конца, а при такихъ условіяхъ земная дѣятельность субъекта, при всемъ своемъ знаніи сознающаго свое безсиліе, была бы неизбѣжно парализована и привела бы человѣка въ безотрадное положеніе Прометея.

Ходъ познанія безъ синтеза невозможенъ. При всякомъ синтезѣ необходимо имѣются три термина: *субъектъ какъ мысль,* объектъ, и что-то неизвѣстное. Во всякомъ синтезѣ это неизвѣстное, какъ необходимая связь, не можетъ не быть не подразумѣваемо; но мы такъ привыкли къ присутствію этой связи, что перестаемъ и замѣчать ее.

Не. будь или не предполагайся этой связи, и—всякая гармонія въ нашихъ понятіяхъ будетъ нарушена; скажемъ болѣе—тогда никакое познаніе наше не могло бы представляться намъ связаннымъ въ цѣльный образъ, въ связную картину, въ общее понятіе.

Кантъ говоритъ, что неизвѣстнаго этого теоретически невозможно ни доказывать, ни отрицать. Надлежитъ вѣрить въ него и предъ нимъ преклоняться. Мы прибавимъ, что такъ какъ присутствіе этого неизвѣстнаго постоянно чувствуется и мыслится, то въ него невозможно и не вѣрить.

Мы, люди, конечно, не знаемъ вполнѣ—что̀ такое есть *міръ въ себѣ*, не знаемъ и того, какими онъ управляется законами; но изъ того, что человѣкъ можетъ познавать только въ формахъ пространства и времени, не слѣдуетъ еще, что міръ *въ себѣ* не могъ бы быть познаваемъ полнѣе другими мыслящими существами, познаваемъ внѣ формъ пространства и времени.

Несомнѣнность, что вещи существуютъ въ *самихъ себѣ* внѣ возможнаго для человѣка познанія, внѣ формъ пространства и времени, свидѣтельствуется тѣмъ, что мысль, имѣя формами опредѣленнаго познанія—пространство и время, стремится, тѣмъ не менѣе, идти далѣе, хотя и чувствуетъ, въ дѣлѣ познанія, невозможность выступить изъ предѣловъ данныхъ ей для познанія формъ. Какимъ образомъ—ограниченная въ дѣлѣ пониманія опредѣленными формами (пространствомъ и временемъ), не могущая ничего точно понять

внѣ этихъ формъ, она могла бы мыслить внѣ пространства и времени, если бы дѣйствительно не существовало чего либо внѣ формъ пространства и времени. Не могущая ничего представить себѣ безъ начала и конца—какимъ образомъ мысль могла бы помышлять о томъ, что можетъ находиться внѣ представляемыхъ ею себѣ началъ и концовъ, если бы дѣйствительно не было бы чего либо внѣ этихъ началъ и концовъ.

Мысль опредѣляется сознаніемъ. Сознаніе возбуждается чрезъ воспріятія. Воспріятія получаются—въ формахъ пространства и времени. Стало быть, какимъ же образомъ мысль могла бы мыслить о чемъ либо внѣ пространства и времени и мыслить *a priori*, если бы она не была возбуждена (гдѣ? намъ неизвѣстно) чѣмъ либо находящимся внѣ пространства и времени.

Познаніе необходимо намъ для самосохраненія и для самоудовлетворенія. Мы получаемъ нужныя для этихъ цѣлей познанія въ формахъ пространства и времени. Если мы принадлежали бы только лишь къ чувственному міру, то этого было бы съ насъ и довольно. Но мысль идетъ далѣе; она ищетъ себѣ дальнѣйшаго удовлетворенія за предѣлами возможнаго познанія. То, что человѣку необходимо знать для самосохраненія и самоудовлетворенія въ чувственномъ мірѣ, ему (человѣку) недостаточно, и стремленіе его не насыщается.... не насыщается—тогда какъ, вѣроятно, стремленіе познавать для самосохраненія и самоудовлетворенія у животныхъ вполнѣ насыщается.

Какъ принадлежащій къ чувственному міру, че-

ловѣкъ не можетъ обходиться безъ того, чтобы во всемъ не имѣть въ виду начала и конца. Въ процессѣ познаванія онъ идетъ или отъ предполагаемаго имъ начала къ концу, или восходитъ отъ предполагаемаго имъ конца къ началу. Идя въ ту или другую сторону, нисходя или восходя, познанія его сцѣпляются однѣ съ другими непрерывною преемственною (сюксессивною) связью причинъ и послѣдствій. Если бы человѣкъ не могъ мыслить или открывать таковой связи въ чувственныхъ своихъ познаніяхъ, то онъ не могъ бы существовать въ чувственномъ мірѣ. Если бы связь эта не была непрерывною, то онъ лишился бы всѣхъ условій для возможности существованія въ чувственномъ мірѣ. Отсюда: необходимость.

Но лишь только человѣкъ подумаетъ о цѣломъ, о вселенной, то тотчасъ же увидитъ, что начало и конецъ, въ приложеніи къ мысли о вселенной, не имѣютъ значенія.

Мы говоримъ, что для познанія нашего имѣется предѣлъ. Но если имѣется предѣлъ, то не можетъ не имѣться при этомъ двухъ терминовъ: чего-то по сю сторону предѣла, и чего-то по ту сторону предѣла. По сю сторону имѣется чувственный міръ въ нашихъ познаніяхъ; по ту сторону то, чего мы не можемъ познать, но что, какъ второй терминъ предѣла, тѣмъ не менѣе, не можетъ не быть.

Мы не знаемъ вещей *въ себѣ*, а знаемъ только одни феномены; не знаемъ настоящихъ законовъ міра, а вывели для феноменальнаго міра законы своимъ умомъ. Это такъ. Однако мы не отрицаемъ,

что внѣ насъ имѣется что-то объективное, что-то дающее поводъ феноменальному міру, феноменальнымъ предметамъ и феноменальнымъ ихъ между собою отношеніямъ и сочетаніямъ, и феноменальнымъ законамъ.

Все въ чувственномъ (феноменальномъ) мірѣ *представляется* какъ-бы телеологически расположеннымъ для возможности познаванія этого міра познавательными способностями, какъ-бы преднамѣренно устроенными въ феноменальномъ субъектѣ.

Кто-то въ насъ устанавливаетъ общую связь частныхъ познаній, стремиться все системазировать, приводить къ одному гармоническому цѣлому. Формы чувствуемости и разсудка *ждутъ* наполненія извнѣ матеріаломъ, ждутъ потому, что, безъ воспріятій чрезъ чувствуемость и безъ наглядныхъ представленій, онѣ (формы) оставались бы пустыми. Поэтому, мнѣ кажется, мы въ правѣ заключать, что то, что мы знаемъ (т.-е. феноменальный міръ и феномены отдѣльные съ ихъ законами) находится внѣ насъ и если и не есть—*то* именно, что оно *есть въ себѣ*, то не можетъ быть и произведеніемъ нашихъ познавательныхъ способностей (которыя безъ воспріятій и наглядныхъ представленій не могли бы дѣйствовать или отправлять свои функціи), а есть по крайней мѣрѣ принадлежность, аттрибутъ міра Божьяго, міра *въ себѣ*, его дѣйствительныхъ законовъ и предметовъ *въ себѣ*. Мы не знаемъ этого послѣдняго міра съ его законами и предметами *вполнѣ*, но знаемъ его *настолько, насколько* даваемый имъ матеріалъ могутъ вмѣстить формы нашихъ познавательныхъ способностей.

Мнѣ думается, что внѣшній міръ *въ себѣ* и предметы его *въ себѣ* даютъ толчокъ (импульсъ) не просто какъ *толчокъ* для возбужденія дѣятельности нашихъ познавательныхъ способностей, и для того, чтобы выводить ихъ какъ-бы изъ состоянія оцѣпенѣнія, а даютъ его, выказываясь намъ, и выказываясь тѣми дѣйствительными сторонами своими, которыя могутъ быть вмѣщаемы нашими познавательными формами. Эти доступныя стороны должны быть настоящею *принадлежностью (аттрибутомъ)* предметовъ въ себѣ, такою *принадлежностью,* которая дѣйствительно такова, каковою намъ кажется.

Этотъ, находящійся въ настоящую минуту предо мною,—огонь, этотъ феноменъ, долженъ быть дѣйствительно принадлежность, часть *чего-то* такого, чего мы не знаемъ, какъ *оно есть въ себѣ,* и именно часть или сторона этого *чего-то,* доступная нашему познанію. Существуетъ субъектъ способный чувствовать, наглядно представлять и судить. Это внѣшнее (выказывающееся какъ огонь) чрезъ посредство чувствуемости даетъ субъекту толчокъ; получается наглядное преставленіе, поступающее въ лабораторію разсудка. Пусть *это,* что́ мы называемъ „огонь“, пусть *это въ себѣ* не есть огонь съ тѣми свойствами, которыя мы знаемъ за нимъ, не есть нѣчто внѣшнее, а есть не что иное, какъ наше субъективное представленіе. Но, однако, представленіе это все-таки возбуждается толчкомъ какъ отъ чего-то имѣющагося внѣ насъ. Являются еще и другія представленія, возбуждаемыя другими неизвѣстнаго происхожденія толчками... Почему же, теперь, между

этими послѣдними представленіями и первымъ представленіемъ огня устанавливается связное, телеологическое соотношеніе, устанавливается связная картина, въ которой понятіе огня является членомъ согласнымъ съ понятіемъ, составленнымъ о немъ по первому толчку? Отчего комбинація разнообразныхъ и различныхъ впечатлѣній становится связною и провѣряется разсудочнымъ опытомъ, и почему другія подобныя же впечатлѣнія, переработываясь въ понятія при содѣйствіи тоже разсудка, даютъ одинаковые съ прежними впечатлѣніями результаты? Вѣдь иниціатива толчковъ не зависитъ отъ нашихъ чувствъ (сенсовъ), которыя пассивны.

Какъ бы мы ни разсуждали,—все-таки не можемъ не признать, что существуетъ гармонія между познавательными способностями и какою либо *дѣйствительною* стороною предмета *въ себѣ*, находящеюся внѣ насъ.

При несомнѣнности существованія толчка (толчка отъ субъекта независящаго) для полученія нагляднаго представленія, необходимо слѣдуетъ заключить, что никакой опытъ не былъ бы возможенъ, если бы не существовало никакой гармоніи между познавательными способностями и *дѣйствительными принадлежностями* (аттрибутами) предметовъ *въ себѣ*. Или надо допустить, что ничего не имѣется внѣшняго (тогда причина толчковъ или импульсовъ остается непроницаемою тайною); или надо согласиться, что между познавательными способностями и чѣмъ-то внѣшнимъ (допуская уже внѣшнее) существуетъ нѣкоторая гармонія.

Предустроеніе этой гармоніи не можетъ под-

лежать познанію. Одинаковую недоступность познанію представляютъ и этотъ *кто-то* въ насъ наблюдающій надъ *моимъ я* чувственнымъ, и это *что-то* внѣшнее, котораго вполнѣ, въ его сокровенной существенности, познать мы не можемъ, а познаемъ только *отчасти*.

Не напрасно дана воля всѣмъ живущимъ существамъ. Первое проявленіе воли—это движеніе къ самосохраненію (ребенокъ тянется къ груди матери едва родившись).

Забота воли о самосохраненіи есть точка отправленія каждаго живаго существа для познаванія. *Познаютъ*—потому, прежде всего, что остерегаются и *желаютъ* остерегаться, и потому еще, что ищутъ собственнаго удовлетворенія (самоудовлетворенія).

Данные намъ *сенсы* суть, въ одно и то же время, и *орудія познаванія*, и оружіе самосбереженія (самозащиты). Съ нихъ (т.-е. съ сенсовъ) начинается познаваніе, пониманіе того *чего-то* внѣшняго (немогущаго быть познаннымъ въ сущности), чего-то такого, что̀, встрѣчаясь съ чувствами (сенсами), даетъ имъ, находящимся въ пассивномъ состояніи, толчокъ. Одареннымъ волею существамъ, для ихъ дѣйствованія, данъ театръ, поприще, въ чемъ-то внѣ ихъ находящемся. Для того, чтобы самосберегаться, самосохраняться, существа эти стремятся познавать это внѣшне, но познаютъ чрезъ толчки отъ внѣшняго, воспринимаемые данными имъ чувствами (сенсами). То, что̀ во внѣшнемъ вліяетъ на чувства (сенсы), то только изъ этого внѣшняго и дѣлается доступнымъ нашему знанію, то только и становится намъ извѣстнымъ. Этими воспріятіями

опредѣляются какъ-бы *признаки* внѣшнихъ предметовъ *въ себѣ*, нѣкоторыя *принадлежности* (аттрибуты), *свойства* ихъ, которые познающему необходимо знать для самосбереженія или для самоудовлетворенія.

Скажутъ:—какъ субъективныя произведенія познающаго субъекта, порожденныя толчками, импульсами, на сенсы *чѣмъ-то* вовсе неизвѣстнымъ, можемъ мы принимать какъ-бы за признаки, за свойства, принадлежащіе этому неизвѣстному?—Но субъективныя произведенія эти суть въ дѣйствительности открытія признаковъ неизвѣстнаго данными намъ орудіями познаванія и оружіями самосбереженія. Неизвѣстное это иначе *для насъ* не существуетъ и не представляетъ театра, поприща, для нашихъ дѣйствій.

Другихъ свойствъ и качествъ у внѣшняго, кромѣ тѣхъ, которыя мы какъ-бы вкладываемъ въ него сами, у него *для насъ* (помните: *для насъ*) быть не можетъ.

Но то, что мы вкладываемъ должно и въ дѣйствительности быть *принадлежностью* предмета *въ себѣ*. Свойства и качества вкладываемыя суть свойства и качества открываемыя. Иначе, никогда не могла бы быть установлена гармонія между познаваемымъ и познающимъ, такъ какъ инициатива толчковъ не зависитъ отъ нашихъ сенсовъ (чувствъ).

Мы познаемъ внѣшнее именно въ томъ видѣ, въ какомъ оно имѣется *для насъ* (опять помните: *для насъ*); ибо познаніе наше и не есть что-либо другое какъ открытіе и опредѣленіе признаковъ внѣшняго данными для этого опредѣленія орудіями.

Общія міровоззрѣнія насѣкомаго, рыбы, птицы, четвероногаго между собою различны, и каждое изъ этихъ общихъ міровоззрѣній не есть то, что́ есть общее міровоззрѣніе человѣка. Всѣ существа, способныя къ міровоззрѣнію, одарены волею свободно дѣйствовать; но, сообразно съ данными имъ орудіями познаванія и оружіями самосбереженія, въ одномъ и томъ же *мірѣ въ себѣ*, театръ, поприще, для познаванія измѣняется.

Такъ, напримѣръ, величественная альпійская гора совсѣмъ иначе познается червемъ, ползающимъ по ея изгибамъ, и человѣкомъ, созерцающимъ ее,—какъ ему кажется,—въ цѣломъ. То, что́ мы считаемъ горою,—по познавательнымъ способностямъ червя есть что-то иное.

Но какъ *наша* гора, такъ и то, чѣмъ именно *наша* гора познается червемъ,—и то, и другое,—суть въ Божіемъ мірѣ *то самое* для человѣка, чѣмъ оно *ему* представляется, и *то самое* для червя, чѣмъ оно *послѣднему* представляется.

Міръ Божій, *міръ въ себѣ*, является однимъ міромъ для человѣка, другимъ—для четвероногаго, третьимъ—для птицы, четвертымъ—для рыбы, пятымъ—для насѣкомаго, и т. д. То же самое—надо полагать—имѣется и въ порядкѣ существъ, восходящемъ отъ человѣка. Можетъ быть, другія, намъ неизвѣстныя интеллигентныя существа, и интеллигентныя болѣе полнымъ, чѣмъ мы, образомъ, познаютъ міръ по болѣе обширному количеству аттрибутовъ, познаютъ его не такимъ, какимъ мы познаемъ его нашею низшею, сравнительно съ ними, интеллигентностью; выше ихъ, другія, еще болѣе интелли-

гентныя существа, можетъ быть познаютъ міръ опять полнѣе, и т. д.; такъ что, въ восходящемъ порядкѣ, міровоззрѣнія становятся все полнѣе, обширнѣе и вѣрнѣе—сообразно познавательнымъ способностямъ повышающагося ряда интеллигентныхъ существъ, которыхъ мы не знаемъ, но предполагать можемъ, и—даже должны.

Тѣмъ не менѣе, каждый изъ вышеупоминаемыхъ феноменальныхъ міровъ есть принадлежность невѣдомаго въ цѣломъ Божьяго міра, *міра въ себѣ*. И одинъ Богъ, одинъ Онъ знаетъ міръ, знаетъ вселенную во всемъ ея величіи, во всей ея цѣлости и полнотѣ. Мы же всѣ, живущіе, познаемъ по волѣ Бога міръ (а не призракъ его) именно на столько, на сколько онъ предназначенъ телеологически для нашей способности познаванія, отправляющейся отъ движенія свободной воли къ самосохраненію и къ самоудовлетворенію, познаемъ міръ лишь *отчасти*.

„Ибо мы отчасти знаемъ, и отчасти пророчествуемъ“, сказалъ Святый Апостолъ Павелъ. (Первое посланіе къ Коринѳянамъ, Глава 13, ст. 9).

Если бы между субъектомъ и неизвѣстнымъ объектомъ не существовало телеологическаго отношенія, то человѣкъ не могъ бы дѣйствовать, то-есть не могъ бы проявлять своей творческой силы, существовать сознательно. Человѣкъ въ познаваніи предметовъ чувственнаго міра (не міра въ цѣломъ) воспроизводитъ (насколько это доступно его познавательнымъ способностямъ) планъ того, что̀ для *него* телеологически устроено. Творецъ далъ человѣческой мысли нѣкоторую силу откровенія.

Чѣмъ болѣе будемъ мы подвигаться въ по-

знаніи феноменальнаго міра, тѣмъ болѣе будемъ открывать признаковъ міра *въ себѣ*, и тѣмъ болѣе нашъ феноменальный міръ будетъ приближаться къ міру дѣйствительному.

Но человѣческая дѣятельность не можетъ заключаться только въ томъ, чтобы, вставъ лицомъ къ лицу феноменальнаго міра, какъ субъектъ къ объекту, какъ мысль къ обмысливаемому, ограничиваться только познаваніемъ послѣдняго со стороны. Самъ человѣкъ, кромѣ принадлежности своей къ чувственному, феноменальному міру, есть также и часть *міра въ себѣ*. При познаваніи самого себя онъ долженъ разсматривать самого себя (субъекта) и феноменальный міръ (объектъ) въ связи съ міромъ недоступнымъ сенсамъ, и съ Богомъ.

Истинное *мое я (разумъ въ себѣ)* непостигаемо, какъ непостигаемо и истинное *не-мое я (міръ въ себѣ)*. Можно только сказать, что человѣкъ, какъ разумное существо, какъ существо вполнѣ (т.-е. вмѣстѣ какъ феноменъ и какъ *мое я въ себѣ)*, есть сила,—сила, которой мы видимъ и знаемъ лишь одни явленія. Точно такъ въ чувственномъ мірѣ мы не видимъ и не знаемъ, напримѣръ, силъ магнитизма, электричества, теплоты, а судимъ и заключаемъ о нихъ только по однимъ лишь явленіямъ.

Мозгъ человѣка представляется мнѣ, пишущему эти строки, какъ-бы системой элементовъ гальванической баттареи, чрезъ которую воля (свобода) приводитъ въ движеніе феноменальнаго человѣка и синтезируетъ его впечатлѣнія. Но сила, приводящая баттарею въ движеніе, но самопроизвольность начинанія дѣйствія физическаго и умственнаго, имѣетъ

начало не въ чувственномъ, не въ феноменальномъ человѣкѣ и не въ феноменальной природѣ. Эта сила—воля—свобода—разумъ не подлежитъ законамъ чувственнаго міра и недоступна для знанія.

Мыслящаго человѣка постоянно тревожатъ вопросы: Что́ такое есть міръ въ себѣ? Что́ такое есть *мое я* въ себѣ?

Мы хотимъ познать ихъ сущность, хотимъ проникнуть въ тайну мірозданія *въ себѣ*. Сущности мы не познаемъ никогда: характеръ ея — непостигаемость. Но существованіе сущности мы не можемъ не предполагать всегда и во всемъ, равно какъ не можемъ и не признавать постояннаго вмѣшательства сущности въ движеніе и покой—какъ матеріи, такъ и духа.

Мысль дана вмѣстѣ съ міромъ, потому что она есть—сознаніе. Если не было бы мысли, не было бы и міра; ибо какъ могъ бы онъ *быть*, если бы для сознанія его бытія не было мысли.

Для мысли о чувственномъ мірѣ мы имѣемъ двѣ формы: пространство и время. Познавать міръ мы можемъ только въ этихъ формахъ. Если мы мыслимъ что-либо *внѣ* пространства и времени, то это мыслимое мыслится совершенно непроизвольно. Мысль какъ-бы возмущается предѣлами познанія, импозируемыми ей чувственнымъ міромъ, и стремится выдти изъ нихъ на свободу.

Мысль такъ же необходима человѣку, какъ и сенсы: она дана тоже какъ орудіе самосохраненія и самоудовлетворенія. На таковой степени мысль на-

ходится и у животныхъ: это то, что́ мы привыкли называть инстинктомъ. Состоя только въ этомъ, мысль не въ состояніи образовать безсмертное *мое я*, безсмертную личность.

Объектъ—природа воспитываетъ мысль; но ученица—человѣческая личность, развиваясь, встаетъ выше природы, дѣлается гражданиномъ другого міра, дѣлается безсмертною.

Мысль, восходя или нисходя въ познаніи, можетъ дойти до того, что не находитъ уже для себя объекта въ видимомъ чувственномъ мірѣ.

Смерть не можетъ прервать мысли прогрессирующейся.

Стоячая мысль нейдетъ далѣе видимостей. Существованіе ея представителя есть тоже, что и существованіе животнаго: существованіе праздное. Талантъ остается зарытымъ въ землѣ.

Для познанія намъ данъ, въ чувственномъ мірѣ, какъ-бы сырой матерьялъ. Съ пособіемъ его мы, такъ-сказать, выучиваемся грамотѣ и начинаемъ читать книгу природы на составленномъ самими нами языкѣ. Если бы мы, въ такомъ смыслѣ, оставались вовсе неграмотными, мы не могли бы существовать въ данномъ мірѣ.

Здѣсь, въ чувственномъ мірѣ, мы стоимъ на первой стадіи безконечной жизни мысли.

Мысль первый толчокъ получаетъ отъ внѣшняго міра; первая мысль—это есть сознаніе нашей собственной личности. Жизнь начинается, для насъ, этимъ сознаніемъ *моимъ я* самого себя.

Питаемая содержаніемъ, получаемымъ отъ внѣшняго міра, но способная къ развитію, мысль раз-

вивается, сначала, на основѣ самосохраненія и самоудовлетворенія.

Отъ развитія къ развитію, питаемыхъ внѣшнимъ міромъ и чувствомъ самосохраненія и самоудовлетворенія, мысль восходитъ сознательно къ трансцендентальнымъ идеямъ *о тождественности и свободѣ моего я, о безсмертіи, о Богѣ,* или она, мысль, открываетъ эти идеи, какъ присущія, прирожденныя ей, точно такъ, какъ открываетъ присущими и прирожденными ей формы пространства и времени и категоріи разсудка.

Къ трансцендентальнымъ идеямъ мысль восходитъ не *по аналогіи.* Ибо:

а) Нѣтъ ничего во внѣшнемъ мірѣ, свидѣтельствующаго (съ достовѣрностью того, что мы считаемъ положительнымъ знаніемъ) объ абсолютной свободѣ человѣка, какъ существа чувственнаго, и о несмѣняющейся тождественности *моего я,* а стало быть—и о безсмертіи.

б) Мы не видимъ ничего, во внѣшнемъ мірѣ, могущаго дать понятіе (съ достовѣрностью того, что мы считаемъ положительнымъ знаніемъ) о причинѣ, которая не имѣла бы своей причины, о причинѣ безъ причины.

Познаніе мыслью, имѣющее свой объектъ во внѣшнемъ чувственномъ мірѣ, правозаконно при условіяхъ, указанныхъ Кантомъ.

Касательно же трансцендентальныхъ идей Кантъ говоритъ въ своей *Критикѣ чистаго разума,* что онѣ не имѣютъ объекта опытнаго, не составляютъ и не могутъ составить познанія, но могутъ быть мыслимы безъ противорѣчія.

Но *Критика практическаго разума*, по нашему мнѣнію, устанавливаетъ твердо, что если трансцендентальныя идеи и не имѣютъ объектовъ въ видимомъ мірѣ, то онѣ необходимо должны имѣть объекты въ мірѣ другомъ, въ мірѣ невидимомъ, недоступномъ сенсамъ.

О правозаконности трансцендентальной идеи о свободѣ *моего я* свидѣтельствуетъ фактъ нравственной свободы.

О правозаконности трансцендентальной идеи о безсмертіи и несмѣняющейся тождественности *моего я* свидѣтельствуетъ: предпринятое въ чувственномъ мірѣ, по побужденію чистаго долга, дѣло, выполненіе котораго, для чувственнаго взгляда, прервано чувственною смертью предпринявшаго; недостигнутое здѣсь, на землѣ, согласіе между выполненіемъ чистаго долга и сознаніемъ благополучія.

О правозаконности трансцендентальной идеи о Богѣ свидѣтельствуютъ: предустановленная гармонія между мыслящимъ и мыслимымъ, между субъектомъ и объектомъ въ феноменальномъ мірѣ, и связь, существующая между этимъ міромъ и міромъ, недоступнымъ сенсамъ,—*мое я нравственное*, мое я, способное практиковать *чистую любовь*, способное дѣйствовать по побужденію *чистой любви*.

Правозаконность существованія или реальности трансцендентальныхъ идей не можетъ быть провѣрена чувственнымъ опытомъ. Но и мысль о самомъ разумѣ, какъ о *вещи въ себѣ*, тоже не можетъ быть провѣрена опытнымъ путемъ, а между тѣмъ въ объективности этой мысли никто не сомнѣвается. Правозаконность ея свидѣтельствуетъ самъ фактъ мысли.

Не надо забывать, что трансцендентальныя идеи суть присущностныя содержимыя разума, а н есоставились въ немъ по аналогіи съ чѣмъ либо, что́ познается нами въ чувственномъ мірѣ.

Положительнымъ познаніемъ считается такое познаніе, которое можетъ быть провѣрено опытомъ.

Какъ происходитъ опытъ?

Для удостовѣренія себя въ томъ, что разсудочное понятіе, составившееся чрезъ проведеніе чувственнаго воспріятія чрезъ формы разсудка, правильно,— это понятіе снова подвергаютъ провѣркѣ чрезъ внѣшніе же сенсы, и, когда оно совпадетъ во всемъ съ показаніемъ послѣднихъ, признаютъ уже это понятіе за положительное или достовѣрное познаніе. Таковой процессъ для удостовѣренія себя въ правозаконности разсудочнаго понятія повторяется иногда нѣсколько разъ. Но существенное въ послѣднемъ словѣ заключенія о достовѣрности опытнаго познанія все-таки принадлежитъ внѣшнимъ сенсамъ.

Результатъ выходитъ тотъ, что въ умѣ человѣка, въ его сознаніи, является новое понятіе, новая идея—гостья, которая, вслѣдствіе признанныхъ разсудкомъ условій достовѣрности, считается познаніемъ чего то внѣшняго, чего-то давшаго о себѣ знать человѣку чрезъ воспріятіе сенсовъ, считается мыслью, идеею, имѣющею объектъ *внѣ* мыслящаго субъекта.

Но кромѣ сенсовъ внѣшнихъ имѣется еще и *сенсъ* разума. Разумъ, чрезъ этотъ *сенсъ*, тоже впечатлѣнъ (гдѣ и чѣмъ—намъ неизвѣстно?) и является въ чувственный міръ не только какъ пріютитель осаждающихъ его идей—гостей изъ чувственнаго

міра (то-есть понятій, получаемыхъ чрезъ посредство внѣшнихъ сенсовъ), но и какъ хранитель родной ему семьи идей, съ которыми самъ явился въ чувственный міръ, хотя идеи эти, при появленіи на свѣтъ субъекта, находятся еще только въ состояніи готовности къ формированію, въ таковой готовности, каковая имѣется въ ребенкѣ къ развитію изъ него зрѣлаго человѣка. Разсудокъ, выдавъ свидѣтельство на правозаконное пребываніе въ умѣ человѣка случайнымъ идеямъ-гостьямъ, явившимся изъ чувственнаго міра, хочетъ также удостовѣриться: имѣютъ ли прирожденные члены родной семьи разума право на законное въ немъ пребываніе.

Но если разсудокъ, для признанія за случайной гостьей ума — права считаться познаніемъ, довольствуется свидѣтельствомъ повторяемаго провѣрочнаго опыта при посредствѣ и при преобладающемъ участіи внѣшнихъ сенсовъ, зная, что послѣдніе могутъ часто вводить въ заблужденіе, то отчего же онъ не можетъ, почему не рѣшается признать право на объективность за трансцендентальными идеями, которыя явились съ разумомъ въ міръ, и открылись ему при повѣркѣ самого себя какъ присущія ему, какъ неразлучныя съ нимъ и какъ пребывающія съ нимъ постоянно и вездѣ, куда бы онъ ни пошелъ.

Если случайныя гостьи, забредшія изъ чувственнаго міра съ свидѣтельствомъ, отъ *него* получаемымъ, признаются за представителей объектовъ внѣ мыслящаго субъекта находящихся, то члены семьи подавно должны считаться представителями по крайней мѣрѣ *существованія* чего-то такого, что̀ нало-

жило печать, что́ произвело впечатлѣніе (гдѣ?—неизвѣстно, но—не въ чувственномъ мірѣ) на самъ разумъ, съ каковымъ впечатлѣніемъ онъ и явился въ міръ. Мы, конечно, не можемъ разсуждать объ этихъ объектахъ такъ, какъ разсуждаемъ объ объектахъ чувственнаго міра, не можемъ разсуждать ни объ ихъ величинѣ, ни объ ихъ продолжительности, ни о другихъ какихъ либо свойстахъ и качествахъ ихъ, но можемъ утверждать только, что объекты эти *существуютъ*.

Убѣжде́нія въ этомъ существованіи такъ сильны, что никакія усилія чувственнаго міра не могутъ вырвать ихъ изъ сердца или разума убѣжденнаго. Распинайте его, жгите, вытягивайте у него жилы, дѣлайте что́ хотите, онъ все-таки будетъ стоять на *своемъ*. Я не сомнѣваюсь, что убѣжденіе въ упоминаемомъ существованіи никакимъ умозаключеніемъ не можетъ быть вполнѣ уничтожено даже и въ разумѣ такъ-называемыхъ крайнихъ атеистовъ. Не можетъ быть того, чтобы въ послѣдній часъ своей жизни самый упорнѣйшій атеистъ не мыслилъ о будущей жизни, о Богѣ, не мыслилъ бы о томъ, что онъ, въ своей нравственной дѣятельности въ покидаемомъ имъ мірѣ, былъ *свободенъ* поступать такъ или иначе.

Чувство или, лучше, *сенсъ* нравственной отвѣтственности есть какъ-бы печать, отмѣчающая существо „человѣкъ“ отъ всѣхъ существъ чувственнаго міра. Этотъ *сенсъ* (нравственная отвѣтственность) несомнѣнно имѣется во всѣхъ людяхъ, не исключая и тѣхъ, которые и понынѣ, по винѣ своихъ братьевъ, находятся еще въ состояніи дикомъ. Можно вы-

слѣдить, что *сенсъ* этотъ, въ зародышѣ, имѣется уже и у дѣтей, едва получившихъ сознаніе своего бытія.

Это не есть рабскій страхъ, боязнь наказанія, а чувство какъ-бы опасенія того, чтобы какъ-нибудь не измѣнить оказанному довѣрію.

Мысль, сопоставленная съ впечатлѣніями отъ природы и съ впечатлѣніями упоминаемаго нравственнаго сенса, скоро приводитъ человѣка къ сознанію. что онъ нравственно обязываемъ *чѣмъ-то* и *къ чему-то*. Сознаніе это никогда не покидаетъ его, и сопровождатъ всякую его мысль, всякій актъ его воли. Задушить это сознаніе вполнѣ невозможно никакими усиліями. Это есть именно то, что́ никогда не засыпаетъ въ насъ совершенно, что́ постоянно толкаетъ, побуждаетъ насъ къ чему-то такому, чего мы иногда и сами уловить не можемъ, и что́ часто повергаетъ насъ въ нерѣшительное состояніе при различныхъ детерминаціяхъ (рѣшеніяхъ или опредѣленіяхъ) нашей воли.

Человѣкъ чувствуетъ, что онъ свободенъ поступать такъ или иначе; но внутри его какъ-бы какой-то тайный голосъ шепчетъ ему, что онъ обязанъ повиноваться *чему-то*, чего нѣтъ, повидимому, въ мірѣ, обязанъ стремиться къ чему-то для того, чтобы могло установиться внутреннее согласіе мыслей и актовъ его воли съ внушеніями какъ-бы исходящими изъ міра невидимаго.

Точно такъ, какъ тѣмъ, что́ мы называемъ вообще сенсами, воспринимаются впечатлѣнія чувственнаго міра, такъ сенсомъ нравственной отвѣтственности воспринимаются впечатлѣнія міра невидимаго. При дальнѣйшемъ движеніи мысли, обусловливае-

момъ сознаніемъ присутствія въ себѣ нравственнаго контроля, пробуждаются въ разумѣ уже болѣе опредѣленныя *идеи* (присущностныя разуму, но находившіяся въ немъ сначала въ состояніи готовности), идеи о тождественности личности, о безсмертіи души, о началѣ и причинѣ всего. Истинное начало есть то начало, которое въ самомъ себѣ не имѣетъ никакихъ антитезъ, а есть само начало всѣхъ антитезъ. Начало это есть безкорыстная чистая любовь, которая для того, чтобы сознать себя какъ любовь, не имѣетъ нужды ни въ какихъ антитезахъ, и для своего бытія не нуждается въ предшествующемъ, не нуждается въ причинѣ. Эта Чистая Любовь есть Богъ.

„Кто далъ ему напередъ, чтобы Онъ долженъ былъ воздать?“ (Святаго Апостола Павла Посланіе къ Римлянамъ, Глава 11, ст. 35).

Присутствіе въ человѣкѣ *сенса* нравственной отвѣтственности влечетъ признаваніе того, что человѣкъ, кромѣ принадлежности своей къ чувственному міру, принадлежитъ также къ другому порядку вещей, принадлежитъ еще другому невидимому міру, влечетъ признаваніе Того, въ отношеніи къ кому состоишь отвѣтственнымъ. Иначе все, что́ ни дѣлалъ бы человѣкъ, что́ бы онъ ни думалъ, не могло бы считаться вмѣняемымъ, и тогда никакой нравственный порядокъ не былъ бы возможенъ, а онъ, между тѣмъ, несомнѣннѣе порядка природы. Если бы чувственный міръ, міръ необходимости, если бы только онъ одинъ дѣйствительно училъ мысль, то ничего и не могло бы вмѣняться ей въ погрѣшность. Можетъ случиться, что невѣрующій въ бу-

дущую жизнь все-таки стремится служить идеѣ добра, и нерѣдко заботится о благосостоянiи потомства, трудится для благоденствiя грядущихъ поколѣнiй. Стало быть, онъ поступаетъ, дѣйствуетъ совершенно безкорыстно. Чѣмъ же въ немъ возбуждаются таковыя стремленiя?—Возбуждаются они, конечно, и не чувственными интересами въ настоящей жизни, и не надеждами на награду въ будущей жизни. Что́ бы онъ ни говорилъ, въ немъ, съ потребностью повиноваться чистому долгу, повиноваться нравственному закону, все-таки живетъ и чувство нравственной отвѣтственности. А таковое чувство влечетъ признаванiе выше всего стоящей, все связывающей и всѣмъ правящей *Чистой Любви*.

Для бытiя мысли необходимо бытiе объекта, для бытiя объекта необходимо бытiе мысли. Стало быть, эти два бытiя обусловливаютъ другъ друга, суть бытiя какъ-бы условныя. Что́ же такое поставило ихъ въ такую взаимную зависимость? Что́ такое есть ихъ условiе? Условiе это не можетъ быть соображаемо иначе какъ неимѣющимъ ничего другого, его обусловливающаго; это есть Любовь безкорыстная. Богъ есть любовь, провозгласилъ Святый Евангелистъ Iоаннъ.

Чистая любовь есть связь всего во вселенной. Она есть связь субъекта съ объектомъ, мысли съ тѣмъ, что́ мыслится. Она непреложна въ смыслѣ вѣчной пребываемости и неизмѣняемости. „Любовь никогда не перестаетъ, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнутъ, и знанiе упразднится“

(Св. Апостола Павла Первое посланіе къ Коринѳянамъ, Глава 13, ст. 8.

Безъ объекта чистая любовь была бы только однимъ лишь вѣчнымъ стремленіемъ, а не была бы творческою.

Но въ любви имѣется мысль, а если имѣется мысль, то имѣется и объектъ мысли. Мысль заключена не въ единомъ мыслящемъ, а во множествѣ мыслящихъ, иначе практикованіе любви не было бы возможно. Одинокая мысль стояла бы къ мыслимому объекту безучастнымъ созерцателемъ.

Если отъ каждаго изъ предметовъ феноменальнаго міра мы отвлечемъ мысленно все то, что́ въ немъ (въ предметѣ) впечатлѣваетъ наши сенсы, у насъ въ мысли все-таки останется идея, которой разсматриваемый предметъ былъ осуществленіемъ. Все въ природѣ, не исключая и животныхъ, кажется намъ осуществляющимъ идею, имѣвшуюся при твореніи, и осуществляющимъ—по законамъ разъ установленнымъ, по законамъ необходимости. Одинъ человѣкъ, какъ *мое я* безконечно прогрессирующееся, призванъ выработать Божію идею существа мыслящаго и нравственнаго, выработать ее постояннымъ стараніемъ совершенствовать себя и другихъ; ибо присущностно въ человѣкѣ, какъ говорилъ и Кантъ, имѣется только расположеніе къ добру. Расположеніе къ добру должно развиваться въ постоянное и въ безконечное стремленіе къ осуществленію Божіей идеи мыслящаго и нравственно свободнаго *моего я*, какъ въ самомъ себѣ, такъ и въ своихъ братьяхъ.

„Сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное. Есть тѣло душевное, есть тѣло и духовное“.

(Святаго Апостола Павла Первое посланіе къ Коринѳянамъ, Глава 15, ст. 44).

Уже одно нескончаемое стремленіе человѣка, какъ субъекта мыслящаго и нравственно свободнаго, къ осуществленію Божіей идеи *моего я* мыслящаго и нравственнаго, обезпечиваетъ безсмертіе и тождественность личности такого человѣка. Стремленіе къ идеалу регулируется не по одному шаблону, но представляетъ методу, свободно и своеобразно выработанную каждымъ отдѣльнымъ лицомъ, каждымъ индивидуумомъ.

Чѣмъ менѣе человѣкъ, въ своей свободно-нравственной дѣятельности, принимаетъ въ соображеніе интересы своего чувственнаго *я,* тѣмъ болѣе онъ приближается къ осуществленію идеи *моего я* мыслящаго и нравственнаго вмѣстѣ. Фихте говоритъ, что когда самоотрицаніе простерлось бы до корня, то былъ бы уже самъ Богъ, сама чистая, всемогущая, вѣчная Любовь.

Какъ безконечно далеко отъ насъ стоитъ идеалъ, достигнуть котораго мы стремимся, такъ безконечна и безсмертна должна быть дѣятельность *моего я*, направленная къ достиженію идеала.

Согласно тому, что́ мы уже говорили, стремленіе *моего я* осуществить въ себѣ идеалъ неизбѣжно влечетъ стремленіе содѣйствовать своимъ братьямъ къ достиженію таковой же цѣли, необходимо влечетъ и обусловливаетъ дѣятельность, направляющуюся къ облагороживанію себѣ подобныхъ.

Чувственное и феноменальное бытіе человѣка осуществляетъ идею этого именно бытія, конечно, по законамъ необходимости. Иначе и быть не мо-

жетъ; ибо человѣкъ, какъ чувственное существо, есть членъ одного цѣлаго, членъ цѣлаго чувственнаго міра, гдѣ все кажется совершающимся по законамъ необходимости. Но, какъ *мое я* нравственно-свободное, человѣкъ принадлежитъ общей вселенной, вселенной безграничной, находящейся внѣ условій пространства и времени, и въ этой-то вселенной, а не въ одной только части чувственнаго міра—*мое я*, своею свободною волею, стремится къ осуществленію Божіей идеи существа мыслящаго и нравственнаго, стремится къ одному идеалу, но—не по одному указанному пути, а по своему собственному усмотрѣнію.

Вселенная имѣетъ существованіе и сознаніе существованія. Сознаніе вселенной, во всей ея полнотѣ, возможно только Богу, Творцу ея.

Міръ нашъ, міръ чувственный, не есть еще вся вселенная. Сознаніе этого міра распредѣлено между всѣми его живыми существами.

Всякое впечатлѣніе отъ внѣшняго вызываетъ сознаніе, такъ какъ дѣйствіе вызываетъ противодѣйствіе. Если дѣйствіе могло бы быть безъ противодѣйствія, то ни о чемъ не могло бы быть и рѣчи. Сознаніе возможно только тогда, когда *мое я* получаетъ толчокъ.

Сознаніе чувственнаго міра возбуждаетъ нашу волю къ внѣшнему или внутреннему практикованію нашихъ способностей, направляющемуся, прежде

всего, въ чувственномъ мірѣ, къ самосохраненію и къ самоудовлетворенію.

Когда самосохраненіе и самоудовлетвореніе, только два эти побужденія, управляютъ нашею волею, тогда мы отличаемся отъ животнаго только степенью нашихъ мыслительныхъ способностей. Все содержаніе познанія тогда получается изъ чувственнаго міра чрезъ орудія чувствъ, чрезъ сенсы, которые впечатлѣваются имъ (чувственнымъ міромъ).

Сознаніе личности есть какъ-бы отвѣтъ (противодѣйствіе) на впечатлѣнія, производимыя объективностью на нашу волю, побуждаемую или къ мышленію, или къ физическому дѣйствію.

Когда орудія эти дѣлаются уже неспособными дѣйствовать, неспособными къ воспріниманію,— сознаніе прекращается и настаетъ чувственная смерть.

Но въ ходѣ жизни не оказывается ли также въ человѣческомъ разумѣ содержаніе, не получаемое изъ чувственнаго міра, содержаніе, не облеченное въ формы пространства и времени?

Не дѣйствуетъ ли воля человѣка внѣ побужденій къ самосохраненію и къ самоудовлетворе́нію,— не дѣйствуетъ ли иногда эта воля подъ вліяніемъ мотивовъ, почерпаемыхъ не въ чувственномъ мірѣ, а принадлежащихъ міру другому, міру теоретически невѣдомому, необнимаемому внѣшними сенсами, но составляющему, однако, часть вселенной, той вселенной, которой чувственный міръ есть одна изъ частей?

Да, въ человѣческомъ разумѣ разбужаются таковыя идеи, и случается, что человѣкъ дѣйствуетъ

не по побужденіямъ къ самосохраненію и къ самоудовлетворенію, а напротивъ, совершенно безкорыстно, съ полнымъ отрицаніемъ своего самосохраненія и своего самоудовлетворенія въ чувственномъ мірѣ,—дѣйствуетъ какъ-бы выполняя повелѣніе, получаемое разумомъ изъ другого міра, міра недоступнаго сенсамъ.

Соотвѣтствующее такимъ дѣйствіямъ воли сознаніе, будучи тоже сознаніемъ въ мірѣ чувственномъ, есть, вмѣстѣ съ тѣмъ,—сознаніе той части вселенной, которая недоступна нашимъ сенсамъ.

Сознаніе это,—соотвѣтствуя части вселенной, находящейся внѣ познанія въ формахъ пространства и времени, и поэтому части ея недоступной сенсамъ,—не можетъ угаснуть съ прекращеніемъ дѣятельности сенсовъ, съ чувственною смертью личности, которая *конституюровалась* *) (устанавливалась) не однимъ чувственнымъ сознаніемъ доступной ему внутренней и внѣшней міровой чувственной объективности, не одними сенсами только, но главнѣйше *предчувствіемъ* начала всего, закона и связи вселенной,—предчувствіемъ чистой Любви (этого всеобъемлющаго синтеза), давшей *моему я* вѣру въ собственное сознаніе, а потому и рѣшимость не только дѣйствовать, двигаться въ мірѣ, котораго *моего я* составляетъ, какъ чувственное бытіе, самую ничтожнѣйшую точку,—не только двигаться въ этомъ мірѣ, но и вступать, одинокимъ, съ нимъ въ упорную борьбу, результатомъ которой бываетъ часто одерживаемая надъ міромъ побѣда.

*) Это французское слово точнѣе выражаетъ мою мысль.

И если мысль человѣка повинуется нравственному закону, повинуется чистой любви, то сознаніе этого повиновенія, сознаніе мыслей и актовъ воли, питаемыхъ и совершаемыхъ въ виду такого повиновенія, не можетъ угаснуть со смертью чувственной, со смертью сенсовъ, которые не принимали никакого участія въ упоминаемомъ сознаніи, а потому и въ личности, образовавшейся подъ таковымъ сознаніемъ.

Умретъ сознаніе чувственнаго міра, умретъ чувственный субъектъ, но не умретъ личность *моего я*, установившаяся не чувственными объектами, а повиновеніемъ чистой любви. Сознаніе такого *моего я* уцѣлѣетъ и тогда, когда бы и весь чувственный міръ, съ его субъектами и объектами, разрушился и уничтожился,

Такъ, человѣкъ, достигшій нѣкоторой высоты самоотрицанія, направившій свою волю и свои дѣйствія къ благоденствію грядущихъ поколѣній, объектомъ своей воли, конечно, имѣетъ чистую любовь (внѣ міра сенсовъ стоящую), и какъ объектъ безсмертенъ, то и сознаніе его, сознаніе въ личности самой воли, не можетъ быть не безсмертнымъ.

Самоотрицаніе уничтожаетъ личность чувственную и воздвигаетъ личность безсмертную.

Если человѣкъ, забывъ совершенно о своихъ личныхъ интересахъ, не думая нисколько о послѣдствіяхъ для себя, предаетъ себя въ жертву за другого человѣка, за истину, но въ чувственномъ мірѣ не успѣваетъ получить опредѣленнаго сознанія совершеннаго имъ акта, то его *мое я* должно полу-

чить сознаніе въ мірѣ другомъ, въ мірѣ недоступномъ сенсамъ.

Въ самомъ дѣлѣ, въ такомъ случаѣ, сила воли,—воли, рѣшающей по повелѣнію нравственнаго закона,—въ своемъ стремленіи пробиваетъ препятствіе въ точкѣ преткновенія *), выражаемой для насъ впечатлѣніями сенсовъ чувственнаго субъекта (сенсовъ, составляющихъ для насъ границы познанія въ чувственномъ мірѣ), и устремляется далѣе на пути своемъ къ безконечности.

Но достигнуть безконечнаго *мое я* никогда не можетъ; стало быть, должно гдѣ-либо во вселенной (во всеобщей вселенной, а уже не въ чувственномъ мірѣ) встрѣтиться препятствіе дальнѣйшему движенію, произойти преткновеніе, и вслѣдствіе толчка—обратное движеніе силы на *мое я*, которое и должно получить сознаніе совершеннаго дѣла въ мірѣ другомъ, въ мірѣ недоступномъ сенсамъ. Прекращается *душевное* **), возстаетъ *духовное*.

Мысль человѣка, управляемая чистою любовью, вооруженная чистымъ долгомъ, повинующаяся нравственному закону, побѣждаетъ чувственный міръ.

Если чувственный міръ и убиваетъ тѣло, то онъ не можетъ убить мысль, которая можетъ сдѣлаться правителемъ міра разумныхъ существъ, міра, въ которомъ живемъ мы,—можетъ сдѣлаться такимъ правителемъ и послѣ того, какъ чувственное присутствіе породившаго ее духа исчезаетъ.

*) Касательно значенія *преткновенія* см. Приложеніе 1 ко второму тому нашей книги (Краткій очеркъ философіи Фихте, т. 2, Приложеніе 1, страницы 6, 7, 8).

**) Подъ выраженіемъ „*душевное*“ мы разумѣемъ соединеніе духа съ тѣломъ.

Если бы чувственная смерть стояла угрозою личности духа, если бы у послѣдняго не могло найтись силы для того, чтобы бравировать ее и пренебрегать ею—когда она становится на пути къ истинѣ, то тогда это значило бы, что чувственный міръ побѣдилъ духъ.

Но мы знаемъ, что чувственный міръ, весь онъ со всѣми своими прельщеніями, со всѣми своими громами и огнями, не можетъ заставить мысль, подвигаемую чистою любовью, но заключенную въ бренномъ тѣлѣ человѣка, отказаться отъ самой себя.

Тотъ, кто побѣждаетъ міръ, стало быть, стоитъ выше міра, и поэтому долженъ имѣть объ этомъ сознаніе, сознаніе своей побѣды; ибо если и тотъ, кто вступаетъ въ чувственный міръ, едва родившись, при первой чувственной мысли уже получаетъ сознаніе, то неужели же тотъ, кто воспиталъ и выработалъ мысль, вступая въ новый міръ, не будетъ имѣть сознанія прежняго существованія, въ которомъ тщетно искалъ осуществленія своихъ идеаловъ.

Cogito, ergo sum—выражаетъ сознаніе личности обладающей чистою мыслью, сознаніе чистою мыслью себя самой, сознаніе существованія чистой мысли.

Уже одно существованіе *чистой мысли* свидѣтельствуетъ о безсмертіи *моего я*. Чистая мысль есть форма, наполняющаяся содержаніемъ изъ двухъ міровъ, міра феноменальнаго и міра въ себѣ—недоступнаго сенсамъ. Безъ существованія между обоими мірами связи мысль синтезирующая была бы невозможна.

Если бы всякому тождественному *моему я* надле-

жало,—при каждомъ новомъ существованіи изъ послѣдующихъ, одно за другимъ, существованій,—приходить къ первоначальному сознанію *своего я*, то всѣ послѣдующія за земною жизнью существованія приходилось бы начинать съ примитивнаго сознанія жизни чистой мысли, и безсмертная мысль не имѣла бы полнаго прогрессивнаго развитія и движенія, и не могла бы обнимать мірозданіе все болѣе и болѣе полнымъ образомъ. Тогда надо было бы допустить, что между преемственными мірами нѣтъ ничего общаго, нѣтъ никакой связи, и—что не существуетъ одной общей вселенной, въ которой мыслящій и нравственно свободный духъ стремится осуществить Божію идею.

Для дѣятельности мыслящаго и нравственно-свободнаго *моего я* въ его безконечномъ стремленіи къ достиженію идеала, землю можно считать начальною ареной.

„Восхотѣвъ, родилъ Онъ насъ словомъ истины, чтобы намъ быть нѣкоторымъ началомъ его созданій“. (Св. Апостола Іакова Посланіе, Глава 1, ст. 18).

Первые объекты сознанія во второмъ, въ новомъ существованіи, гарантирующіе тождественность личности *моего я*, — это то, что̀ оно (мое я) сдѣлало въ теченіи земной жизни, свободно повинуясь *долгу*—во имя чистой любви.

Но какъ отвѣтимъ мы на неизбѣжно поднимающійся въ насъ и безотрадный вопросъ: почему однимъ приходится,—и не по своей волѣ,—провести жизнь, въ чувственномъ мірѣ, подобно животнымъ, не осуществляя даже идеи чувственнаго существо-

ванія человѣка, — провести такимъ образомъ земную жизнь, и, затѣмъ, сойти въ могилу, не сознавъ своего призванія; другимъ же выпадаетъ на долю провести здѣсь жизнь, состоя сознательно гражданами двухъ міровъ и — на пути къ осуществленію Божіей идеи мыслящаго и нравственно-свободнаго существа? Это непроницаемая тайна!

Но замѣтимъ, однако, при этомъ, что безъ разнообразія невозможна была бы мысль, безъ противопоставленія не было бы сознанія, безъ смерти непонятна была бы жизнь. Существованіе радости и горя, жизни и смерти (въ чувственномъ мірѣ)— вотъ условія человѣческаго удовлетворенія. Безъ горя не было бы радости, безъ безобразія — красоты, безъ чувственной смерти—того, что мы называемъ жизнью.

Все это—непроницаемая тайна. Но да не смущаетъ она насъ. Если бы тайна эта перестала быть тайною для насъ, тогда жизнь лишилась бы всякаго интереса. Обязанность познавать и любить, составляющая и наполняющая жизнь, не имѣла бы надлежащихъ стимуловъ.

Въ существованіи справедливости и равновѣсія въ Божіей вселенной, въ этомъ всеобъемлющемъ, но никогда незаканчивающемся твореніи чистой любви, сомнѣваться нельзя. Вспомнимъ при этомъ полныя глубочайшаго значенія слова Канта: Непроницаемая мудрость, чрезъ которую мы существуемъ, не менѣе достойна благоговѣнія въ томъ, въ чемъ намъ отказала, какъ достойна его въ томъ, что дала намъ въ удѣлъ.

Но неразрѣшимость упоминаемаго вопроса да

послужитъ человѣку стимуломъ въ его стремленіи совершенствовать себя и споспѣшествовать совершенствованію своихъ братьевъ, имѣя въ виду осуществленіе Божіей идеи существа мыслящаго и нравственно-свободнаго.

Въ теченіи земной жизни, свободно повинуясь долгу, безкорыстно любя людей, связываясь съ ними узами тѣсной и чистой дружбы, вмѣстѣ съ ними практикуя правду и разыскивая истину — можно, не сомнѣваясь, надѣяться — и на сознаніе прежняго существованія въ другомъ мірѣ, и на встрѣчу тамъ съ своими друзьями для продолженія совмѣстной дѣятельности въ безконечномъ и свободномъ стремленіи къ достиженію идеала.

Но для того, чтобы встрѣча могла состояться, надо желать ее; мысль о ней должна наполнять сердце человѣка радостью. А мы можемъ только тогда желать встрѣчи съ другими и радоваться предстоящему свиданію, когда относительно своихъ ближнихъ ни въ поступкахъ, ни въ мысляхъ не имѣемъ ничего такого затаеннаго или скрытаго, что, сдѣлавшись для нихъ явнымъ въ новомъ мірѣ, не дозволило бы намъ безъ смущенія смотрѣть имъ прямо въ глаза*).

---

*) Это не значитъ, — чтобы во имя правды и справедливости человѣку не дозволено было ни противодѣйствовать злу, ни обсуждать поступки другого: но обсужденіе должно быть всегда таково, чтобы на днѣ его не имѣлось никакого враждебнаго элемента. Какъ бы строго, тогда, осужденіе ни было, — оно безъ смущенія можетъ быть предъявляемо тому, на кого направлено.

Мы какъ-бы задались задачею открывать только лишь одни недостатки въ другихъ. Въ этомъ состоятъ всѣ наши разговоры. Для человѣка мало мыслящаго—это есть жалкое препровожденіе времени;

Вотъ тогда, когда у насъ нѣтъ ничего, ни въ мысляхъ, ни въ сердцѣ, чего мы не могли бы обнаружить безъ смущенія, тогда только мы можемъ истинно желать встрѣчи съ другими въ будущей жизни и ожидать ее съ радостью.

Достигнуть такого состоянія духа въ этой жизни—значитъ побѣдить чувственную природу и образовать изъ себя личность безсмертную.

Какое предстоитъ поприще для дѣятельности

для человѣка же серьёзнаго—поводъ къ раздраженію и причина постояннаго недовольства самимъ собою.

Что мы дѣлаемъ! Къ чему идемъ такимъ путемъ!?

Не раціональнѣе-ли, не справедливѣе-ли было бы, напротивъ,—какъ бы нравственно ни непригляденъ казался намъ субъектъ,—стараться открыть въ немъ ту искру Божественнаго огня, которая,—какъ общій родственный людямъ знакъ,—не можетъ не находиться въ каждомъ человѣческомъ субъектѣ. О томъ, что такая искра имѣется въ каждомъ человѣкѣ, мы должны не забывать никогда и всегда любить ее. Твердое убѣжденіе въ прирожденномъ присутствіи таковой искры въ каждомъ человѣческомъ субъектѣ не допуститъ насъ никогда до произнесенія безусловнаго суда надъ другимъ человѣкомъ (безусловно мы можемъ судить развѣ только самого себя), а тѣмъ болѣе—до озлобленія, до ненависти къ своему брату по происхожденію.

Оттого, что мы забываемъ,—забываемъ то, что ни одинъ человѣкъ не можетъ быть абсолютно дурнымъ,—сужденія наши (произносимыя или отдѣльнымъ индивидуумомъ или цѣлою средою общества) объ отдѣльныхъ лицахъ и о разныхъ группахъ того или другого направленія, того или другого государства, и не имѣютъ желаемой полной и должной справедливости. Таковыя, неправильно обоснованныя сужденія становятся неправильными и при оцѣнкѣ взаимныхъ отношеній разныхъ лицъ, разныхъ группъ общества, и, наконецъ, разныхъ національностей и государствъ, равно какъ и при оцѣнкѣ слагающихся этими отношеніями обстоятельствъ. Вслѣдствіе неправильной постановки точки отправленія для сужденія—порождаются недоумѣнія, недоразумѣнія, взаимное недоброжелательство, злорадство, ненависть,—порождается однимъ словомъ все то, что печалитъ, охлаждаетъ, озлобляетъ душу, что омрачаетъ атмосферу жизни, затемняетъ солнце послѣдней, и дѣлаетъ умственное зрѣніе все болѣе и болѣе близорукимъ.

выработавшагося духа мы, конечно, знать не можемъ; но надѣемся только, что поприще это будетъ новое.

Нельзя не мыслить слѣдующимъ образомъ: Для того, чтобы достигнуть безсмертія съ сознаніемъ, надо этого желать, а для того, чтобы желать, надо любить. „*Не любящій брата пребываетъ въ смерти*“ (Святаго Евангелиста Іоанна Посланіе 1, Глава 3, ст. 14).

Вступая въ чувственный міръ съ надеждою на жизнь будущую, надо необходимо принять къ исполненію слѣдующее категорическое правило: „*Относительно другого поступай всегда такимъ образомъ, и мысли о немъ такъ, чтобы ты могъ, тогда, когда бы душа твоя раскрылась предъ нимъ, выдерживать его взоръ безъ смущенія.*“

Соблюдая это правило, человѣкъ будетъ радостнѣе проводить настоящую жизнь, и въ минуту разставанья съ нею, помышляя о будущей жизни, не окажется въ странномъ противорѣчіи съ своими собственными желаніями.

Первое проявленіе жизни человѣка есть желаніе. Для того, чтобы желать, надо—чтобы желающій или мыслящій субъектъ предчувствовалъ какой либо объектъ внѣ самого себя, внѣ мысли. Я говорю „желающій или мыслящій субъектъ“—потому, что нельзя оспаривать того, что гдѣ имѣется желаніе, тамъ имѣется и мысль, хотя бы еще и на степени инстинкта.

Мыслимая и на дѣлѣ оказывающаяся возможность достиженія для живаго существа его желаній приводитъ мыслящее и способное рефлексировать

существо, или, проще сказать, всякаго человѣка, — къ убѣжденію въ томъ, что на театрѣ его дѣятельности все преднамѣренно устроено въ гармоническихъ отношеніяхъ съ жизненными способностями какъ мыслящихъ, такъ и подвигаемыхъ только инстинктомъ существъ. Предустановленность оказывающейся гармоніи подтверждается при каждомъ движеніи духа, при всякой встрѣчѣ его съ матеріею.

Воображеніе порождаетъ множество разнообразныхъ желаній. Стремленіе къ достиженію предмета желаній всегда сопровождается надеждою на успѣхъ,—иначе дѣятельность стремленія обрывалась бы при первомъ шагѣ,—или лучше—стремленіе и не осуществило бы дѣятельности. Но въ чувственномъ мірѣ достиженіе желаемаго весьма часто не зависитъ отъ желающаго. Однако, имѣется одно и зачинающееся и въ этомъ мірѣ желаніе,—желаніе, достиженіе котораго вполнѣ зависитъ отъ субъекта желающаго и мыслящаго:—это есть желаніе совершенствовать себя, желаніе усовершенствоваться. Путь дѣятельности въ стремленіи къ достиженію нравственнаго совершенства безконеченъ, арена для дѣятельнаго развитія такого стремленія не можетъ ограничиваться чувственнымъ міромъ, міромъ ставящимъ предѣлы, а потому самъ субъектъ стремленія долженъ быть способенъ переступать эти предѣлы, преслѣдуя импозированную ему цѣль.

Но желающій, предпринимая какое бы то ни было дѣло, стремится къ достиженію не для достиженія только, а для того, чтобы изъ достиженія извлечь себѣ удовлетвореніе. Удовлетвореніе же необходимо требуетъ нѣкоторыхъ отношеній къ другимъ людямъ,

нѣкоторой связи съ ними. У человѣка совершенно изолированнаго, никогда не знавшаго себѣ подобныхъ, желанія проявлялись бы только лишь вслѣдствіе нѣсколькихъ животныхъ побужденій, какъ, напримѣръ, побужденій: ѣсть, пить, спать, согрѣться, прохладиться. Но и у такого человѣка проявилось бы желаніе привязаться къ какому либо животному, привязаться безкорыстно съ желаніемъ быть ему чѣмъ либо полезнымъ или пріятнымъ. Въ обыкновенныхъ же условіяхъ жизни человѣка въ сообществѣ съ другими людьми, въ стремленіи къ достиженію чего либо играютъ роль, въ качествѣ побужденій, намѣренія и наклонности такого, напримѣръ, рода: заявить, сообщить, услужить другимъ; раздѣлить, попользоваться чѣмъ либо съ другими; научить, утѣшить, успокоить другихъ; получить одобреніе отъ другихъ, видѣть ихъ радость, удивленіе, и т. п.

Такъ и желаніе совершенствоваться, при всей безкорыстности мотива, обусловливается необходимо отношеніями къ другимъ людямъ. Я стремлюсь совершенствоваться, имѣя въ виду не самого себя, а пользу, которую чрезъ себя могу принести другимъ,— иначе стремленіе къ совершенствованію привело бы къ корыстному побужденію одного лишь личнаго самоудовлетворенія. Культъ чистой любви исповѣдуется только тамъ, гдѣ хотя двое или трое одушевлены, въ отношеніяхъ другъ къ другу, безкорыстною преданностью. Тутъ, значитъ, находится и элементъ безсмертія.

Дѣятельность, направленная къ самосовершенствованію, предпринимается имѣя въ виду другихъ,

а потому продолжаться должна тоже не теряя ихъ изъ вида. Чувственная смерть не прекращаетъ стремленія, пробивающаго предѣлы чувственнаго міра, а потому не можетъ прекратить этого, такъ сказать, нагляднаго отношенія къ другимъ. Предпринятая по побужденію чистой любви, упоминаемая дѣятельность, при отсутствіи этихъ другихъ, почувствуетъ себя отчужденною, не видя вокругъ себя тѣхъ, благу которыхъ себя посвятила; утрата воспоминанія о прошедшей дѣятельности была бы тогда равносильна признанію того, что въ непрерывной связи вселенной, во всеобъемлющей чистой любви; могутъ быть перерывы, могутъ быть гіатусы.

Предустановленная гармонія, существованія которой мы не можемъ не признать въ отношеніяхъ чувственнаго міра къ мыслящему субъекту, можетъ ли она не распространяться и на всю вселенную, за предѣлами познанія ея въ формахъ пространства и времени? Захватывая собою часть вселенной, могла ли она не быть въ намѣреніи ея Устроителя и относительно цѣлой вселенной?

Все должно составлять гармоническое цѣлое, а не механическое совокупленіе нѣсколькихъ гармоническихъ цѣлыхъ второго порядка; всѣ частныя идеи должны быть подчинены одной общей, всеобъемляющей идеѣ, идеѣ исходящей изъ субъективности живой, свободной, а не заключившей себя въ рамку съ тѣмъ, чтобы изъ нея никогда не выходить.

Создавъ существа мыслящія и нравственно свободныя, надѣливъ каждаго частицей самого себя, и предоставивъ имъ свободно развиваться въ прогрессивномъ ходѣ на безконечномъ пути къ совершен-

ствованію, Божественная субъективность—Богъ—не остается только созерцателемъ сотвореннаго. Постоянное участливое вмѣшательство въ болѣе или менѣе умѣлое пользованіе дарованной, въ нравственной области, свободой; содѣйствіе дѣйствующимъ и просящимъ во имя Его личностямъ, находящимся на разныхъ ступеняхъ всеобщей лѣстницы развитія и начавшимъ свое поприще на низшей ступени, т.-е. въ знакомомъ намъ мірѣ; обновленіе ихъ силъ; возрожденіе силъ падшихъ и взывающихъ къ Нему изъ глубины паденія,—вотъ она, вотъ Божественная дѣятельность вѣчная, не ослабѣвающая, не имѣющая ни перерыва, ни конца,—дѣятельность Любви чистой и безкорыстной въ полномъ ея совершенствѣ.

Во всемъ своемъ недосягаемомъ объемѣ сущность Бога непреложна; но, не дѣлаясь фаталистомъ, нельзя не мыслить, что, создавъ нравственно-свободныя существа, Божественная субъективность, давъ имъ частицу своего *Я*, какъ-бы временно отодвигаетъ ихъ отъ себя,—не предустанавливая для нихъ путей, дабы и предъ Нею они были вполнѣ нравственно-свободными,—и въ безконечномъ разнообразіи Своей участливой дѣятельности снисходитъ даже и до особенностей свободно рѣшающихъ себя къ дѣйствію существъ.

Въ заключеніе этой моей статьи позволю себѣ выразить слѣдующее:

Всякому, предназначившему себя къ дѣятельности въ какой либо странѣ или вообще въ какой либо средѣ, для того, чтобы быть полезнымъ, необходимо надо сколь возможно лучше ознакомиться

съ этою страною или средою и составить себѣ о ней общее понятіе.

По несравненно бо̀льшей причинѣ человѣкъ, призванный стремиться къ осуществленію идеала существа мыслящаго и нравственно-свободнаго, въ дѣятельности своей въ чувственномъ мірѣ долженъ направлять всѣ свои усилія къ лучшему ознакомленію съ нимъ. Для того, чтобы дѣятельность могла быть направляема цѣлесообразнѣе, необходимо каждому составить себѣ опредѣленное міровоззрѣніе.

Но прежде всего человѣкъ обязанъ настойчиво заняться *совершенствованіемъ самого себя.* Чѣмъ болѣе будетъ успѣвать онъ въ этомъ благомъ предпріятіи, тѣмъ *міровоззрѣніе* его (человѣка) будетъ *раціональнѣе,* а чрезъ это раціональнѣе будетъ становиться міровоззрѣніе окружающихъ и, затѣмъ,— и всего человѣчества.

ОБЪЯСНЕНІЕ

нѣкоторыхъ словъ и выраженій, употребленныхъ въ текстѣ книги

ДЛЯ ЧИТАТЕЛЕЙ, НЕ ПРИВЫКШИХЪ КЪ ЧТЕНІЮ ФИЛОСОФСКИХЪ КНИГЪ.

Анализъ (Analyse). Дробленіе чего либо на его элементы, цѣлаго на его части,—разложеніе.

Метода дробленія или разложенія, по которой восходятъ отъ явленій къ причинамъ, отъ послѣдствій къ началамъ (принципамъ), отъ частнаго къ общему, отъ сложнаго къ простому. Въ этомъ смыслѣ *анализъ* противоположенъ *синтезу*, Л. Б. *).

Анализъ не есть абстракція; это есть различеніе частей, раздѣленіе или отдѣленіе, которое умъ дѣлаетъ: или между существами (бытіями), разсматриваемыми имъ, въ одно и то же время, и какъ различными между собою, и какъ, тѣмъ не менѣе, связанными въ общей гармоніи міра, или—между конкретными частями одного и того же существа. *Синтезъ* есть одновременное созерцаніе (обниманіе, обхватъ умственнымъ взоромъ) этихъ существъ или частей одного и того же существа съ цѣлью уловить ихъ отношенія и существующую между ними гармонію.

Вотъ истинный смыслъ этихъ словъ.

---

*) Источниками, изъ которыхъ я заимствовалъ объясненія словъ, служили мнѣ: Философскій Лексиконъ С. Гогоцкаго, Лексиконъ Бешереля (Bescherelle), Лексиконъ Ларусса (Larousse), Encyclopédie Nouvelle, publiée par P. Leroux et J. Reynaud; Философская Пропедевтика Румпеля (пер. Цейдлера), Кантъ (преимущественно его Leçons de Métaphysique), Бокль, М. Владиславлевъ.

Въ концѣ каждаго объясненія указано—откуда оно заимствовано. Для сокращенія: Философскій Лексиконъ С. Гогоцкаго обозначенъ буквами Ф. Л. Г; Лексиконъ Бешереля—буквами Л. Б.; Лексиконъ Ларусса—буквами Л. Л.; Философская Пропедевтика Румпеля—буквами Ф. П. Р. *Примѣчаніе составителя и переводчика.*

Анализъ, въ самомъ дѣлѣ, означаетъ собственно раздробленіе, расчлененіе или, скорѣе, разложеніе всего цѣлаго на его части; *синтезъ*, напротивъ, означаетъ совокупленіе, составленіе.

Всѣ наши науки суть *непрерывные анализы* и *непрерывные синтезы*; ибо все связано, все сцѣплено между собою во вселенной.

Вы берете цвѣтокъ и расчленяете его на части, разсѣкаете его для того, чтобы его познать; это значитъ вы его анализируете. Но какъ бы вы его ни анализировали, все-таки вы такимъ образомъ не достигнете того, чтобы познать его; ибо его сокровенное, его тайное, то́, что́ *конституируетъ* (образуетъ или составляетъ) цвѣтокъ, то́, что́ есть причина того, что онъ живетъ, или, скорѣе, жилъ, пока вашъ скальпель не зарѣзалъ его,—это—именно—гармонія упоминаемыхъ частей цвѣтка, отношеніе, въ которомъ онѣ состояли между собою, ихъ взаимныя отношенія; это—*consensus*, про которое Гиппократъ сказалъ, что жизнь состоитъ въ томъ, что все согласуется (все находится въ согласіи) и споспѣшествуетъ одно другому (tout consent et tout concourt). Еще съ бо́льшимъ основаніемъ то же самое выходитъ и относительно анатомированія животныхъ. Имѣется ли, спрашиваю я, жизнь тѣла безъ дыханія, безъ питанія? Жизнь тѣла не происходитъ-ли существенно изъ постояннаго сношенія и непрестаннаго, хотя и непрестанно смѣняющагося, общенія съ внѣшнимъ міромъ? Такимъ образомъ существо, которое физіологи называютъ—тѣломъ, становится не чѣмъ инымъ какъ трупомъ тотчасъ же, какъ это общеніе прекращается, и то́, что́ по-настоящему должны называть тѣломъ, есть именно это *нѣчто*, именуемое *тѣломъ* физіологами, съ прибавленіемъ всѣхъ средъ, дающихъ послѣднему жизнь, отвѣчающихъ его жизни, живущихъ съ нимъ и съ которыми оно само живетъ.

„Части міра, сказалъ Паскаль, имѣютъ такое отношеніе между собою, такую непрерывную, зацѣпляющую одна другую связь, что я полагаю невозможнымъ понять одну часть безъ другой части и безъ всего цѣлаго“. *P. Leroux.*

Познаніе не можетъ быть достигнуто однимъ *анализомъ;* для образованія настоящаго познанія *синтезъ* необходимъ.

На математическомъ языкѣ нашего времени подъ выраженіемъ *Анализъ* подразумѣвается употребленіе Исчисленія (*l'Emploi du calcul*). Чистый Анализъ— это Алгебра въ собственномъ смыслѣ слова, разумѣя всѣ части этой науки; *Прикладной Анализъ*—это Геометрія или Механика, подвергаемая Алгебраическимъ вычисленіямъ; по противоположенію или въ отличіе говорятъ, что Геометрія или Механика трактуются *синтетически*, когда истины ихъ излагаются безъ пособія Алгебры. *Encyclopédie Nouvelle, publiée sous la direction de M. M. P. Leroux et J. Reynaud.*

Аналитическое сужденіе и *Синтетическое* сужденіе. Смот. 1 томъ нашей книги, стр. 131, 132.

Амфиболія (Amphibolie). Двусмысленность какого-нибудь сужденія, происходящая отъ употребленія такихъ понятій, которыя могутъ имѣть различное значеніе. Ф. Л. Г.

Антиномія (Antinomie). Антиномія означаетъ противозаконіе, противорѣчіе закону или вообще противорѣчіе. Кантъ называетъ „антиномією" противорѣчіе въ сужденіяхъ разума о мірѣ,— потому что разумъ можетъ доказывать—и ограниченность и неограниченность міра. Ф. Л. Г.

По Канту называется „антиномією" противорѣчіе существующее между двумя принципами или двумя законами, изъ которыхъ одинъ правитъ міромъ интеллектуальнымъ, а другой прилагается къ міру внѣшнему, — что́ происходитъ тогда, когда допускаютъ фактъ или идею, которую разумъ не можетъ сообразить,—какъ, напримѣръ: вѣчность, безконечное,— и когда примѣняютъ этотъ фактъ или эту идею къ мнѣнію, которое нашъ чистый разумъ могъ или долженъ былъ себѣ о нихъ сдѣлать. Л. Б.

Антропоморфизмъ (Anthropomorphisme). Ученіе, поддерживающее, что Богъ есть Существо тѣлесное и имѣетъ, именно, человѣческую форму. Л. Б.

Апогогическое доказательство (Preuve apogogique). Если

нельзя прямо доказать правильность предложенія (тезиса), то стараются доказать (какъ-бы обходомъ), что предположеніе противнаго, или и всякія другія предположенія, кромѣ того, которое заключается въ тезисѣ, привели бы къ невозможностямъ и нелѣпостямъ. *Deductio ad absurdum.* Ф. П. Р.

Аттрибутъ (Attribut). (Смотр. въ 1-омъ томѣ нашей книги страницу 20.)

Воззрѣніе (Intuition). Мы вездѣ почти передаемъ слово „Intuition, Intuitio"— выраженіемъ: *Наглядное представленіе.* (Объясненіе — см. 1-й томъ нашей книги, стран. 146.)

Воспріятіе (Perception). Означаетъ представленіе съ сознаніемъ его. *Кантъ.*

Гилозоизмъ (Hylqzoïsme). Система, которая приписываетъ примитивное существованіе — матеріи, и которая разсматриваетъ жизнь какъ одно изъ свойствъ матеріи, а не какъ что-либо еще другое. Л. Б.

Дедукція (Déduction). Выведеніе. Выводъ. *Дедукція* (какъ методъ познанія) есть процессъ ума, когда онъ въ дѣлѣ познанія *исходитъ* отъ началъ; *индукція же* есть процессъ ума, когда онъ, въ дѣлѣ познанія, восходитъ къ началамъ (См. ниже **„Индукція"**). *Бокль.*

Деизмъ (Déisme). Деизмомъ обыкновенно называютъ систему тѣхъ, которые вѣрятъ въ существованіе Бога, но не признаютъ откровенія. Л. Б.

Детерминація (Détermination). Рѣшеніе *(опредѣленіе)*, принятое послѣ колебанія между тѣмъ или другимъ, между тѣми или другими сторонами.

Согласно съ нѣкоторыми философами новыхъ временъ, детерминація есть постоянное пребываніе и дѣйствительность (efficacité) воли,—того фазиса воли, который имѣетъ мѣсто въ тотъ моментъ, когда рѣшаются дѣйствовать. Л. Б.

Детерминировать (Déterminer). Побудить (рѣшить) принять то или другое. Разрѣшить, подвигнуть къ дѣйствію.

Опредѣлить (рѣшить) свою волю къ дѣйствію, свою мысль

къ рѣшенію на то или на другое. (См. ниже слово „Опредѣлить“.)

Детерминизмъ (Déterminisme). Схоластическая система, въ которой детерминацію нашей воли подчиняютъ вліянію мотива или побужденія предопредѣленнаго, т.-е. такого мотива, который доставляется Провидѣніемъ всегда кстати, чтобы заставить насъ склоняться, въ нашихъ внутреннихъ колебаніяхъ, сообразно его видамъ. Л. Б.

Детерминизмомъ — вообще называютъ направленіе философскихъ ученій, утверждающихъ, что человѣческая дѣятельность зависитъ не отъ свободнаго употребленія нашихъ силъ, но отъ предопредѣленія. Ф. Л. Г.

Динамическій (Dynamique [*adject.*]). Общія свойства тѣлъ суть: непроницаемость, составленіе (сложеніе, составъ) и форма. Эти свойства суть принципы (начала) всякаго физическаго разъясненія тѣлъ: если разъясненіе имѣетъ мѣсто, отправляясь отъ упоминаемыхъ общихъ свойствъ, то оно (разъясненіе это) есть тогда—*механическое;* если же оно идетъ, отправляясь отъ силъ природы, отъ силъ, которыхъ мы не видимъ, но о которыхъ научаетъ насъ опытъ, то тогда разъясненіе будетъ уже—*физическое* или *динамическое*, какъ, напримѣръ, когда объясняютъ раствореніе глаза рака лимонною кислотою. Если же, напротивъ, мы объясняемъ то же явленіе сочетаніемъ, сцѣпленіемъ атомовъ, то объясненіе будетъ уже — механическое. *Кантъ.*

Динамическое явленіе или дѣйствіе, есть такое явленіе или дѣйствіе, которое производятъ силы, заставляющія тѣло выдти изъ состоянія покоя. Л. Б.

Дискурсивный (Discursif). Дѣятельность нашего духа, вслѣдствіе которой мы замѣчаемъ *особенность* вещей одного рода, называется на философскомъ языкѣ *рефлексированіемъ;* а та дѣятельность, въ силу которой мы выбираемъ и отдѣляемъ отъ прочаго общее—называется *отвлеченіемъ* (abstrahere).... Дѣятельность рефлексирующая можетъ быть отдѣляема отъ дѣятельности отвлекающей только въ теоріи; въ дѣйствительности же обѣ онѣ такъ тѣсно соединены между собою, что одна не можетъ быть безъ другой. Разсматривае-

мыя какъ *одинъ* актъ, онѣ называются *дискурсивнымъ* мышленіемъ (потому-что, для открытія общаго и различнаго во многихъ предметахъ, духъ какъ-бы пробѣгаетъ [discurrit] по различнымъ вещамъ). *Дискурсивному* мышленію противополагается *интуитивное* мышленіе или воззрѣніе (наглядное представленіе, intuition). Ф. П. Р.

(„*Наглядное представленіе*“. См. 1-й томъ нашей книги стран. 146.)

Идутъ путемъ *дискурсивнымъ*, когда умозаключеніемъ выводятъ или извлекаютъ одно предложеніе или сужденіе изъ другого предложенія или сужденія. Человѣкъ обладаетъ способностью дискурсивною. Онъ мыслитъ—*заключая*. Л. В.

Поэтому на русскій языкъ можно иногда переводить слово „discursif“—словомъ „*заключительный*“.

Имманентный (Immanent). Внутрьпребывающій, внѣдрѣдѣйствующій, дѣйствующій въ явленіи и правящій извнутрь, а не отвнѣ.

Понятіе имманентнаго противополагается—трансцендентному. Кантъ употребляетъ эти два термина, говоря о возможности двоякаго примѣненія категорій разсудка: по его мнѣнію, пока разсудокъ примѣняетъ свои категоріи только къ міру явленій, онъ имѣетъ характеръ *имманентный;* но когда разсудокъ выступаетъ за эти предѣлы, и, пользуясь своими категоріями, пытается опредѣлить міръ въ его полнотѣ, или самое существо Божіе, то его дѣятельность *трансцендентна*, а потому не достигаетъ цѣли и безуспѣшна. Ф. Л. Г.

Индукція (Induction). Наведеніе. *Индукція*, наведеніе (какъ методъ познанія) есть процессъ ума, когда онъ ведетъ отъ мéньшаго къ бóльшему; *дедукція* же, выведеніе, выводъ, есть процессъ ума, когда онъ ведетъ отъ бóльшаго къ меньшему. *Индукція* ведетъ отъ частнаго къ общему и отъ чувственныхъ воспріятій къ идеямъ; *дедукція* же — отъ общаго къ частному и отъ идей къ чувственнымъ воспріятіямъ. Посредствомъ *индукція* мы восходимъ отъ конкретнаго (смотр. ниже слово „**Конкретное**“) къ абстрактному; посредствомъ *дедукціи* нисходимъ отъ абстрактнаго къ конкретному. *Бокль.*

Бокль называетъ индуктивное направленіе — *аналитическимъ*, а дедуктивное направленіе — *синтетическимъ*.

Квіетизмъ (Quiétisme). Нравственное ученіе, по смыслу котораго идеаломъ человѣческой жизни долженъ быть покой и непричастность житейскимъ тревогамъ, неразрывнымъ съ раздраженіемъ, нарушающимъ внутреннюю гармонію душевныхъ силъ. Ф. Л. Г.

Конкретное (Concret). Терминъ или выраженіе „*конкретное*“ выражаетъ качество или свойство въ соединеніи или соединенное съ подлежащимъ (предметомъ); тогда какъ терминъ „*абстрактное*“ выражаетъ только лишь одно качество или свойство подлежащаго (предмета). Л. Л.

Концептъ (Concept). Понятіе. Простая идея, взглядъ ума. Л. Б.

Концептъ есть посредственное представленіе отдѣльнаго, особливаго предмета, тогда какъ воззрѣніе или наглядное представленіе (intuition) есть представленіе отдѣльнаго, особливаго предмета непосредственное. *Кантъ*.

Концепція (Conception). Слово „*Концепція*“ въ томъ значеніи, въ какомъ употребляется иногда въ нашей книгѣ, есть понятіе съ характеромъ соображенія, понятіе какъ-бы творящее планъ, идею, картину предмета подлежащаго мышленію или мыслимаго.

Въ Краткомъ очеркѣ *Критики чистаго разума* Канта, сдѣланномъ Баршу де Пенгоэномъ,—который мы даемъ въ Приложеніи къ первому тому нашей книги,—вмѣсто слова „*Концептъ*“ авторомъ очерка вездѣ употреблено слово „*Концепція*“. Въ переводѣ этого очерка мы вездѣ удержали слово „Концепція“ тамъ, гдѣ оно было употребляемо авторомъ.

Модусъ (Mode). Видоизмѣненіе. (Объясненіе смотр. въ 1-омъ томѣ нашей книги, стран. 23.)

Мое я (moi). Слово „*moi*“ въ значеніи „*le moi*“, въ значеніи субъекта мыслящаго, я вездѣ перевожу выраженіемъ „*мое я*“.

Выраженіе „*мое я*“, употребляемое въ текстѣ нашей

книги, означаетъ субъекта мыслящаго и замѣняетъ принятое для выраженія такого субъекта слово „*я*“.

Я нахожу, что употребленіе выраженія „*мое я*“, вмѣсто слова „*я*“, удобнѣе для ясности рѣчи; ибо выраженіе „*мое я*“ подчиняется склоненію по падежамъ.

Монизмъ (Monisme). Направленіе философскаго ученія, признающаго одно высшее начало или одну высшую причину бытія. Противоположно дуализму, монизму свойственно быть теистическимъ (смот. ниже слово „**Теизмъ**“), то-есть признавать Бога творцомъ міра; но у нѣкоторыхъ мыслителей Монизмъ принималъ характеръ пантеистическій, смѣшивая Божество съ міромъ. Ф. Л. Г.

Монотеизмъ (Monothéisme). Единобожіе.

Мизологія (Misologie). Ненависть къ логикѣ, къ умозаключенію.

Наглядное представленіе (Intuition). Многіе слово „Intuition, Intuitio“ выражаютъ словомъ „Воззрѣніе“. Въ нашей книгѣ слово „Intuition“ мы передаемъ выраженіемъ „*Наглядное представленіе*“. (Объясненіе смотр. въ 1-омъ томѣ нашей книги, стран. 146.)

Не-мое я (Non-moi). Выраженіе „*non-moi*“ въ значеніи „*le non-moi*“ я перевожу выраженіемъ „*не-мое я*“. Выраженіе „*не-мое я*“, употребляемое въ текстѣ нашей книги, замѣняетъ слово „*не-я*“, принятое для выраженія того, что находится внѣ *моего я*. (См. выше слово „**Мое я**“.)

Ничто (Néant). Слово „*néant*“ мы вездѣ, въ нашей книгѣ, передаемъ словомъ „*ничто*“, не подвергая этого послѣдняго слова въ значеніи „*néant*“ склоненію по падежамъ.

Неоплатонизмъ (Néo-platonisme). Ученіе Нео-платониковъ. Нео-платониками называютъ тѣхъ мыслителей, жившихъ въ концѣ древняго міра, которые пытались начертать новую систему философіи, соединивъ философію Платона съ нѣкоторыми положеніями восточныхъ вѣрованій. Ф. Л. Г.

Номинализмъ (Nominalisme). Философская система, основанная въ концѣ XI вѣка Росцелиномъ Компіэнскимъ (Roscelin de Compiègne). По этой системѣ *универсалы* (см.

ниже слово „**Универсалы**“), то-есть термины, представляющіе общія идеи, суть не что иное, какъ только чистыя наименованія, которыя не соотвѣтствуютъ никакой реальности — ни въ вещахъ, ни въ умѣ. Л. Б.

Ноологія (Noologie). Наука, обнимающая полное изученіе интеллигентности или человѣческаго ума. Л. Б.

Нуменъ (Noumène). Выраженіе, употребляемое Кантомъ, и означающее то́, что̀ можетъ быть *только мыслимо*, но что́ не предстаетъ въ явленіи. Нуменъ противопоставляется феномену или явленію являющемуся. Ф. Л. Г. (Смотр. ниже слово „**Феноменъ**“).

Онтологія (Ontologie). *Онтологія* есть первая часть метафизики. Слово „Онтологія“ заимствовано изъ греческаго языка и означаетъ „*Наука существъ*“, или, точнѣе, „*Общая теорія бытія*“. *Кантъ.*

Опредѣленіе (Détermination). (Смотр. выше въ этомъ же Объясненіи словъ—слово „**Детерминація**“).

Опредѣленіе (Définition). Русское слово „опредѣленіе“, означающее—*детерминацію* (въ томъ смыслѣ, въ какомъ послѣдняя принята выше въ нашемъ Объясненіи словъ), не слѣдуетъ смѣшивать съ словомъ „опредѣленіе“, означающимъ дефиницію (définition).

Въ послѣднемъ значеніи *Опредѣленіе* есть такое сужденіе о какомъ-либо предметѣ, въ которомъ показывается — къ какому роду предметовъ данный предметъ относится и какими признаками онъ выдѣляется или отличается отъ другихъ предметовъ, заключающихся въ одномъ съ нимъ родѣ. Ф. Л. Г.

Опредѣлять (Déterminer). (Смотр. выше въ этомъ же Объясненіи словъ—слово „**Детерминировать**“).

Опредѣлять (Définir). Русское слово „опредѣлять“, означающее — *детерминировать* (въ томъ смыслѣ, въ какомъ послѣдній глаголъ принятъ выше въ нашемъ Объясненіи словъ), не слѣдуетъ смѣшивать съ глаголомъ „опредѣлять“, означающимъ глаголъ „дефинировать“ (définir).

Въ нашей книгѣ слова: „Опредѣленіе“, „Опредѣлять“ мы

употребляемъ и въ смыслѣ—*детерминаціи*, *детерминировать*, и въ смыслѣ—*дефиниціи*, *дефинировать*. Читатель самъ отличитъ—въ какомъ значеніи употреблены упоминаемыя слова въ томъ или въ другомъ мѣстѣ,—отличитъ по смыслу рѣчи.

Опытъ. *Опытомъ* мы называемъ тотъ матеріалъ мышленія, который пріобрѣтенъ нами постояннымъ наблюденіемъ и затѣмъ удержанъ въ нашей памяти. Ф. П. Р.

Въ логикѣ и въ теоріи познанія, *опытомъ* называется вся совокупность какъ дѣятельности чувственнаго сознанія и вниманія къ показаніямъ чувствъ, такъ и матеріала, даннаго ему наблюденіемъ естественнаго хода явленій и помощью искусственнаго вызова силъ природы къ обнаруженію, для дальнѣйшихъ заключеній и выводовъ. Ф. Л. Г.

Ощущеніе (Sensation). *Ощущеніе* есть воспріятіе относящееся прямо къ субъекту какъ—модификація (видоизмѣненіе) его (субъекта) состоянія. *Кантъ*.

Ощущеніе есть впечатлѣніе, которое человѣкъ получаетъ, чрезъ свои сенсы, отъ предметовъ. Л. Б.

Пантеизмъ (Panthéisme). *Пантеизмъ* буквально означаетъ—всебожіе, или такое представленіе Бога, которое сливаетъ существо Божіе съ бытіемъ міра. Пантеистическое представленіе Божества повело многія религіозныя вѣрованія къ обоготворенію произведеній природы. Въ сущности *пантеизмъ*, смѣшивая Божество съ міромъ, ставитъ неправильное понятіе и о мірѣ. Но въ *Пантеизмѣ* можетъ преобладать одна изъ двухъ формъ: или онъ будетъ уничтожать бытіе міра въ Божествѣ, — тогда происходитъ Акосмизмъ; или, наоборотъ, будетъ превращать Божество въ природу, и тогда происходитъ—Натурализмъ. Ф. Л. Г.

Паралогизмъ (Paralogisme). *Паралогизмъ* есть умозаключеніе ложное и противное законамъ мышленія. *Паралогизмъ* отличается отъ *софизма;* софизмъ есть ложное умозаключеніе какъ-бы намѣренное, а *паралогизмъ* есть ложное умозаключеніе ненамѣренное, составленное безъ умысла. Ф. Л. Г.

Petitio principii (Pétition de principe). Если начинаютъ *въ соритѣ* (въ цѣпи умозаключеній) съ такого сужденія, ко-

торое само требуетъ доказательства, то это будетъ, — какъ явствуетъ изъ сущности умозаключенія,—ошибка, называемая въ логикѣ *petitio principii*. Ф. П. Р.

Политеизмъ (Polythéisme). Многобожіе.

Правозаконность (Légitimité). Въ нашей книгѣ для выраженія слова „Légitimité“ употребляется слово „*Правозаконность*“. Многіе въ томъ же значеніи употребляютъ слова: „Правомѣрность, закономѣрность“.

Принципъ (Principe). Начало (не начинаніе, а *начало*), правило, законъ, *начало* происхожденія (источникъ), основоположеніе, основаніе, мнѣніе, манера воззрѣнія на что-либо... Л. Л.

Принципъ есть то, чрезъ что́ какая-либо другая вещь (что-либо) поставлена. Принципъ есть то, за чѣмъ необходимо слѣдуетъ какая-либо вещь (что-либо), или есть то, за чѣмъ какая-либо вещь (что-либо) слѣдуетъ по общимъ правиламъ. *Кантъ*.

Причина формальная (Cause formelle). Аристотель различалъ четыре рода причинъ: *дѣйствующую* (causa efficiens) или производящую; *вещественную* (causa materialis) или вещество, изъ котораго предыдущая причина, напримѣръ — художникъ, что-либо производитъ; *формальную* (causa formalis) или планъ, по которому что-либо совершается, и *конечную* (causa finalis) или цѣль, къ которой что-либо направлено. Ф. Л. Г.

Рефлексія (Réflexion). *Рефлексія* есть сознаніе отношенія данныхъ представленій къ различнымъ источникамъ познанія; это есть мысль, размышляющая надъ самой собою, надъ своими законами, своими источниками и своими продуктами. *Кантъ* (Willm.).

Рефлексія есть способность нашей душевной сознательной жизни къ самосознанію, къ обращенію своего вниманія на себя, къ разсмотрѣнію своихъ собственныхъ отправленій и произведеній, напримѣръ — понятій, представленій и т. д. Ф. Л. Г.

Мы, въ нашей книгѣ, вездѣ пишемъ: *Рефлексія*, *рефлек-*

сивный (когда дѣло касается упоминаемой способности) въ отличіе отъ словъ: Рефлекція, рефлективный—означающихъ: отраженіе, отражающій, отражательный.

Сенсъ, сенсы (Sens). Въ нашей книгѣ французское слово „Sens" мы передаемъ словами „Сенсы", „Сенсъ", въ отличіе отъ словъ „чувства", „чувство", имѣющія на нашемъ языкѣ еще и другое значеніе.

Синтезъ (Synthèse). *Синтезъ* буквально означаетъ соединеніе какихъ либо частей для составленія цѣлаго. Л. Г.

Синтезъ въ самомъ общемъ своемъ значеніи есть актъ, который состоитъ въ приложеніи, въ прибавленіи, въ присовокупленіи однихъ къ другимъ различныхъ представленій и въ соединеніи ихъ разнообразія въ одно познаніе (en une connaissance). *Barny (Critique de la raison pure, par Kant).*

Въ логикѣ—*синтезъ* есть такой ходъ нашихъ сужденій, когда мы идемъ отъ началъ къ послѣдствіямъ, отъ причинъ къ дѣйствіямъ или явленіямъ. Въ этомъ смыслѣ синтезъ противоположенъ анализу.

Синтезъ есть не численное соединеніе однородныхъ, единичныхъ представленій въ одно цѣлое, а есть соединеніе разнообразныхъ представленій въ одно связное цѣлое, въ одну связную цѣльную картину, въ одно связное понятіе, въ познаніе.

Анализъ расчленяетъ, разлагаетъ цѣлое на части; *синтезъ* возстановляетъ, воспроизводитъ, строитъ въ понятіи цѣлое, относительное значеніе, такъ сказать—смыслъ жизни или бытія представляющагося.

(О *синтезѣ* подробнѣе сказано выше въ семъ нашемъ Объясненіи словъ: смотр. слово „Анализъ".)

Синопсисъ (Synopsis). Общій взглядъ на совокупность чего либо.

Тавтологія (Tautologie). Это есть тождесловіе, повтореніе одного и того же въ подлежащемъ и въ сказуемомъ какого либо сужденія, или въ чемъ либо, требующемъ доказательства, и въ самомъ доказательствѣ и основаніи. Напримѣръ,

въ сужденіяхъ: огонь есть то, что жжетъ; разсудокъ есть способность разсуждать. (Idem per idem.). Ф. Л. Г.

Теизмъ (Théisme). *Теизмъ* есть ученіе или направленіе ученія, признающее Божество — личнымъ, всесовершеннымъ Существомъ, Творцомъ и Промыслителемъ міра, въ отличіе отъ всѣхъ другихъ ученій, напримѣръ, матеріализма, пантеизма и т. д., отступающихъ отъ этого ученія. Ф. Л. Г.

Телеологія (Téléologie). Воззрѣніе на все мыслимое, на все представляющееся, на всѣ явленія, какъ на средства, соотвѣтствующія преднамѣреннымъ конечнымъ цѣлямъ. Цѣлесообразность.

Теозофія (Théosophie). *Теозофія* есть наука, которая имѣетъ притязаніе преподавать теорію прямого общенія съ силами высшими и съ Богомъ. Л. Б.

Теоморфизмъ (Théomorphisme). Доктрина, поддерживающая мнѣніе, что человѣкъ божественъ.

Теургія (Théurgie). Вызываніе благодѣтельныхъ духовъ съ цѣлью произвести какое либо добро. Л. Б.

Топика (Topique). Говорится, употребляя это названіе, въ древней философіи и въ философіи Бэкона, о методѣ для открытія аргументовъ. Общая топика и частная топика составляютъ часть логики. Л. Б.

Трансцендентное (Transcendant). *Transcendens* отъ transcendo — переступать, переходить, — значитъ переступающій. *М. Владиславлевъ.*

Трансцендентальный (Transcendantal). *Transcendantal*, тоже отъ *transcendo*, имѣетъ значеніе собственно *первоначальнаго*, лежащаго въ основѣ всего опытнаго. Отсюда *трансцендентальное* изслѣдованіе значитъ—изслѣдованіе первоначальныхъ основъ, на которыхъ опирается все наше опытное знаніе; трансцендентальное употребленіе основоположеній означаетъ—употребленіе въ качествѣ первоначальныхъ, находящихся въ насъ *a priori* положеній. *Трасцентендальная* философія означаетъ науку, изслѣдующую первоначальныя основы нашего познанія. *М. Владиславлевъ.*

(Смот. Первый томъ нашего труда, страницы 124, 143. *Составитель и переводчикъ.*)

Универсалы (Universaux). Означаютъ, умомъ отвлеченныя, общности, какъ, напримѣръ: родъ, видъ, различіе и проч.

Феноменъ (Phénomène). *Являющееся.* Всякая вещь или всякое явленіе, доступное нашимъ чувствамъ. *Феноменъ* противополагается Нумену, т.-е. мыслимому или тому, что̀ доступно не чувствамъ (сенсамъ), но мышленію или разуму. Ф. Л. Г.

Феноменъ есть все, что подпадаетъ нашимъ чувствамъ (сенсамъ), все, что можетъ впечатлѣвать нашу чувствуемость какимъ бы то ни было образомъ. Л. Б.

Неопредѣленный объектъ (предметъ) эмпирическаго нагляднаго представленія (выраженіемъ „наглядное представленіе“ мы передаемъ, какъ видѣли это выше, значеніе слова „Intuition“) называется *феноменомъ*.—*Кантъ*. (Смотр. томъ 1-й нашей книги, стр. 147 и 148.)

Вездѣ, гдѣ Кантъ употребляетъ названіе „феноменъ“, мы удерживаемъ это названіе и не переводимъ его словомъ „явленіе“, потому что послѣднее слово въ обыкновенномъ разговорномъ языкѣ имѣетъ нѣсколько различныхъ значеній.

Филодоксія (Philodoxie). Филодоксіею иногда называютъ пристрастіе ученыхъ къ своимъ мнѣніямъ и гипотезамъ. Ф. Л. Б.

Форменный, форменная, форменное (Formel, Formelle). Слова „formel, formelle“ мы вездѣ передаемъ словами „*форменный, форменная, форменное*“, а не словами „формальный, формальная, формальное“—такъ какъ послѣднія выраженія въ обыкновенномъ разговорномъ языкѣ получили и другія значенія.

Только выраженіе „*Cause formelle*“ мы переводимъ словами: „Причина формальная“.

Чувствуемость (Sinnlichkeit, sensibilité). Нѣмецкое слово Sinnlichkeit, переводимое французскимъ словомъ Sensibilité или, вѣрнѣе, словомъ Réceptibilité, мы передаемъ въ нашей книгѣ словомъ „*Чувствуемость*“, въ отличіе отъ слова „чувственность“, имѣющее въ нашемъ языкѣ также и значеніе извѣстнаго рода нравственнаго состоянія, нравственнаго настроенія, нравственнаго расположенія.

Эвдемонизмъ (Eudémonisme). Такое направленіе дѣятельности и ученія о практической жизни, которое полагаетъ все ея назначеніе въ наслажденіи, счастіи и благополучіи. Ф. Л. Г.

Система, полагающая благосостояніе высшимъ побужденіемъ всѣхъ дѣйствій или поступковъ. Л. Б

Эклектизмъ (Éclectisme). Философская метода, которая состоитъ въ томъ, что заимствуетъ изъ другихъ системъ то, что̀ каждая изъ нихъ представляетъ сообразнаго съ разумомъ,— заимствуетъ для того, чтобы образовать отдѣльную систему. Л. Л.

Эксотерическій (Exotérique). *Экзотерическимъ* называлось у нѣкоторыхъ мыслителей такое преподаваніе древнихъ философскихъ ученій, которое было открыто для всѣхъ, производилось публично, а потому и могло быть доступно всѣмъ.

Эсотерическій (Esotérique). Наименованіе даваемое, въ школахъ древнихъ философовъ, ученію преподаваемому или проповѣдываемому втайнѣ, секретно и для однихъ только приготовленныхъ, посвященныхъ. Противоположное этому выраженію есть выраженіе *экзотерическій*. Л. Л.

Явленіе (Effet). Слово „*Effet*“ мы передаемъ словомъ „*Явленіе*“, когда слово „*Effet*“ употребляется какъ второй терминъ причинной связи. Выраженіе „*Cause et Effet*“ мы передаемъ выраженіемъ „*Причина и Явленіе*“.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

			Напечатано:	*Слѣдуетъ:*
Томъ I	стран.	строк.		
	297	3 снизу	imagineire	imaginaire
Томъ II	150	1 снизу	состроитъ елигія,	состоитъ религія,
	165	7 сверху	имѣетъ цвѣтъ;	имѣетъ цвѣтъ,
Томъ II Прилож.	52	4 снизу	доктриною науки	доктриною науки:

