Э. Радловъ.

ОЧЕРКЪ

ИСТОРІИ

РУССКОЙ ФИЛОСОФІИ

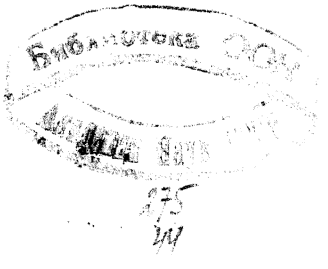
ПРОВ. 1935

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія т-ва „Общественная Польза“, Большая Подъяческая, 39.
1912.

Пров 58 ... 1959

Библиотека ООН

275
44



Очеркъ исторіи русской философіи.

Э. Радловъ.

Философія есть стремленіе къ истинѣ; будучи по существу своему явленіемъ общечеловѣческимъ и сверхнаціональнымъ, она все же весьма ярко обнаруживаетъ основныя черты національнаго генія: Николай Кузанскій, Джордано Бруно, Францискъ Бэконъ и Декартъ служатъ представителями идей, которымъ было суждено оплодотворить духовную жизнь всего человѣчества, и все же въ этихъ идеяхъ и въ способѣ выраженія ихъ совершенно ясно обнаружились черты національнаго генія, — германскаго, итальянскаго, французскаго и англійскаго. Русскій народъ пока не внесъ въ общую сокровищницу философскаго творчества новаго принципа. У русскихъ нѣтъ вполнѣ оригинальной самостоятельной философской системы; тѣмъ не менѣе было бы несправедливо утверждать, что существуетъ лишь философія въ Россіи и нѣтъ русской философіи.

Въ 1840-омъ году вышла въ свѣтъ 6-ая часть «Исторіи философіи» архимандрита Гавріила; эта часть содержитъ «русскую философію». Авторъ возражаетъ тѣмъ, кто отрицаетъ существованіе русской философіи на томъ основаніи, что въ Россіи нѣтъ философскихъ системъ. Архимандритъ Гавріилъ находитъ, что система не есть философія, что философы могутъ существовать во всякомъ народѣ, хотя бы и не было системъ философскихъ. Русская философія, по мнѣнію архимандрита Гавріила, «одолжена своимъ развитіемъ духовенству русскому, а частью грекамъ, первоначально занимавшимъ высшія мѣста русской іерархіи. Любомудріе русскихъ непоколебимо, непреложно, живо и дѣйствительно, какъ основанное на изреченіяхъ ума Божескаго и человѣческаго, на опытѣ русскихъ философовъ и греческихъ мудрыхъ іерарховъ, управлявшихъ въ Россіи дѣлами церковными, а иногда и гражданскими» (ст. 25). Если съ этой характеристикой и нельзя согласиться, то основную мысль все же придется признать правильной. Внимательно слѣдя за измѣнчивыми судьбами философіи въ Россіи, легко подмѣтить тѣ основныя черты русскаго мышленія, которыя обнаружились какъ въ попыткахъ насадить философскую мысль въ Россіи, такъ равно и въ стремленіи осмыслить основныя теченія русской жизни, русскаго творчества. Все это, конечно, не можетъ замѣнить системы, но представляетъ несомнѣнный матеріалъ для будущаго построенія, которое созидается медленно, но за то, можетъ быть, озаритъ міръ новымъ свѣтомъ.

Иностранцы, внимательно слѣдившіе за русской жизнью, отмѣчаютъ съ нѣкоторымъ удивленіемъ и даже завистью ту смѣлую послѣдовательность и рѣшительность, съ которою русская мысль дѣлаетъ выводы изъ посылокъ, хотя бы они и казались вполнѣ непріемлемыми. «Мы провозглашаемъ», говоритъ одинъ французскій писатель, «равенство всѣхъ людей; объ этомъ равенствѣ говорятъ всѣ

наши памятники, и тѣмъ не менѣе мы переносимъ соціальное и политическое неравенство во всѣхъ его видахъ и переносимъ его спокойнѣйшимъ образомъ. Мы въ идеѣ равенства видимъ отвлеченное выраженіе нравственнаго требованія и идеалъ, къ которому слѣдуетъ стремиться, однако, онъ весьма отличенъ отъ дѣйствительнаго положенія вещей и отъ соціальной и политической необходимости, съ которой мы считаемся. Какъ только идея равенства усвоена русскою мыслью, она перестаетъ быть отвлеченіемъ, всякое неравенство болѣзненно поражаетъ ее; всякое сословное различіе, имущественная разница, преимущественное значеніе противно русскому и кажется насиліемъ надъ самой природою. Наша уступчивость кажется ему трусостью, наше поведеніе недостойнымъ и непонятнымъ».

Въ основѣ этой рѣшительности въ крайнихъ выводахъ лежатъ двѣ характерныя черты, общія всѣмъ теченіямъ русской мысли. Во-первыхъ, чисто-отвлеченные вопросы философіи, напр. гносеологическіе, привлекаютъ лишь въ ограниченной мѣрѣ вниманіе русскихъ философовъ; ихъ интересуютъ по преимуществу вопросы практики и основа всякой практики—исканіе правды и смысла жизни. Упрекъ Чаадаева: «въ нашихъ головахъ рѣшительно нѣтъ ничего общаго; все въ нихъ частно»,—справедливъ только въ томъ смыслѣ, что русскіе мыслители предпочитаютъ вопросы жизненные вопросамъ отвлеченнымъ. Этика—излюбленная отрасль изслѣдованія, и именно въ этой сферѣ особенно поражаетъ настойчивость и прямолинейность, съ которою мысль стремится къ оправданію самыхъ крайнихъ выводовъ. Вторая черта непосредственно вытекаетъ изъ только что указанной практической тенденціи русскаго ума и состоитъ въ мистицизмѣ, проникающемъ всѣ проявленія русской мысли. Вѣдь никакая практика не возможна безъ теоріи, ее оправдывающей; но сама теорія, содержащая высшіе принципы дѣятельности, стоитъ въ тѣсной связи съ гносеологіей. Принципы этики должны найти свое оправданіе не только передъ практическимъ разумомъ, но они должны обнаружить свою состоятельность предъ разумомъ теоретическимъ, т. е. передъ знаніемъ. Если это не сдѣлано, то принципы дѣятельности оказываются висящими на воздухѣ, принятыми на вѣру. Именно въ такомъ положеніи и оказалась русская философія, вслѣдствіе слабаго интереса къ теоретическимъ вопросамъ и отсутствія самостоятельности. Сила вѣры, съ которою принимаются отвлеченные принципы,—въ большинствѣ случаевъ совершенно чуждые началамъ русской жизни и почти всегда не провѣренные,—характерная черта всѣхъ направленій русской мысли: она въ одинаковой степени проявляется какъ въ отрицательномъ, такъ равно и въ положительномъ направленіи. Сила вѣры яснѣе всего обнаруживается въ сферѣ религіозной и создаетъ мистику, которая представляетъ въ Россіи очень яркую и довольно своеобразную струю, но та же сила вѣры обнаруживается и въ различныхъ теченіяхъ мысли, отрицающихъ въ той или иной формѣ возможность религіи и философскаго знанія. И это отрицаніе точно также покоится на вѣрѣ, а не на теоретическомъ анализѣ познавательныхъ средствъ человѣка.

Указаннымъ чертамъ мышленія соотвѣтствуютъ нѣкоторыя характерныя особенности русской жизни: жажда чудеснаго, исканіе пророчества, стремленіе къ оправданію личнаго и общественнаго спасенія, жажда мученичества, исканіе подвига и искупительной жертвы. Силѣ вѣры, выражающейся въ жаждѣ чудеснаго и въ подвижничествѣ, соотвѣтствуетъ и глубина разочарованія. Ни въ

одной странѣ невѣріе и отрицаніе не принимали столь рѣзкихъ формъ, какъ именно въ Россіи. Амплитуда колебаній въ настроеніи индивидуальной и общественной мысли чрезвычайно широкая.

I.

Мы можемъ различить въ Россіи три духовныя сферы, въ которыхъ обнаружилась философская мысль, и вмѣстѣ съ тѣмъ три направленія философской мысли: первое направленіе идетъ изъ нѣдръ и потребностей русской духовной жизни, оно является реакціей противъ постояннаго перенесенія плодовъ чужого мышленія на русскую почву и пользуется западно-европейской философіей лишь какъ орудіемъ и средствомъ для доказательства и выясненія собственныхъ мыслей и для критики; къ этому направленію относятся во-первыхъ Г. С. Сковорода, далѣе славянофилы и, наконецъ, Вл. Соловьевъ и Л. Н. Толстой. Это главное теченіе русской мысли, и въ немъ мы по преимуществу находимъ національныя черты мышленія.

2) Вторая сфера и направленіе связаны съ преподаваніемъ философіи въ университетахъ и духовныхъ академіяхъ Когда въ Россіи стали постепенно возникать высшія учебныя заведенія, а потомъ и университеты, то вмѣстѣ съ тѣмъ появилось и преподаваніе философіи. Въ духовныхъ академіяхъ философія всегда находилась въ положеніи подчиненномъ по отношенію къ богословскимъ наукамъ, въ то время какъ въ университетахъ преподаваніе философіи было, вообще говоря, свободнымъ отъ внѣшнихъ воздѣйствій. Однако было бы несправедливымъ утвержденіе, что академическая философія была всегда зависимой и, слѣдовательно, малоцѣнной, а университетская философія всегда свободной. Съ одной стороны и въ академіяхъ появлялись, хотя и не очень часто, сочиненія совершенно свободныя отъ догматическихъ богословскихъ предпосылокъ, какъ, напримѣръ, сочиненія М. И. Каринскаго, а также изслѣдованія по исторіи средневѣковой философіи; съ другой стороны и университетская философія обнаружила весьма значительную зависимость отъ западно-европейской, зависимость, отъ которой она лишь медленно и постепенно освобождается: первый шагъ къ этому освобожденію состоялъ въ томъ, что преподаватели, приглашенные изъ-за границы, были постепенно замѣнены русскими, правда получившими тоже заграничную подготовку.

3) Третье направленіе философіи тѣснѣйшимъ образомъ связано съ политической и соціальной жизнью страны и выразилось по преимуществу въ публицистикѣ и въ соціологическихъ изслѣдованіяхъ. Представителями этого направленія являются Радищевъ, Бѣлинскій, Чернышевскій, Михайловскій, Аполлонъ Григорьевъ, Н. Страховъ, и др. Главная цѣль названныхъ критиковъ, а равно и соціологическихъ изслѣдованій, состоитъ въ анализѣ духовныхъ явленій на основаніи нѣкоторыхъ философскихъ принциповъ и въ примѣненіи выводовъ изъ этого анализа къ русской жизни. Философія, такимъ образомъ, служитъ для представителей этого направленія отправной точкой и опорой критики, при чемъ существенный интересъ заключается въ примѣненіи этихъ выводовъ къ явленіямъ русской дѣйствительности, а не въ оправданіи какого-либо

философскаго ученія, которое въ большинствѣ случаевъ заимствовано цѣликомъ и принято на вѣру. Слѣдуетъ отмѣтить, что литературная критика въ Россіи была всегда философской критикой, и въ этомъ заключается причина, почему ее нельзя обойти молчаніемъ въ общемъ очеркѣ философіи въ Россіи.

Прежде чѣмъ приступить къ характеристикѣ трехъ указанныхъ областей и направленій остановимся на условіяхъ, при которыхъ развивалась философія въ Россіи.

Правительственное воздѣйствіе по отношенію философіи можетъ выразиться въ преслѣдованіи извѣстнаго теченія мыслей, въ ограниченіи права преподаванія, въ признаніи какого-нибудь одного направленія за единственный путь спасенія и т. д.

Изъ указанныхъ трехъ возможныхъ формъ воздѣйствія: запрещенія, ограниченія и поощренія, правительство прибѣгало къ ограниченію и запрещенію, но дѣлало это не очень умѣло. Это видно изъ того, что иногда налагали кару то за отрицаніе, то за утвержденіе одного и того же ученія. Такъ Галичу было поставлено въ вину то, что онъ не признаетъ врожденныхъ идей, а Фесслеру,—протестанту и масону, преподававшему въ Спб. духовной академіи,—что онъ признаетъ оныя. Нѣкоторое недовѣріе въ правительствѣ къ философіи несомнѣнно было, и оно иногда принимало очень характерное выраженіе. Такъ гр. Дѣляновъ не хотѣлъ дать каѳедру Вл. С. Соловьеву говоря: «онъ человѣкъ съ идеями». Однако, говоря объ отрицательномъ воздѣйствіи правительства на философію и ея преподаваніе, мы отнюдь не склонны придавать ему большое значеніе и имъ объяснять бѣдность русской философской мысли. Въ Римѣ были жестокія гоненія на философію и ея представителей; Неронъ и жалкій Тигеллинъ отправили на тотъ свѣтъ многихъ философовъ и запретили кому бы то ни было философствовать въ Римѣ. Веспасіанъ и его министръ Муціанъ изгнали изъ Рима стоиковъ и циниковъ; при Домиціанѣ (около 90 г. п. Р. Х;) изгнаны были изъ Рима всѣ философскія школы и философія была запрещена. Но не въ этихъ гоненіяхъ заключается причина ничтожества римской философіи. Если Россія до сихъ поръ ищетъ своей философіи и еще не нашла ее, то причину этому слѣдуетъ искать не въ нашихъ Тигиллинчикахъ—ибо настоящихъ Тигиллиновъ у насъ не было—а въ свойствѣ народнаго духа. Преслѣдованія философскихъ теченій, какъ напримѣръ цензурныя запрещенія Бюхнера, Конта, Фейербаха, нѣкоторыхъ сочиненій Канта и многихъ другихъ, запрещеніе духовной цензуры Вл. Соловьеву касаться вопросовъ церкви, конечно могли затормозить на время распространеніе извѣстныхъ идей, но въ большинствѣ случаевъ они оказывали прямо обратное дѣйствіе. Болѣе серьезное вліяніе могли оказать попытки ограничить преподаваніе философіи «въ университетахъ и Ришельевскомъ лицеѣ логикою и психолегіею съ возложеніемъ оныхъ (sic!) на профессоровъ богословія»; это ограниченіе состоялось на основаніи Высочайшаго повелѣнія отъ 1850 г. Въ Дерптскомъ университетѣ преподаваніе философіи для студентовъ православнаго исповѣданія было тоже ограничено логикою и психологіей, при чемъ преподаваніе этихъ предметовъ было возложено на профессоровъ богословія; прочихъ студентовъ это Высочайшее повелѣніе не коснулось. До 1850 г. въ университетѣ преподавались (или

могли преподаваться) логика, опытная психологія, теорія познанія, метафизика и исторія философіи. Ограниченіе преподаванія философіи мотивировано министромъ Народнаго Просвѣщенія Ширинскимъ-Шихматовымъ слѣдующимъ образомъ: «Что касается исторіи философіи или критическаго разбора философскихъ системъ, то хотя преподаваніе ихъ и могло бы быть допущено, въ видахъ предупрежденія молодыхъ слушателей отъ заблужденій, съ условіемъ однако, чтобы опроверженія были сильнѣе доказательствъ, надъ которыми трудились великіе, хотя и заблуждавшіеся мыслители; но какъ это условіе рѣдко можетъ быть выполнено совершенно удовлетворительно, а всякое въ столь важномъ дѣлѣ упущеніе оставитъ по необходимости въ неопытныхъ умахъ сѣмя заблужденія, способное современемъ произвесть горькіе плоды, то гораздо полезнѣе и безопаснѣе вовсе не касаться философскихъ системъ». Но уже черезъ 10 лѣтъ состоялось новое Высочайшее повелѣніе (отъ 22 февраля 1860 г.) «о возобновленіи въ университетахъ и Ришельевскомъ лицеѣ преподаванія исторіи философіи, съ логикою и психологіей», причемъ Министерство Народнаго Просвѣщенія находило, «что нѣтъ вовсе причины опасаться неблагонамѣреннаго со стороны профессоровъ преподаванія философіи, потому что наблюденіе за духомъ и направленіемъ преподаванія въ нашихъ университетахъ наукъ вообще обезпечивается вполнѣ особыми Высочайше утвержденными для Ректора и Деканова инструкціями и наставленіями и утвержденными Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія программами». Однако на первое время преподавать оказалось некому и пришлось посылать молодыхъ ученыхъ, окончившихъ курсъ духовныхъ академій, для приготовленія къ профессорскому званію за границу; въ числѣ посланныхъ были М. И. Владиславлевъ, впослѣдствіи ректоръ С.-Петербургскаго университета, М. М. Троицкій, Автократовъ и др. Новый университетскій уставъ 1884-го года попытался внести вновь нѣкоторыя ограниченія въ преподаваніе философіи, а именно: обязательными предметами признаны уставомъ 1884 года логика, психологія и исторія древней философіи, остальные же философскіе предметы признаны необязательными; профессорамъ философіи предоставлялось новымъ уставомъ право излагать и собственную систему, «буде таковая имѣется». Указанныя ограниченія однако на практикѣ значенія не имѣли, и если философское преподаваніе не отличалось особенной разносторонностью, то это зависило главнѣйше отъ недостатка преподавательскихъ силъ.

Въ духовныхъ академіяхъ стали преподавать философію гораздо раньше, чѣмъ въ университетахъ, и это вполнѣ понятно, ибо духовныя академіи возникли гораздо ранѣе (на 2 столѣтія) университетовъ и перерыва въ преподаваніи философіи въ духовныхъ академіяхъ не было, однако преподаваніе философіи въ нихъ находилось всегда подъ бдительнымъ надзоромъ Св. Синода. На дѣятельности профессоровъ духовныхъ академій не могло не отразиться то обстоятельство, что Св. Синодъ старался подрѣзать крылья философскому творчеству, указывая на непосредственную цѣль существованія духовныхъ академій. Такъ въ указѣ Св. Синода отъ 23-го февраля 1889 г. обращено вниманіе на то, «что не должны быть назначаемы или одобряемы темы, которыя не имѣютъ богословскаго характера, или имѣютъ самое отдаленное отношеніе къ богословію. Таковы преимущественно темы, имѣющія своимъ предметомъ различные вопросы психологіи и педагогики и новой западной философіи» и т. д.

«Православная богословская наука во всѣхъ отрасляхъ ея разработана еще весьма мало, и если нельзя не быть признательными западу за многотомныя и драгоцѣнныя изданія памятниковъ христіанской церкви, то изслѣдованіе и изученіе ихъ въ духѣ православной церкви должно составлять прямую обязанность православныхъ духовныхъ академій, въ которыхъ спеціально разрабатываются православно-богословскія науки». Въ 1895 г. Св. Синодъ опредѣленіемъ отъ 16-го января вновь подтвердилъ во-первыхъ, что «разсмотрѣніе темъ на соисканіе ученой степени составляетъ прямую обязанность ректоровъ духовныхъ академій и что пропускъ оныхъ къ печати лежитъ на ихъ отвѣтственности», во-вторыхъ, что слѣдуетъ «требовать отъ академическихъ совѣтовъ, чтобы они тщательно обсуждали достоинства сочиненій и допускали къ защитѣ не иначе, какъ увѣрившись въ полномъ соотвѣтствіи оныхъ ученію православной церкви», въ третьихъ, чтобы «съ прилежною разборчивостью обращались къ произведеніямъ иностранной литературы, при изслѣдованіи богословскихъ вопросовъ, и весь свой трудъ освѣщали чистымъ ученіемъ святыхъ отцовъ, отнюдь не ограничиваясь ссылками на ихъ мнѣнія, заимствованными изъ иностранныхъ книгъ, и для сего тщательно старались изучить святоотеческія творенія». Эти предписанія Св. Синода не только ограничивали и опредѣляли въ извѣстномъ отношеніи выборъ темъ, но указывали и способъ, коимъ эти темы должны быть трактованы; такимъ образомъ свобода философскаго творчества была ограничиваема какъ по отношенію цѣли, которая представлялась заранѣе опредѣленною, такъ и по отношенію пути, коимъ эту цѣль надлежало достигнуть.

Неблагопріятнымъ условіемъ для развитія философіи явилось однако не только недовѣріе правительства, но и отсутствіе единенія и довѣрія среди лицъ, которыя занимались философіей, и учрежденій, въ которыхъ она преподавалась. Университетская философія враждовала съ академической, а журнальная критика и публицистика, проникнутыя философскими принципами, одинаково отвергала и университетскую и академическую философію [1]). Казалось бы, самая мысль о существованіи университетской, или академической, или журнальной философіи нелѣпа, ибо отъ условій мѣста, гдѣ развиваются извѣстныя идеи, качества ихъ не мѣняются. Идеи Гегеля не становятся ни болѣе, ни менѣе глубокими отъ того, что онѣ излагались имъ съ каѳедръ, точно также и мысли Дж. Ст. Милля нисколько не лишаются цѣнности отъ того, что Милль не былъ профессоромъ; но на дѣлѣ, въ Россіи по крайней мѣрѣ, оказалось не то. Проф. Ал. И. Введенскій въ своей рѣчи «Судьбы философіи въ Россіи» вовсе отрицаетъ всякое вліяніе академической философіи на общее развитіе русской мысли. Напротивъ, А. Никольскій въ своемъ обширномъ трактатѣ «Русская духовно академическая философія, какъ предшественница славянофильства и университетской философіи» доказываетъ прямо обратное. А если посмотрѣть на общія теченія русской мысли, какъ они отразились въ настроеніяхъ русской литературы и русской критики, то, пожалуй, придется сказать, что не только духовно-ака-

[1]) Такъ П. Лавровъ въ статьѣ „Формула прогресса г. Михайловскаго“. (О. З. 1871) прямо заявляетъ: „И въ нашемъ отечествѣ приходится искать философскіе труды внѣ университетскихъ каѳедръ, въ особенности въ повременныхъ изданіяхъ“.

демическая, но и университетская философія имѣла весьма малое, едва замѣтное вліяніе. Едва прошло то время, когда слышались утвержденія, что въ университетахъ преподаютъ совсѣмъ не ту науку, которая необходима, что преподаютъ одну схоластику, что нужно создать новую науку и т. д.

Итакъ, три очага философской мысли, два профессіональныхъ и одинъ свободный, жили каждый своей жизнью, нисколько не стараясь вступить въ соглашеніе и оказать совмѣстное вліяніе на развитіе русской мысли; эти три параллельныхъ теченія не слились въ одинъ общій потокъ. Напротивъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда указанныя направленія сталкивались, получался диссонансъ, дисгармонія и взаимное непониманіе. Такъ Чернышевскій обрушился на талантливаго Пам. Дан. Юркевича; точно также совершенно несправедливымъ обвиненіямъ (Современникъ № 6, 1860) подвергся Ор. Новицкій за то, что изложилъ исторію философіи по принципамъ «заимствованнымъ изъ отсталыхъ нѣмецкихъ философовъ, излагающихъ языкомъ Канта, Шеллинга и Гегеля средневѣковыя идеи». Если въ 60-хъ годахъ еще вышучивали университетскую философію и науку, то въ позднѣйшій періодъ ее просто игнорировали. Слабое вліяніе университетской и академической философіи на русское общество и мысль объясняется отчасти и тѣмъ обстоятельствомъ, что въ ней не было сильныхъ традицій и школы, хотя и были выдающіяся духовныя силы. Нѣкоторое подобіе школы, т. е. преемственности и послѣдовательнаго развитія идей, мы находимъ лишь въ московской духовной академіи, гдѣ Голубинскій нашелъ себѣ въ Кудрявцевѣ-Платоновѣ и Алексѣѣ Пв. Введенскомъ преемниковъ, родственныхъ по духу своему учителю. Опасная сторона указаннаго развитія трехъ самостоятельныхъ теченій, не имѣющихъ между собой точекъ соприкосновенія, заключалась въ томъ, что легко могла развиться и дѣйствительно развилась «кружковщина», доведшая до поразительной узости горизонтъ зрѣнія и способствовавшая тому, что въ философію проникли чуждыя ей точки зрѣнія, напримѣръ политическая; вмѣсто свободнаго служенія истинѣ философія стала орудіемъ партій, и если средневѣковую философію упрекали въ томъ, что она служанка богословія, что она ancilla theologiae, то новѣйшія теченія русской философіи поставили ее въ еще худшее положеніе, они сдѣлали ее служанкой не только земныхъ интересовъ, но даже интересовъ дня, т. е. лишили ее совершенно истиннаго ея смысла и подрѣзали въ корнѣ возможность ея существованія.

II.

Мы начнемъ очеркъ русской философіи съ характеристики того направленія, въ которомъ менѣе всего самостоятельности, а именно со второго, и кончимъ наиболѣе оригинальнымъ, а именно первымъ.

Въ концѣ XVIII вѣка французскіе энциклопедисты и ихъ ученіе господствовали надъ умами людей, такъ было и въ Россіи: сенсуализмъ Кондильяка и Дидерота, матеріализмъ Ла-Метри и Гольбаха нашли себѣ благодарную почву въ русскомъ образованномъ обществѣ. Вольтера переводили и читали съ увлеченіемъ. Но вліяніе энциклопедистовъ съ ихъ отрицательными тенденціями по отношенію къ религіи не было глубокимъ. Одновременно съ французскимъ вліяніемъ въ университетскомъ преподаваніи сказалось вліяніе Вольфа. Д. Аничковъ

(† 1788) и А. Брянцевъ въ Москвѣ, И. Козельскій въ Петербургѣ проводили частью идеи Вольтера, частью—въ практической философіи—идеи Монтескье, Гельвеція и Руссо. Въ видѣ реакціи противъ сенсуалистической и матеріалистической философіи французовъ появился мистицизмъ, питавшійся переводами французскаго «неизвѣстнаго философа» (Сенъ-Мартена) и нѣмца Якова Беме. Изъ сочиненій Сенъ-Мартена въ Лопухинской типографіи появилась «Объ ошибкахъ и объ истинѣ», изъ сочиненій Якова Беме—«Аврора».

Французскій сенсуализмъ и англійскій эмпиризмъ (Юма) нашли отпоръ въ нѣмецкой идеалистической философіи Канта и его продолжателей Фихте, Шеллинга и Гегеля. Съ начала 19-го вѣка нѣмецкій идеализмъ начинаетъ оказывать вліяніе и на русскую мысль, и это вліяніе было чрезвычайно сильнымъ и продолжительнымъ; оно сказывается и до настоящаго времени. Впервые имя и теоріи Канта появляются въ любопытныхъ изслѣдованіяхъ харьковскаго профессора математики Т. Осиповскаго, который выступилъ въ 1807-мъ году противъ ученія о субъективности пространства и времени и анализировалъ динамическое воззрѣніе Канта на природу; вліяніе Канта можно замѣтить на произведеніяхъ И. Ертова, Юрьевича, Вѣтринскаго, Шульгина и др. Изъ раннихъ кантіанцевъ наиболѣе замѣчателенъ профессоръ петербургскаго университета А. Куницынъ. Его сочиненіе «Право естественное» (1818) обнаруживаетъ хорошее знакомство съ практическимъ ученіемъ Канта.

Но вообще говоря, вліяніе Канта сначала не было значительнымъ, по той причинѣ, что русская мысль нуждалась въ догматической философіи, а не въ критикѣ познанія. Сочиненія Канта стали переводить гораздо позднѣе, а именно М. И. Владиславлевъ перевелъ въ 70-хъ годахъ «Критику Чистаго Разума»; позднѣе были переведены всѣ три критики. Критическая философія могла имѣть значеніе тамъ, гдѣ была общепризнанная философія, основанія которой оказались непрочными. Пересмотръ этихъ основаній долженъ былъ служить къ тому, чтобы вновь укрѣпить начала познанія и дѣятельности. Именно такую роль и сыграла критическая философія Канта на западѣ. Въ Россіи же философіи еще не было, ей необходимо было догматическое ученіе, и критика Канта была для этой цѣли мало полезной. Въ гораздо большей мѣрѣ этой цѣли могли удовлетворить Фихте и въ особенности Шеллингъ и Гегель, которые, удержавъ точку зрѣнія Канта, на ней построили догматическія системы. Субъективный идеализмъ Фихте отразился, и то лишь въ слабой степени, на Ор. Новицкомъ; это ученіе, сводящее все бытіе къ дѣятельности «я», не могло найти себѣ большаго числа поклонниковъ; напротивъ натуръ-философія Шеллинга, его ученіе объ искусствѣ, и философія духа Гегеля, заключавшія въ себѣ догматическіе, легко усвоимые элементы, оказали глубочайшее вліяніе на русскихъ мыслителей. Пока мы оставимъ въ сторонѣ славянофиловъ и западниковъ,—направленія, возникшія въ связи съ философіей Шеллинга и Гегеля,—и остановимся лишь на нѣкоторыхъ профессорахъ философіи шеллингіанцахъ и гегеліанцахъ; о тѣхъ, которые писали по-нѣмецки или по-латыни, какъ напримѣръ Шадъ, профессоръ харьковскаго университета, мы говорить не будемъ, хотя они и играютъ въ исторіи русскаго просвѣщенія нѣкоторую роль, но во всякомъ случаѣ не въ исторіи русской философіи.

Сторонникомъ натуръ-философіи Шеллинга былъ знаменитый въ свое время профессоръ Военно-медицинской академіи Данило Велланскій, который въ многочисленныхъ оригинальныхъ (и переводныхъ) сочиненіяхъ развивалъ взглядъ на природу, проводимый Шеллингомъ и Океномъ. Въ петербургскомъ университетѣ шеллингіанство проводилъ А. Галичъ, ученая дѣятельность коего была прервана грубымъ вмѣшательствомъ Рунича, обвинившимъ его въ безбожіи. Въ Москвѣ философію Шеллинга излагалъ П. Давыдовъ, М. Павловъ, Н. Надеждинъ и др. Вліяніе Шеллинга можно подмѣтить и въ поэзіи начала 19-го вѣка, такъ напримѣръ князь В. О. Одоевскій и Веневитиновъ увлекались Шеллингомъ. И въ духовныхъ академіяхъ философія Шеллинга нашла себѣ отголосокъ, напримѣръ въ лицѣ кіевскаго профессора И. Скворцова, излагавшаго нравственное ученіе, и О. Авсенева, занимавшагося по преимуществу психологіей. Нельзя не отмѣтить, однако, и попытокъ критическаго отношенія къ Шеллингу, такъ напримѣръ Кедровъ, въ своемъ «Опытѣ философіи природы», подвергаетъ критикѣ принципы философіи Шеллинга и Гегеля.

Философія Гегеля, съ ея воззрѣніями на назначеніе націй въ исторіи человѣчества, могла служить точкой отправленія для весьма разнообразныхъ теченій, и въ дѣйствительности отразилась главнымъ образомъ на наукѣ о человѣческомъ духѣ. Герценъ и Чаадаевъ съ одной стороны, Кирѣевскій, Хомяковъ, Самаринъ и К. Аксаковъ съ другой, нашли у Гегеля (и отчасти Шеллинга) мысли, которыя были развиты ими и примѣнены къ исторіи Россіи въ прямо противоположномъ направленіи. Изъ числа профессоровъ, развивавшихъ гегелевскія идеи съ каѳедры, слѣдуетъ упомянуть профессора кіевскаго университета С. Гогоцкаго—автора философскаго словаря; Б. Чичерина, извѣстнаго законовѣда, профессора московскаго университета, исправившаго, какъ онъ думалъ, діалектическій методъ включеніемъ четвертаго момента къ тремъ, установленнымъ еще Фихте старшимъ (тезисъ, антитезисъ и синтезисъ); П. Рѣдкина, профессора с.-петербургскаго университета, написавшаго обширную исторію философіи права въ Греціи (7 томовъ), при чемъ онъ успѣлъ изложить главнѣйше тотъ періодъ, когда еще никакой философіи права не было; Амфитеатрова, профессора московской духовной академіи; К. Неволина и др. Можно еще упомянуть, что книга В. Розанова «О пониманіи», вышедшая въ 1886, представляетъ много родственнаго діалектикѣ Гегеля, хотя В. Розановъ, повидимому, и не былъ знакомъ съ сочиненіями самаго Гегеля. Гегеля не только изучали, но и переводили: была переведена его эстетика и одна часть его энциклопедіи.

Нѣмецкій идеализмъ закончился глубокимъ паденіемъ въ бездну матеріалистической философіи. Это паденіе было подготовлено лѣвой гегеліанской школой съ Людовикомъ Фейербахомъ во главѣ; онъ главнымъ образомъ привелъ германскую философію къ Бюхнеру, Фохту и Малешоту. И въ Россіи въ 60-хъ годахъ наблюдается расцвѣтъ матеріализма. Чернышевскій, называвшій свое міровоззрѣніе антропологизмомъ и тѣмъ уже указывавшій на свою зависимость отъ Фейербаха, доказывалъ, что человѣкъ имѣетъ лишь одну природу, что добро есть польза, что яблоко дѣйствительное лучше яблока нарисованнаго, что искусство, или лучше сказать поэзія, служитъ распространенію огромнаго количества свѣдѣній и понятій, выработанныхъ наукою. Книги Бюхнера и Фохта чита-

лись, несмотря на цензурное запрещеніе, съ большимъ увлеченіемъ, и идеалистическая философія, иначе говоря «метафизика», подвергалась всевозможнымъ нападкамъ и насмѣшкамъ.

Нѣмецкая философія лишь очень медленно стала оправляться отъ своего глубокаго паденія. Расцвѣтъ естествознанія повлекъ за собой пренебреженіе философіею. Слово метафизика стало синонимомъ пустыхъ бредней, необоснованныхъ фантазій. Но естествознаніе не можетъ существовать безъ общей теоріи, поэтому въ немъ самомъ постепенно стало появляться сознаніе необходимости философіи. Въ матеріализмѣ, отрицавшемъ метафизику, узнали метафизику и постепенно пришли къ сознанію, что это не только метафизика, но и плохая метафизика. Первый шагъ къ возстановленію философіи былъ сдѣланъ во Франціи: позитивизмъ Огюста Конта хотя и выступилъ съ отрицаніемъ метафизики, но въ немъ было стремленіе стать выше частныхъ фактовъ, добытыхъ отдѣльными науками; позитивизмъ, правда, не имѣлъ теоріи познанія, но обладалъ теоріей научнаго знанія, — въ попыткѣ классификаціи наукъ по принципу іерархическаго ихъ порядка заключалась общая теорія науки, содержавшая весьма правильныя мысли, способныя къ дальнѣйшему развитію. Въ законѣ о трехъ стадіяхъ развитія знанія выражалось уваженіе, которое О. Контъ питалъ къ наукѣ, и вполнѣ естественно, что за позитивизмъ ухватились всѣ, кто чувствовалъ, что отдѣльныя науки нуждаются въ общей философской основѣ, по кому діалектическій методъ Гегеля казался неудовлетворительнымъ. Крупнѣйшимъ дѣломъ позитивизма было указаніе на необходимость соціологическихъ изслѣдованій. Позитивизмъ имѣлъ въ Россіи значительное распространеніе, и его вліяніе сказалось главнымъ образомъ на историческихъ изслѣдованіяхъ. Шеститомный курсъ положительной философіи О. Конта былъ запрещенъ въ Россіи и только въ 90-хъ годахъ прошлаго столѣтія приступили къ его переводу, но переводъ далѣе I-го тома не пошелъ. Вліяніе О. Конта сказалось на Ватсонѣ, Писаревѣ, отчасти на П. Лавровѣ и Михайловскомъ, но сильнѣе всего оно отразилось на Де-Роберти, главныя сочиненія котораго, впрочемъ, написаны на французскомъ языкѣ, а также на русскихъ соціологахъ К. Михайловскомъ, М. М. Ковалевскомъ, Н. И. Карѣевѣ, отчасти на Н. М. Коркуновѣ (см. его «Общую теорію права») и С. А. Муромцевѣ.

Позитивизмъ на англійской почвѣ принялъ характеръ эмпиризма, особенно ярко выраженнаго въ сочиненіи Дж. С. Милля, а въ сочетаніи съ идеей эволюціи получилъ законченную форму въ эволюціонизмѣ Герберта Спенсера. Сочиненія Милля читались въ Россіи весьма усердно, многія изъ нихъ были переведены на русскій языкъ, какъ, напримѣръ, его логика, его критика философіи Гамильтона, его этическій трактатъ объ утилитаризмѣ, его политическая экономія, и вліяніе его взглядовъ на логическіе, психологическіе и этическіе вопросы можно прослѣдить на разныхъ писателяхъ; но несравненно большимъ вліяніемъ въ Россіи пользовалась философія Г. Спенсера. Почти всѣ его сочиненія переведены на русскій языкъ (кромѣ «Описательной соціологіи»); въ журналахъ появлялось множество статей, посвященныхъ изложенію его взглядовъ, при чемъ нѣкоторые изъ нихъ получили дальнѣйшее развитіе въ области психологіи и соціологіи. Такъ профессоръ Н. Я. Гротъ, въ нѣжинскій и одесскій періодъ своей дѣятельности, постарался примѣнить эволюціонный взглядъ Спенсера къ ученію о

чувствахъ и мышленіи. На логическіе процессы и законы мысли онъ смотрѣлъ какъ на явленія, которыя могутъ быть объяснены съ ассоціаціонной точки зрѣнія. Его «Психологія чувствованій», несостоятельная въ теоретической части, содержитъ цѣнный историческій матеріалъ, а отъ своей «Реформы логики» самъ авторъ въ московскій періодъ своей дѣятельности, знаменующій возвратъ къ метафизикѣ, въ существѣ дѣла отказался. Поворотнымъ пунктомъ во взглядахъ Н. Я. Грота была его книга о душѣ, какъ объ особомъ видѣ энергіи. Другой профессоръ московскаго университета, старшій коллега Н. Я. Грота, М. М. Троицкій находился подъ вліяніемъ англійскаго эмпиризма. Его сочиненія «Исторія нѣмецкой психологіи», «Наука о духѣ» и «Логика» обнаруживаютъ въ немъ поклонника англійской ассоціаціонной психологіи, относящагося весьма скептически къ нѣмецкой метафизической психологіи.—Воззрѣнія Спенсера сказались на Михайловскомъ и на другихъ русскихъ соціологахъ. Ему же посвящено множество критическихъ статей—въ особенности въ русскихъ духовныхъ журналахъ—въ которыхъ указывается несостоятельность его взглядовъ на вопросы религіи. Эволюціонная идея была примѣнена къ объясненію явленій органическаго міра Ч. Дарвиномъ и въ теченіе долгаго времени нераздѣльно господствовала въ естествознаніи. Идеи Дарвина были съ восторгомъ восприняты и въ Россіи и нашли себѣ ярыхъ защитниковъ, напримѣръ, въ лицѣ профессоровъ К. Тимирязева и В. Шимкевича. Но дарвинизмъ и въ Россіи не остался безъ возраженій: Николай Данилевскій, одинъ изъ младшихъ славянофиловъ, и критикъ Н. Н. Страховъ выступили противъ идей Дарвина.

Позитивизмъ на нѣмецкой почвѣ получилъ, точно также какъ и на англійской, своеобразный характеръ, соотвѣтствующій германскому духу и его философіи; самыми видными представителями этого направленія были Э. Лаасъ и Р. Авенаріусъ, творецъ эмпиріокритицизма. И эти отвѣтвленія позитивнаго направленія нашли себѣ защитниковъ на русской почвѣ: наиболѣе виднымъ изъ нихъ былъ В. Лесевичъ, примыкавшій сначала къ положительной философіи О. Конта; но впослѣдствіи онъ совершенно правильно упрекалъ позитивизмъ въ томъ, что онъ не понимаетъ истинной задачи философіи, ибо, не имѣя гносеологіи, онъ является догматической системой, близкой къ наивному реализму. Въ виду этого Лесевичъ примкнулъ къ идеямъ такъ называемой «научной философіи», изложеннымъ въ «Критикѣ чистаго опыта» Авенаріуса. Изложенію ученія эмпиріокритицизма и критикѣ его посвящена книга Д. Викторова, вышедшая въ 1910 г.

Нѣмецкій позитивизмъ въ самой Германіи не игралъ большой роли; и послѣ паденія идеализма возникали метафизическія системы, хотя онѣ и не получали такого значенія, какъ, напримѣръ, системы Канта и Гегеля. Къ числу крупнѣйшихъ представителей метафизики относятся А. Шопенгауеръ и его послѣдователь Э. Гартманъ, І. Гербартъ и его школа (Лацарусъ и Штейнталь) и Г. Лотце.—Въ Россіи интересъ къ Шопенгауеру и Гартману былъ столь же кратковременнымъ и преходящимъ, какъ и въ Германіи. Князь Д. Н. Цертелевъ посвятилъ философіи Шопенгауера изслѣдованіе, а В. Штейнъ написалъ довольно обширную біографію этого философа; сочиненія Шопенгауера были переведены на русскій языкъ, и его афоризмы имѣли успѣхъ. Переведенная кн. Цертелевымъ

«Эристика», одно изъ остроумнѣйшихъ сочиненій Шопенгауера, прошла незамѣченной. «Философія безсознательнаго» Гартмана была переведена на русскій языкъ профессоромъ кіевскаго университета А. Козловымъ, который, однако, не остался вѣренъ Гартману, а впослѣдствіи, когда онъ сталъ издавать «Свое слово» и проповѣдовать «панпсихизмъ», подпалъ подъ вліяніе профессора дерптскаго университета Г. Тейхмюллера; этотъ знатокъ Аристотеля нашелъ себѣ еще одного послѣдователя въ лицѣ профессора Е. Боброва, который, между прочимъ, въ своихъ обширныхъ «Матеріалахъ къ исторіи философіи въ Россіи», даетъ весьма цѣнныя свѣдѣнія. Школа Гербарта имѣла въ Россіи нѣкоторое вліяніе, именно психологическіе принципы его были примѣнены къ вопросамъ филологіи. (Ср., напримѣръ, изслѣдованія проф. Потебни). Нѣкоторыя изъ педагогическихъ сочиненій школы Гербарта были переведены на русскій языкъ, а равно и одно изъ его психологическихъ сочиненій.—Идеи Лотце, стоявшаго подъ вліяніемъ Лейбница и отчасти Гербарта, старался насадить на русской почвѣ профессоръ с.-петербургскаго университета М. И. Владиславлевъ, авторъ обширной психологіи, историческаго обзора нѣмецкой психологіи и сочиненія о Плотинѣ. Вліяніе Лейбница замѣтно также и на проф. Л. М. Лопатинѣ (Положительныя задачи философіи, 2 тома).

Послѣднее явленіе въ области философіи въ Германіи—это неокантіанство съ его различными развѣтвленіями. Неокантіанство есть попытка примиренія позитивизма съ нѣмецкимъ идеализмомъ, въ частности съ Кантомъ. Главнѣйшая черта позитивизма, дѣлающая это направленіе, несмотря на неудовлетворительность философскаго обоснованія, весьма симпатичнымъ,—это уваженіе къ наукѣ, признаніе цѣнности научнаго знанія. Но въ нѣмецкой идеалистической философіи не все было фантазіей, которую можно выбросить за бортъ; теорія познанія Канта поставила проблему, отъ которой нельзя отвернуться; можетъ быть въ частностяхъ у Канта и встрѣчаются ошибки, но самая идея обоснованія необходимости научнаго знанія правильна; по крайней мѣрѣ неокантіанство считаетъ мысль объ апріорныхъ элементахъ знанія необходимымъ условіемъ всякой науки вообще, поэтому своимъ девизомъ неокантіанство и ставитъ требованіе возвращенія къ теоріи познанія Канта, хотя оно и признаетъ, что психологическія основы этой теоріи нуждаются въ новомъ анализѣ.—Это направленіе, сдѣлавшееся господствующимъ въ Германіи, имѣетъ и въ Россіи видныхъ представителей; къ ихъ числу относятся профессора с.-петербургскаго университета А. И. Введенскій и И. И. Лапшинъ; послѣдній въ своихъ «Законахъ мышленія и формахъ познанія» старается показать непримѣнимость логическихъ законовъ къ предметамъ самимъ по себѣ. Въ извѣстномъ смыслѣ къ тому же направленію слѣдуетъ отнести и Н. Г. Дебольскаго, который въ своей «Философіи феноменальнаго формализма» даетъ своеобразное сочетаніе элементовъ Канта и Гегеля.

Родственно неокантіанству направленіе наиболѣе плодовитаго изъ современныхъ философовъ, а именно В. Вундта съ его волюнтаризмомъ. Въ Россіи защиту волюнтаристическихъ идей взялъ на себя Н. О. Лосскій, который въ своемъ мистическомъ эмпиризмѣ или интуитивизмѣ представляетъ нелишенное оригинальности сочетаніе идей А. Козлова и Вундта.

Наконецъ, слѣдуетъ упомянуть еще и о томъ, что марксизмъ, или исто-

рическій матеріализмъ, и ницшеанство пышно расцвѣли и на русской почвѣ; но философскій интересъ этихъ явленій весьма слабый и на университетскомъ преподаваніи онъ мало отразился; можно, правда, отмѣтить вліяніе идей историческаго матеріализма на трудахъ историка Д. Петрушевскаго, а идей Ницше на литературной критикѣ.

Отсутствіе вполнѣ оригинальныхъ метафизическихъ системъ на западѣ со времени паденія идеализма имѣло, между прочимъ, слѣдствіемъ усиленіе изслѣдованій въ области частныхъ философскихъ наукъ: логики, психологіи, этики и исторіи философіи. И въ Россіи эти отрасли философскаго знанія нашли достойныхъ представителей. Въ области исторіи философіи появились переводы различныхъ нѣмецкихъ и французскихъ университетскихъ курсовъ, напримѣръ была переведена обширная исторія новой философіи Куно Фишера; на-ряду съ переводами появились и самостоятельныя изслѣдованія, такъ, напримѣръ, нельзя не упомянуть о книгѣ князя С. Н. Трубецкаго «Метафизика въ древней Греціи», о трудѣ М. И. Владиславлева о Плотинѣ, А. Н. Гилярова о Платонѣ. Для изученія византійской философіи важно сочиненіе Ѳ. Успенскаго «Очерки по исторіи византійской образованности» Спб. 1892 г. Восточной философіи посвященъ трудъ Ѳ. И. Щербатскаго. Теорія познанія и логика по ученію позднѣйшихъ буддистовъ 2 тома. Спб. 1903—1909. Особенно много изслѣдованій на русскомъ языкѣ касаются средневѣковой философіи; они принадлежатъ профессорамъ духовныхъ академій, какъ напримѣръ: о Климентѣ Александрійскомъ Д. П. Миртова, объ Оригенѣ В. В. Болотова, объ Эригенѣ профессора Брилліантова, о Бл. Августинѣ московскаго профессора Герье и кн. Е. Н. Трубецкаго и многихъ другихъ. Изъ монографій, касающихся новой философіи, слѣдуетъ упомянуть труды В. С. Серебренникова о Локкѣ и Лейбницѣ, обзоръ новой нѣмецкой философіи (отъ Канта до Гегеля) М. И. Каринскаго, о Лейбницѣ профессора Герье, о Гаманнѣ В. Кожевникова, о Беркли и объ англійской этикѣ А. И. Смирнова, о Юмѣ Н. Виноградова. Превосходную критическую работу представляетъ рѣчь московскаго профессора Юркевича «Ученіе о разумѣ Платона и ученіе объ опытѣ Канта» Москва, 1866. Изъ сочиненій по логикѣ необходимо упомянуть классическій трудъ М. И. Каринскаго, «Классификація выводовъ» 1880 г. Вниманія заслуживаютъ университетскіе курсы логики Владиславлева, А. И. Введенскаго, М. М. Троицкаго и профессора Снегирова, а также сочиненіе П. Лейкфельда объ индукціи.

Психологіей тоже занимались весьма усердно, о чемъ свидѣтельствуютъ университетскіе курсы М. И. Владиславлева, М. М. Троицкаго (Наука о духѣ), профессора Снегирова. Для пропаганды идеи психологіи, какъ самостоятельной науки, въ эпоху господства матеріализма сдѣлалъ весьма много К. Кавелинъ. Наконецъ слѣдуетъ упомянуть о томъ, что и экспериментальная психологія, подъ вліяніемъ Вундта и его учениковъ, нашла себѣ откликъ въ русскихъ ученыхъ. Такъ профессоръ Н. Н. Ланге въ своихъ психологическихъ изслѣдованіяхъ трактовалъ главнымъ образомъ вопросъ о вниманіи, профессоръ Г. Челпановъ изслѣдовалъ проблему воспріятія пространства не только съ точки зрѣнія психологической, но и съ гносеологической. Главнымъ защитникомъ экспериментальной психологіи и педагогики въ Россіи является А. П. Нечаевъ, хотя его главное сочиненіе объ ассоціаціи сходства и имѣетъ дѣло не съ экспериментальной, а лишь съ наблюдательной

психологіей. По примѣру заграничныхъ университетовъ и въ Россіи устроены психологическія лабораторіи и семинаріи, напримѣръ при московскомъ университетѣ и при с.-петербургской духовной академіи.

И въ области этики имѣются сочиненія, заслуживающія упоминанія. Мы уже говорили, что этическіе вопросы всегда преимущественно привлекали вниманіе русскаго общества и русскихъ мыслителей; но въ большинствѣ случаевъ этика трактовалась въ связи съ политическими или же соціологическими вопросами, какъ, напримѣръ, у западниковъ и славянофиловъ и въ литературной критикѣ; однако, въ русской философской литературѣ имѣются сочиненія, посвященныя этическимъ вопросамъ, напримѣръ «Задачи этики» К. Кавелина, «Оправданіе добра» Вл. Соловьева, «О высшемъ благѣ» Н. Г. Дебольскаго, «Объ аскетизмѣ» Золотарева, сочиненія Несмѣлова и др. Одинъ изъ метафизическихъ вопросовъ, тѣсно связанный съ этикой, вопросъ о свободѣ воли, былъ подвергнутъ обсужденію въ сочиненіи архимандрита Антонія (Волынскаго) и т. д. Оживленіе въ области философіи выразилось и въ томъ, что возникли въ С.-Петербургѣ и Москвѣ философское и психологическое общество и сталъ выходить съ 1899-го года. спеціальный философскій журналъ «Вопросы философіи».

Изъ этого краткаго обзора университетской философіи видно, что въ общемъ она развивалась въ зависимости отъ западно-европейской и что она постоянно и очень точно отражала всѣ теченія, даже второстепенныя, западно-европейской, по преимуществу, нѣмецкой философіи.

III.

Философія въ духовныхъ академіяхъ имѣла видныхъ представителей, но только въ Москвѣ создала нѣкотораго рода философскую школу. Въ петербургской духовной академіи представители философіи шли по различнымъ путямъ; такъ профессоръ Карповъ, извѣстный переводчикъ Платона, находился подъ вліяніемъ Канта и Якоби; протоіерей В. Сидонскій въ своемъ «Опытѣ введенія въ науку философіи» обнаружилъ склонность къ англійскому эмпиризму, а М. И. Каринскій, обнаруживший крупнѣйшее критическое дарованіе, можетъ быть отнесенъ къ неокритицизму, ибо онъ главную задачу философіи видитъ въ теоріи познанія. На М. И. Каринскомъ мы позволимъ себѣ нѣсколько остановиться.

Лучшимъ выразителемъ критическаго духа, духа научнаго скепсиса, является М. И. Каринскій, мыслитель, недостаточно оцѣненный современниками, значеніе коего будетъ съ теченіемъ времени постоянно возрастать. Труды М. И. Каринскаго касаются исторіи философіи и теоріи познанія. Анализъ исторіи новой философіи показываетъ, что главная задача философіи состоитъ въ рѣшеніи проблемы знанія. Эти проблемы всегда рѣшались въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ раціонализмомъ и эмпиризмомъ; критика этихъ двухъ направленій и опредѣленіе того, что каждое изъ нихъ привноситъ для рѣшенія задачи и въ чемъ оно погрѣшаетъ, и составляетъ важнѣйшее дѣло философіи. Проблема знанія сводится къ вопросу о доказательствахъ, ибо истинною мы считаемъ мысль доказанную. Самое же доказательство заключаетъ въ себѣ требованіе двойного изслѣдованія: логическаго и гносеологическаго. Доказанную

мысль можно выводить не изъ всякихъ взятыхъ на удачу мыслей, слѣдовательно, правильный выводъ предполагаетъ существованіе особыхъ отношеній между мыслью доказываемой и мыслями доказывающими. Опредѣленіе и описаніе правильныхъ выводовъ составляетъ задачу логическую. Эту задачу М. И. Каринскій рѣшаетъ въ своемъ превосходномъ трудѣ «Классификація выводовъ» Спб. 1880. Но съ другой стороны самая возможность доказывать истинность какихъ-либо положеній предполагаетъ существованіе истинъ, не нуждающихся въ доказательствахъ, т. е. самоочевидныхъ. Разъясненіе вопроса о томъ, какого рода истины нужно признать недоказанными и тѣмъ не менѣе достовѣрными и въ чемъ заключается право ихъ на достовѣрность, составляетъ задачу гносеологическую, и эту задачу М. И. Каринскій рѣшаетъ въ двухъ сочиненіяхъ: «Объ истинахъ самоочевидныхъ» (Спб. 1893) и въ сочиненіи еще неоконченномъ «Разногласіе въ школѣ новаго эмпиризма по вопросу объ истинахъ самоочевидныхъ», печатающемся въ «Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія». Въ первомъ сочиненіи дана критика раціонализма, въ лицѣ главнаго представителя его Канта, во второмъ дается критика новѣйшаго эмпиризма въ его главнѣйшихъ представителяхъ Миллѣ и Спенсерѣ. Такимъ образомъ М. И. Каринскій даетъ полную теорію познанія въ ея логической и гносеологической частяхъ.

Логическое сочиненіе М. И. Каринскаго содержитъ критическую и положительную части; въ критической разобраны два главныхъ направленія логики: силлогистическое и индуктивное, при чемъ М. И. Каринскій показываетъ, что противоположеніе силлогизма индукціи не можетъ служить основаніемъ для правильной классификаціи, ибо нѣкоторые силлогистическіе выводы по своему характеру весьма близки къ индуктивнымъ (напр. 3-я фигура), съ другой стороны нѣкоторыя индуктивныя заключенія (напримѣръ, дѣлаемыя по методу сопутствующихъ измѣненій) представляютъ заключенія путемъ исключенія, а никакъ не выводъ отъ частнаго къ общему, т. е. не суть индуктивныя заключенія. Наконецъ, нѣкоторые виды выводовъ не могутъ быть отнесены ни къ числу индуктивныхъ, ни къ дедуктивнымъ. Отсюда ясно, что слѣдуетъ искать новаго основанія для классификаціи выводовъ; это основаніе авторъ находитъ въ анализѣ выводного процесса. Выводъ есть такой процессъ мысли, благодаря которому мы убѣждаемся въ истинности извѣстнаго сужденія при посредствѣ другихъ сужденій, т. е. выводъ есть перенесеніе одного изъ основныхъ элементовъ установленнаго уже въ нашемъ сознаніи сужденія на соотвѣтствующее мѣсто въ другомъ сужденіи, на основаніи нѣкотораго отношенія между остальными элементами обоихъ сужденій. Такъ какъ въ каждомъ сужденіи основныхъ элементовъ два, субъектъ и предикатъ, то при выводѣ можетъ быть рѣчь или о перенесеніи предиката изъ одного сужденія въ другое на основаніи извѣстнаго отношенія между субъектами, или о перенесеніи субъекта на основаніи отношенія между предикатами. Первый типъ выводовъ даетъ заключенія положительныя и основывается на принципѣ тожества, второй даетъ заключенія отрицательныя и основывается на логической противоположности. Намъ нѣтъ основаній слѣдить далѣе за философомъ и перечислять всѣ виды выводовъ въ каждомъ изъ указанныхъ двухъ типовъ; для нашей цѣли достаточно указать



что М. И. Каринскій сумѣлъ примирить вѣковой споръ двухъ направленій логики и указать значеніе, а равно и ошибки каждаго изъ нихъ.

Гораздо труднѣе гносеологическая задача. Но и въ ея рѣшеніи М. И. Каринскій проявилъ удивительную глубину аналитической способности и вмѣстѣ съ тѣмъ высказалъ мысли, которыя ведутъ къ положительной конструкціи. Критика «Критики чистаго разума» признаетъ великія философскія заслуги Канта, но вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлаетъ совершенно очевиднымъ, что *теперь* на Кантовой точкѣ зрѣнія стоять нельзя, что критицизмъ Канта принадлежитъ исторіи и только исторіи.

Кантъ утверждалъ, что человѣческій разумъ предписываетъ законы природѣ, что формы созерцанія—пространство и время—переносятся изъ субъекта во внѣшній міръ и такимъ путемъ вносится порядокъ въ многообразіе содержанія ощущеній, что разсудокъ съ его коренными понятіями — категоріями и вытекающими изъ нихъ основоположеніями—создаетъ необходимый и всеобщій порядокъ внѣшняго и внутренняго міровъ; однимъ словомъ, что міръ феноменальный со стороны замѣчаемой въ немъ закономѣрности есть всецѣло апріорный продуктъ синтезирующей дѣятельности ума.

М. И. Каринскій сначала разсматриваетъ исходную точку зрѣнія Канта, состоящую въ томъ, что аксіомы математики и основоположенія чистаго естествознанія происходятъ не изъ опыта, а имѣютъ въ природѣ разсудка свой источникъ. Для доказательства этого утвержденія Кантъ ссылается на всеобщность и необходимость аксіомъ математики и законовъ природы. Но это основаніе шаткое, ибо современный эмпиризмъ доказываетъ опытное происхожденіе аксіомъ математики, а неевклидова геометрія создаетъ представленіе о пространствѣ, имѣющемъ свойства, отличныя отъ того пространства, апріорность коего предположена въ «Критикѣ чистаго разума». Кантъ полагалъ, что апріорность математическихъ аксіомъ связана съ апріорностью созерцанія пространства и времени. Это однако не такъ: созерцанія могутъ быть апріорны, а сужденія о законахъ созерцанія могутъ имѣть опытное происхожденіе. Математическое знаніе могло бы основываться на созерцаніяхъ и быть умозрительнымъ лишь тогда, если бы оно было знаніемъ аналитическимъ, между тѣмъ самому Канту принадлежитъ доказательство правильной мысли, что всѣ положенія математики имѣютъ синтетическій характеръ. Свою критику первой части сочиненія Канта (трансцендентальной эстетики) М. И. Каринскій заключаетъ указаніемъ на противорѣчіе, въ которое впадаетъ первая часть по отношенію ко второй. Въ первой Кантъ учитъ, что математика основывается на созерцаніи, а во второй (въ трансцендентальной аналитикѣ)—что это знаніе есть продуктъ разсудочной дѣятельности.

Анализъ разсудка у Канта заключаетъ въ себѣ выведеніе категорій изъ сужденій и выведеніе основоположеній изъ категорій. М. И. Каринскій утверждаетъ,—и въ этомъ случаѣ онъ соглашается со своими предшественниками въ дѣлѣ критики Канта, — что никакого выведенія высшихъ понятій у кенигсбергскаго философа въ дѣйствительности нѣтъ; отсюда слѣдуетъ, что категоріи, безусловная обязательность которыхъ для мысли не можетъ быть выяснена мыслью же, являются требованіями, слѣпо подчиняющими себѣ мысль

въ силу непонятной необходимости; то же самое слѣдуетъ сказать и объ основоположеніяхъ; они вытекаютъ изъ категорій, слѣдовательно, и ихъ обязательность является роковой и непонятной. Изъ всѣхъ основоположеній Кантъ удѣлилъ особое вниманіе тѣмъ, которыя, по его мнѣнію, вытекаютъ изъ категоріи отношенія, въ особенности же закону или основоположенію причинной связи и взаимодѣйствія, поэтому и М. И. Каринскій посвящаетъ имъ особое вниманіе. Онъ находитъ ошибку Канта въ мысли о томъ, что въ самыхъ явленіяхъ, воспринимаемыхъ сознаніемъ, нѣтъ критерія для отличія послѣдовательныхъ отъ одновременныхъ явленій и что этотъ критерій находится только въ разсудкѣ человѣка. Если бы не было отличія объективныхъ перемѣнъ отъ субъективныхъ, какъ это слѣдуетъ изъ положеній Канта, то мы не могли бы воспринимать причинной зависимости въ явленіяхъ. Воспринятыя нами явленія представляли бы полный хаосъ и установить въ немъ порядокъ не было бы для человѣка возможнымъ. Для установки необходимыхъ связей нужно сначала установить объективность, а не наоборотъ. Точно также неправильна мысль Канта о томъ, что для установки объективной одновременности необходимо понятіе взаимодѣйствія.

Кантъ изъ своего анализа условій дѣятельности нашихъ чувствъ и разсудка выводитъ заключеніе, что объективный міръ создается чистымъ самосознаніемъ, въ которомъ объединяются всѣ ощущенія и представленія, порождаемыя самосознаніемъ. М. И. Каринскій признаетъ совершенно правильной мысль Канта, что объективный міръ не воспринимается нами пассивно, что самосознаніе есть созидающая сила; но въ то же время Каринскій признаетъ совершенно ошибочной мысль, что самосознаніе само по себѣ можетъ создать представленіе о внѣшнемъ мірѣ и знаніе о его законахъ. Ни ощущенія, ни ихъ отношенія не зависятъ отъ нашего произвола. Существуетъ нѣчто внѣ насъ, что вызываетъ наши ощущенія и что отражается въ ощущеніяхъ. Ощущенія суть жизненныя состоянія, и отраженная въ нихъ внѣшняя дѣйствительность является для насъ живою дѣйствительностью, непосредственно нами созерцаемою.

Итакъ М. И. Каринскій признаетъ за Кантомъ ту заслугу, что онъ указалъ на активную роль мысли въ созиданіи образа внѣшняго міра, но въ то же время Кантъ преувеличилъ эту активность, приписавъ мысли творчество по отношенію къ бытію; между тѣмъ существованіе внѣшняго міра имѣетъ такую степень достовѣрности, какую только можно требовать отъ любой твердо установленной научной истины.

Отмежевавъ свое положеніе отъ раціонализма, М. И. Каринскій дѣлаетъ то же самое по отношенію къ эмпиризму, и для этой цѣли ему служитъ именно мысль Канта объ активности человѣческаго сознанія, которую онъ призналъ правильной.

Современный эмпиризмъ Милля и Спенсера сдѣлалъ по сравненію съ Юмомъ шагъ впередъ, признавъ опытное происхожденіе и математическаго и логическаго знанія, иначе говоря, усмотрѣвъ источникъ всякаго умозрѣнія въ опытѣ. Нѣтъ предположеній, о которыхъ можно было бы утверждать, что человѣческій умъ долженъ вѣрить имъ безусловно. Познавательная способность человѣка совершенно свободна отъ предположеній, безусловно

ее подчиняющихъ и независимыхъ отъ опыта. Неспособность представить себѣ противорѣчіе тому или иному сужденію объясняется законами ассоціацій, которые, какъ это разъяснено Спенсеромъ, слѣдуетъ разсматривать какъ накопленный опытъ поколѣній, унаслѣдованный индивидомъ, благодаря чему и получается вѣра въ положенія, установленныя самимъ же опытомъ. Итакъ, для новаго эмпиризма оказывается неизбѣжнымъ сводить весь познавательный процессъ къ ассоціаціямъ; но въ такомъ случаѣ возникаетъ вопросъ, насколько съ такой господствующей ролью ассоціативныхъ процессовъ въ сознаніи согласно его же ученіе объ обязательной для знанія безусловной свободѣ отъ всякихъ независимыхъ отъ опыта предпосылокъ. Если внимательно разсмотрѣть ассоціативный процессъ, то окажется, что вмѣсто совершенной безпредвзятости, которая составляетъ гносеологическую предпосылку эмпиризма, получается сплошная обусловленность вѣры опредѣленными положеніями, какъ результатъ обусловленности познавательнаго механизма законами. И отрицаніе умозрительной очевидности логическихъ формулъ процессовъ выводной способности должно вести эмпиризмъ лишь къ тому, чтобы въ этихъ формулахъ видѣть не обобщеніе опыта, а предвзятыя предположенія, господствующія безусловно надъ познавательной дѣятельностью въ силу роковыхъ законовъ.

Итакъ, въ основѣ ассоціацій лежатъ логическіе процессы, не выводимые изъ ассоціацій и представляющіе для эмпиризма роковыя непонятныя предпосылки, точно также какъ раціонализму безусловная обязательность категорій остается непонятною; между тѣмъ мысль передъ такой роковой преградой остановиться не можетъ.

Поставленную себѣ еще въ первой своей работѣ «Обзоръ германской философіи» задачу М. И. Каринскій довелъ блистательно до конца: обѣ задачи теоріи познанія: логическую и гносеологическую въ тѣсномъ смыслѣ—онъ разрѣшилъ, отграничивъ свое положеніе и найдя примиреніе между индуктивной и силлогистической логикой, между эмпиризмомъ и раціонализмомъ. За раціонализмомъ онъ призналъ заслугу выясненія участія активной мысли въ созиданіи картины міра, но въ то же время онъ доказалъ, что мысль не имѣетъ характеръ творческаго процесса, что существованіе внѣшняго міра можетъ быть доказано съ той степенью достовѣрности, какая вообще доступна научной истинѣ. За новымъ эмпиризмомъ онъ призналъ заслугу послѣдовательнаго проведенія ассоціаціонной точки зрѣнія на процессы познанія, но въ то же время онъ показалъ, что въ основѣ ассоціацій лежатъ чисто логическіе процессы, и что эмпиризмъ отнюдь не можетъ претендовать на проведеніе теоріи знанія безъ всякихъ предпосылокъ, ибо ассоціаціонные законы предполагаютъ логическія предпосылки.

Насадителемъ философіи въ московской духовной академіи является профессоръ Голубинскій, лекціи котораго изданы его учениками въ 80-хъ годахъ прошлаго столѣтія. Его главной цѣлью было сочетаніе нѣмецкаго идеализма съ истинами откровенія, какъ они обнаружились въ христіанскомъ ученіи. Для этой цѣли Голубинскій долженъ былъ удалить тотъ субъективизмъ, который могъ быть выведенъ изъ основныхъ положеній Канта. Вліяніе Голубинскаго сказалось на трудахъ В. Д. Кудрявцева-Платонова, уче-

ника Голубинскаго, изданныхъ послѣ смерти Кудрявцева его учениками. Кудрявцевъ-Платоновъ обладалъ помимо философскаго еще и значительнымъ литературнымъ дарованіемъ. Онъ рѣшаетъ задачу, поставленную его учителемъ, главнымъ образомъ критическимъ путемъ, доказывая несостоятельность различныхъ философскихъ направленій. Философія есть ученіе о послѣднихъ основахъ и цѣляхъ бытія, ей принадлежитъ руководящая роль въ системѣ знанія. Принципіальная идея философіи—идея абсолютнаго, совершеннаго существа—является критеріемъ всего относительнаго. Свою систему Кудрявцевъ называетъ трансцендентальнымъ монизмомъ. Изъ его школы вышелъ третій представитель того же направленія, плодовитый проф. Алексѣй И. Введенскій, перу коего принадлежатъ между прочимъ многія историко-философскія сочиненія.

Изъ крупныхъ представителей философіи, вышедшей изъ нѣдръ духовной академіи, слѣдуетъ упомянуть еще объ архіепископѣ Никанорѣ, перу коего принадлежитъ обширная (въ трехъ томахъ) критика позитивизма; о П. Линицкомъ, профессорѣ кіевской духовной академіи, и о профессорѣ казанской духовной академіи Несмѣловѣ, обнаружившемъ большое философское и литературное дарованіе.

Было бы чрезвычайно важно разсмотрѣть философскія основы русской литературной критики и указать идеалы, которыми она питалась. Въ общихъ чертахъ рѣшеніе этой задачи не представляетъ трудности, ибо въ большинствѣ случаевъ не трудно опредѣлить философскую почву, на которой выросли идеалы русскихъ критиковъ: такъ, напримѣръ, извѣстно, что Чернышевскій увлекался Фейербахомъ, Михайловскій—Спенсеромъ; что Бѣлинскій и Страховъ питались идеями Гегеля и т. д. Важнымъ представляется болѣе подробное указаніе тѣхъ элементовъ, которые заимствованы русскими критиками изъ иностранныхъ источниковъ, и того преломленія, которое эти элементы претерпѣли на русской почвѣ, вслѣдствіе условій соціально-политическаго характера. Иногда положеніе, высказанное какимъ-либо философомъ, получало въ Россіи совершенно иную окраску и изъ него выводились слѣдствія, которыя авторъ положенія вовсе не имѣлъ въ виду; таково, напримѣръ, положеніе Гегеля о томъ, что все дѣйствительное разумно. Очень часто выводились весьма послѣдовательно крайнія заключенія изъ предпосылокъ, которыя должны были имѣть лишь относительное и ограниченное значеніе. Крайности гедонизма и историческаго матеріализма нигдѣ не выступали столь рѣзко, какъ въ русской критикѣ.

Подробное разсмотрѣніе указаннаго предмета имѣетъ большое значеніе, ибо русская критика имѣла большое вліяніе на жизнь и литературу, но эта задача весьма трудная; ее нельзя рѣшить, не принявъ во вниманіе историческихъ условій, при которыхъ возникъ тотъ или иной идеалъ. Еще Пушкинъ совѣтовалъ Гоголю написать исторію критики, но до сихъ поръ эта задача осталась не выполненной, хотя кое-что и сдѣлано въ этомъ направленіи. Само собою разумѣется, что этотъ вопросъ не можетъ быть трактованъ въ рамкахъ настоящаго очерка.

IV.

Обратимся теперь къ тому направленію философской мысли въ Россіи, въ которомъ, по нашему мнѣнію, выразился полнѣе и оригинальнѣе всего національный характеръ. Самымъ раннимъ выразителемъ этого характера является Григорій Саввичъ Сковорода (1722—1794), украинскій философъ, въ которомъ мы находимъ своеобразное сочетаніе мистическихъ и раціональныхъ элементовъ, служащихъ одной общей цѣли—нравственному совершенствованію. «Изъ самыхъ младенческихъ лѣтъ тайная сила и манія влекли меня къ нравоучительнымъ книгамъ»... «Обучаться и купно обучать братію добродѣтели, якоже свыше заповѣдано мнѣ, сей мой единъ есть жребій и конецъ, и цвѣтъ и плодъ жизни, и трудовъ моихъ успокоеніе».

Во время заграничнаго путешествія Г. Сковорода познакомился съ западноевропейскою наукою и научился ее цѣнить. Одною изъ главныхъ задачъ для него является борьба съ суевѣріями и невѣжествомъ, съ обрядностью, заглушающей существо дѣла. Разуму и естественному свѣту Г. Сковорода приписываетъ большое значеніе, ибо онъ ведетъ къ самопознанію и подготавливаетъ дѣятельность «свѣта Божія». Природа человѣка двойственна,—она конечна и безконечна, и этой двойственной природѣ соотвѣтствуютъ два источника познанія: разумъ и вѣра, руководимая откровеніемъ. Если человѣкъ слѣдуетъ только разуму, то онъ почувствуетъ въ концѣ концовъ, что «чегось великаго недостаетъ». Неудовлетворенная жажда находитъ утѣшеніе въ ученіи Библіи. «Эта прекрасная книга надъ всѣми моими полюбовницами верхъ одержала, утоливъ мою долговременную мольбу и жажду».

Подобно тому, какъ въ области теоріи разумъ и вѣра, знаніе и откровеніе не противорѣчатъ и легко могутъ быть примирены, такъ и въ практикѣ раціональная мораль стоиковъ—Г. Сковорода въ особенности восхищается Катономъ—и мистико-аскетическая мораль христіанства представляютъ лишь ступени одной и той же нравственности. Идеаломъ Сковороды является внутренній міръ, сердечное веселіе и душевная крѣпость—все это можетъ быть достигнуто и путемъ естественнаго свѣта, слѣдуя правилу стоиковъ «жить по натурѣ»; но въ то же время истинная «жизнь по натурѣ» заключаетъ въ себѣ требованіе «отдаться въ волю Божію».

Значеніе Г. С. Сковороды, какъ выразителя свойствъ народнаго духа, можетъ быть опредѣлено болѣе правильно, съ тѣхъ поръ какъ проф. Багалѣй озаботился о хорошемъ изданіи трудовъ «украинскаго философа», хотя и до настоящаго времени многія изъ его сочиненій не появились еще въ печати.

Наивное сочетаніе противорѣчивыхъ элементовъ, какое мы находимъ у Г. С. Сковороды, не могло удержаться надолго: раціонализмъ и мистика, подчиненныя этическимъ цѣлямъ, должны были выдѣлиться, и каждый изъ нихъ въ отдѣльности долженъ былъ испытать свои силы при разрѣшеніи проблемы цѣли жизни. Сторонники этихъ двухъ путей въ русской философіи обычно обозначаются именами западниковъ и славянофиловъ. Мы уже ранѣе указали общія ихъ черты и теперь остановимся главнымъ образомъ на ихъ различіяхъ.

Общимъ основаніемъ для обоихъ теченій мысли является подчиненіе теоретическихъ вопросовъ практическимъ интересамъ. Какъ западники, такъ равно и славянофилы, исходятъ изъ недовольства дѣйствительностью, соціально-политическимъ строемъ страны, но ищутъ исцѣленія на различныхъ путяхъ и различными средствами. Точкой отправленія тѣхъ и другихъ служитъ западно-европейская философія; но въ то время какъ первые принимаютъ безъ критики результаты западной философіи и науки, а также выводы западно-европейской жизни и политико-соціальныя формы, къ которымъ они пришли,—исходя изъ мысли, что знаніе и формы жизни являются результатами обще-человѣческаго прогресса,—вторые исходятъ изъ критики западно-европейской философіи и формъ жизни: западники усматриваютъ исцѣленіе бѣдъ русской дѣйствительности въ перенесеніи на русскую почву западной культуры, науки, философіи и формъ соціально-политической жизни; славянофилы, наоборотъ, въ этомъ перенесеніи именно и видятъ причину бѣдъ; уклоненіе отъ національныхъ основъ жизни въ сторону чуждыхъ Россіи началъ вызвало, по ихъ мнѣнію, неудовлетворительную дѣйствительность, и только возстановленіе и развитіе коренныхъ духовныхъ началъ русской жизни могутъ привести къ исцѣленію.

Западъ достигъ поразительныхъ результатовъ какъ въ наукѣ, такъ и въ области техники съ тѣхъ поръ, какъ онъ довѣрился разуму и естественнымъ средствамъ познанія дѣйствительности—опыту и наблюденію; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ отвергъ (напримѣръ, въ протестантизмѣ) притязаніе вѣры—служить основой міровоззрѣнія и соображеніями потусторонняго характера опредѣлять жизнь людей. Это воззрѣніе о первенствѣ разума надъ вѣрою было усвоено нашими западниками, и если старшіе ученики Гегеля еще умѣли цѣнить религію какъ факторъ духовной жизни человѣчества, то позднѣйшіе, выросшіе на позитивизмѣ и эволюціонизмѣ, совершенно устраняли вопросы религіознаго характера или же интересовались религіей лишь какъ историческимъ явленіемъ, не имѣющимъ объективнаго познавательнаго значенія. Любопытно, что въ крайнемъ проявленіи раціонализма—въ марксизмѣ и родственныхъ ему теченіяхъ мысли, крайне враждебно относящихся къ христіанской религіи,—вновь появляется потребность религіознаго оправданія, и соціализмъ, напримѣръ, выдаетъ себя за религіозное ученіе.

Признаніе первенства разума надъ другими духовными моментами должно было имѣть для человѣка много соблазнительнаго: въ то время какъ чувства и состоянія воли чисто индивидуальны и потому недоступны непосредственному наблюденію въ другихъ людяхъ, состоянія разума, напротивъ, общедоступны и понятны, законы развитія разума находятъ въ немъ самомъ свое оправданіе, поэтому все разумное имѣетъ характеръ общечеловѣческаго, и всякія перенесенія и заимствованія формъ и результатовъ, добытыхъ разумомъ, вполнѣ понятны и допустимы. Не только результаты научныхъ изслѣдованій могутъ и должны быть заимствованы, но и формы политической жизни, пріобрѣтенныя разумнымъ опытомъ, должны быть заимствованы, ибо онѣ являются залогомъ и необходимымъ условіемъ истиннаго прогресса. Отсюда легко сдѣлать заключеніе, что достаточно насадить внѣшнія формы, выработанныя западомъ, чтобы тѣмъ самымъ любой странѣ дать необходимыя условія прогресса. Это разсужденіе заключаетъ въ себѣ принятую, но недоказанную предпосылку, что развитіе исто-

рическихъ формъ жизни слѣдуетъ по опредѣленному, неизмѣнному и общеобязательному закону, выражающему собой прогрессъ человѣчества.

Вѣра въ разумъ и въ общечеловѣческій прогрессъ привела къ тому, что внѣшняя форма жизни получила большее значеніе, чѣмъ внутреннее содержаніе ея, и это вполнѣ понятно, ибо развитіе раціонализма заключало въ себѣ въ то же время и усиленіе индивидуализма. Идеаломъ раціонализма всегда являлась свобода личности, право личности на саморазвитіе и на наслажденіе; такимъ образомъ для раціонализма дѣйствительно общимъ оказывается только законъ развитія внѣшнихъ формъ, и ихъ высшая оцѣнка.

Ученіе славянофиловъ представляетъ прямую противоположность только что изложенному: они вѣрѣ приписываютъ первенство передъ разумомъ и религіи передъ наукой; они вѣрятъ въ спасительность нравственнаго, внутренняго совершенствованія; хотя и они энергично защищаютъ свободу личности, свободу совѣсти и слова, но выше личности ставятъ соборность и выше личной совѣсти соборную совѣсть; хотя и они вѣрятъ въ общечеловѣческій прогрессъ, но главнымъ факторомъ этого прогресса они признаютъ національность и ея особенности.—Хотя у старшихъ славянофиловъ и нѣтъ догматическаго изложенія ихъ ученія, но основныя черты, нами только что указанныя, легко вывести, точно также какъ не трудно подкрѣпить эти положенія тѣми доводами, которыми славянофилы обычно пользуются.

Славянофилы появляются въ эпоху развитія національной идеи и нѣкотораго разочарованія въ западно-европейской культурѣ. Ученіе Шеллинга и Гегеля о томъ, что каждый народъ, играющій или долженствующій играть нѣкоторую роль въ исторіи, долженъ осуществить какую-либо идею, сказать свое слово въ развитіи общечеловѣческой культуры, естественно наводило на мысль объ исторической роли русскаго народа. Эта роль могла быть осуществлена лишь путемъ развитія духовныхъ началъ, проявившихся во всей русской исторіи, и славянофиламъ естественно надлежало построить такое міросозерцаніе, которое показало бы ложность принциповъ, положенныхъ въ основу запада, и превосходство духовныхъ основъ русской жизни. Такимъ образомъ славянофилы (Кирѣевскій и Хомяковъ) имѣли предъ собой двѣ задачи—критическую и догматическую; первая изъ задачъ рѣшена ими болѣе полно и удовлетворительно, чѣмъ вторая.

Кирѣевскій старался опредѣлить характеръ западно-европейской культуры. «Характеръ господствующей философіи», говоритъ онъ, «зависитъ отъ характера господствующей вѣры. Гдѣ она и не происходитъ отъ нея непосредственно, гдѣ даже является ея противорѣчіемъ, философія все-таки рождается изъ того особеннаго настроенія разума, которое сообщено ему особеннымъ характеромъ вѣры». Западно-европейская цивилизація—наслѣдіе древне-классическаго міра. «Классическій міръ, не доставшись въ наслѣдіе Россіи, въ сущности своей представляетъ торжество формальнаго разума человѣка надъ всѣмъ, что внутри его и внѣ его находится, голаго разума, на себѣ самомъ основаннаго, выше себя и внѣ себя ничего не признающаго и являющагося въ двухъ свойственныхъ ему видахъ—въ формальной отвлеченности и отвлеченной чувственности». Самымъ законченнымъ выраженіемъ этого раціонализма была система Аристотеля, которая, говоритъ Ки-

рѣевскій, «разорвала цѣльность умственнаго самосознанія и перенесла корень внутреннихъ убѣжденій внѣ нравственнаго и эстетическаго смысла въ отвлеченное сознаніе разсуждающаго разума». Взглядъ Аристотеля на міръ можно выразить словами «все дѣйствительное разумно». Это же начало раціонализма получило постепенное развитіе и въ христіанской Европѣ. «Христіанство» говоритъ Хомяковъ «въ полнотѣ своего божественнаго ученія представляло идеи единства и свободы, соединенныя въ нравственномъ законѣ взаимной любви. Юридическій характеръ римскаго міра не могъ понять этого закона: для него единство и свобода явились силами, противоположными другъ другу; изъ этихъ двухъ началъ высшимъ показалось ему «по необходимости, не свобода, а единство, и онъ пожертвовалъ свободою». Римская церковь должна была искать опоры въ какой-либо богословско-философской системѣ. Этою системой явился аристотелизмъ, и такимъ образомъ высшій судъ надъ откровенными истинами оказался принадлежащимъ человѣческому разуму, формальной сторонѣ его, наименѣе способной къ пониманію сверхопытнаго.—Это признаніе за разумомъ правъ верховнаго начала неминуемо должно было привести западную культуру и церковь къ разложенію. Протестантство явилось логическимъ слѣдствіемъ раціоналистическаго начала, скрытаго въ католицизмѣ. Протестантство внесло въ изслѣдованіе вопросовъ вѣры новой принципъ, сомнѣніе, не допустимое въ вопросахъ вѣры и вполнѣ законное въ изслѣдованіи всякаго иного объекта. «Вѣра не только мыслится или чувствуется, но, такъ сказать, мыслится и чувствуется вмѣстѣ; словомъ—она не одно познаніе, но познаніе и жизнь», говоритъ Хомяковъ. Истины откровенія не добыты опытомъ и размышленіемъ, онѣ стоятъ выше того и другого. Именно этотъ новый принципъ, сомнѣніе, провозглашенный протестантизмомъ, и заключалъ въ себѣ сѣмена разложенія протестантизма. Роль протестантизма, какъ руководителя умовъ, окончена: возникшая изъ его нѣдръ раціоналистическая философія завершила отвлеченно-разсудочный характеръ западно европейской культуры. Система Гегеля явилась философскимъ завершеніемъ развитія раціонализма; она не допускаетъ дальнѣйшаго движенія по этому пути.

Въ такихъ, приблизительно, чертахъ представляли себѣ славянофилы развитіе западной мысли. Чтобы оправдать право востока на самостоятельное существованіе, они должны были, во-первыхъ, указать ложность раціоналистическаго принципа и, во-вторыхъ, указать, какое начало призвано замѣнить его. Критика нѣмецкой философіи, въ частности системы Гегеля, представляетъ блестящую страницу въ сочиненіяхъ Кирѣевскаго и Хомякова. Такъ какъ гегеліанство узаконяетъ отрицаніе и противорѣчіе, какъ условіе саморазвитія понятія, то критика абсолютнаго идеализма не можетъ довольствоваться указаніемъ противорѣчій этой системы. Абсолютный идеализмъ можно или признать, или же отвергнуть цѣликомъ. Главный недостатокъ нѣмецкаго идеализма заключается, по мнѣнію Кирѣевскаго, въ томъ, что онъ, будучи философіей разсудка, считалъ себя философіею цѣльнаго разума. Разумъ выводитъ свое знаніе по законамъ умственной необходимости, а не на основаніи силлогистическихъ выводовъ, построенныхъ на понятіяхъ, полученныхъ изъ опыта. Діалектическій процессъ, долженствовавшій быть, по мысли нѣмецкой философіи, совершенно отличнымъ отъ силлогистическаго, въ дѣйствительности отличается только тѣмъ

что первый идетъ путемъ синтетическимъ, а второй аналитическимъ. Но если въ дѣйствительности абсолютный идеализмъ есть разсудочная философія, то возникаетъ вопросъ, способенъ ли разсудокъ къ постиженію истины. Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ возможенъ лишь въ томъ случаѣ, если, во-первыхъ, логика объективнаго міра совпадаетъ съ логическимъ мышленіемъ и, во-вторыхъ, если представленіе, служащее объектомъ мышленія, выражаетъ собой всю дѣйствительность. Легко показать, что оба допущенія неправильны. Причинность реальнаго міра и законъ достаточнаго основанія въ мышленіи не тожественны. Бытіе и мышленіе развиваются по разнымъ законамъ, которые нельзя свести къ одному началу. Ложнымъ оказывается и второе допущеніе: разсудочное познаніе, какъ посредственное, не имѣетъ дѣла съ самою реальностью; реальность не переходитъ въ представленіе. То, что не подлежитъ разсудочному познанію, есть воля. Анализируя факты, напримѣръ, человѣческаго дѣйствія, разсудокъ не найдетъ въ нихъ воли, отсюда ясно, что «разсудочное познаніе не обнимаетъ дѣйствительности познаваемаго» (Хомяковъ). Итакъ разсудочное познаніе не есть единственный органъ познанія; но гдѣ же слѣдуетъ искать этотъ органъ познанія, если не въ разсудкѣ?

Задача критическая, поставленная славянофилами, кончена; они показали, что система абсолютнаго идеализма есть наиболѣе полное и послѣднее выраженіе развитія раціонализма, и раскрыли коренной недостатокъ этого раціонализма— невозможность для него понять дѣйствительность и ошибочность отожествленія человѣческаго разума съ формальной логикой.

Положительная сторона ученія славянофиловъ, представленная, къ сожалѣнію, неполно, сводится къ слѣдующему. Разсудочное знаніе есть знаніе посредственное, представляющее лишь одну сторону полнаго, разумнаго знанія. Кромѣ посредственнаго знанія существуетъ еще и непосредственное или синтетическое; высшая ступень его, имѣющая дѣло съ сверхопытнымъ, называется вѣрою. Оба вида познанія, посредственное и непосредственное, одинаково необходимы: первый проявляется ранѣе всего въ воспріятіи, первичномъ актѣ человѣческаго познанія. Воспріятіе есть живое знаніе, «зрячесть разума»; въ немъ элементъ вѣры совершенно ясенъ; это живое знаніе на высшей своей ступени, какъ познаніе основъ нравственныхъ и религіозныхъ, называется вѣрою по преимуществу. Обѣ стороны разумнаго познанія должны дѣйствовать совмѣстно и согласно: «въ цѣломъ мышленіи, при каждомъ движеніи души, всѣ ея струны должны быть слышны въ полномъ аккордѣ, сливаясь въ одинъ гармоническій звукъ» (Кирѣевскій). Только такому цѣльному мышленію открываются тайны вещей, подобно тому, какъ онѣ были открыты великимъ подвижникамъ восточной церкви. Цѣльной истинѣ нужна цѣльность разума; стремленіе къ этой цѣльности есть главное условіе достиженія истины и возможности будущей философіи. Цѣльная истина достигается постепенно, начиная отъ воспріятія предмета и кончая рядомъ умозрительныхъ истинъ, опредѣляющихъ нравственную, религіозную и интеллектуальную жизнь человѣка, но всѣ истины сводятся и вытекаютъ изъ одной—бытія Божія, точно также какъ вся дѣятельность разума сводится и вытекаетъ въ концѣ концовъ изъ духовной сущности человѣка, изъ его вѣры. Вѣра выше разума, но разумъ есть необходимое орудіе вѣры. Пред-

метъ вѣры—вѣчное, неизмѣнное, безусловное; предметъ разума—временное, конечное, условное. Полное соглашеніе вѣры и разума заключается въ православной вѣрѣ; она должна поднять разумъ выше обыкновеннаго уровня и самый источникъ мышленія возвысить до согласія съ вѣрою. «Философія не есть одна изъ наукъ, не есть и вѣра; она общее основаніе и общій итогъ всѣхъ наукъ и проводникъ между ними и вѣрою» (Кирѣевскій). «Задача философіи—быть проводникомъ вѣры въ жизнь».

Основы теоретической философіи славянофиловъ представлены ими весьма неполно и эскизно; въ еще большей мѣрѣ слѣдуетъ сказать то же самое о практической философіи. Вѣра въ безконечное нравственное совершенствованіе человѣка сочеталась у Хомякова съ вѣрою въ особое избраніе Россіи, которая восприняла христіанство въ наиболѣе чистомъ видѣ; необходимо только воплотить его въ жизнь. Западъ отжилъ свой вѣкъ:

Другой странѣ смиренной,
Полной вѣры и чудесъ,
Богъ отдастъ судьбу вселенной,
Громъ земли и гласъ небесъ.

Богъ избралъ Россію, хотя она и недостойна избранія, ради древняго идеала смиренія, ради чувства дѣтской простоты, живущей въ ней. «Для Россіи возможна только одна задача: сдѣлаться самымъ христіанскимъ изъ человѣческихъ обществъ». Эта задача чисто нравственная, внутренняя, общественная; поэтому Хомяковъ всюду выдвигаетъ эту внутреннюю сторону, отодвигая на задній планъ внѣшнюю, государственную; подобно тому, какъ онъ настаиваетъ на обязанностяхъ и въ нихъ видитъ единственный источникъ права, такъ онъ выдвигаетъ общественный элементъ за счетъ государственнаго. «Россія никогда не пристрастится къ такъ называемой практикѣ гражданскихъ учрежденій». «Вопросы политическіе не имѣютъ для меня никакого интереса, одно только важно, это вопросы общественные», говоритъ Хомяковъ [1]). Подобно тому какъ Хомяковъ ставилъ обязанности выше правъ, общество выше государства, такъ онъ третейскій судъ ставилъ выше всякаго другого, ибо въ немъ, по его мнѣнію, имѣется большая гарантія правды и большее удовлетвореніе совѣсти. Такъ какъ славянофилы говорили о народномъ духѣ, то имъ не трудно было учить и о «соборной совѣсти»,—понятіе, которое, впрочемъ, встрѣчалось и на западѣ, напримѣръ у Балланша. Соборная совѣсть есть единая мірская совѣсть, основанная на истинномъ понятіи и искреннемъ чувствѣ братства, воспитанномъ православною церковью. Соборная совѣсть находитъ свое воплощеніе въ монархѣ-самодержцѣ. Славянофилы постоянно выдвигали общественный, нравственный, внутренній элементъ жизни, поэтому естественно, что они выступили въ защиту свободы совѣсти, свободы слова и науки.

---

[1]) Въ этомъ пунктѣ младшіе славянофилы совершенно отступили отъ своихъ родоначальниковъ.

V.

Рѣзкая противоположность двухъ указанныхъ направленій обнаружилась съ особенной яркостью, когда отъ теоріи пришлось перейти къ практикѣ, когда отвлеченный либерализмъ западничества выродился въ революціонное движеніе, а славянофильство изъ патріотической мечтательности и стремленія къ самобытности выродилось въ ярую реакцію. И стало очевиднымъ, что въ теоретическихъ положеніяхъ каждаго изъ направленій были допущены погрѣшности, устраненіе которыхъ неминуемо должно было повести къ сближенію обоихъ теченій мысли. Главный недостатокъ западничества состоялъ въ мистической вѣрѣ въ науку, въ силы человѣческаго разума и, вслѣдствіе этого, въ отрицаніи религіи; главный недостатокъ славянофильства состоялъ въ его неопредѣленности; мечтанія и гаданія замѣняли собой положительное ученіе. Устраненіе указанныхъ недостатковъ есть дѣло двухъ величайшихъ талантовъ, въ коихъ воплотились всѣ свойства національнаго генія, съ его положительными и отрицательными сторонами, — Льва Толстого и Владиміра Соловьева. Левъ Толстой стоитъ на почвѣ западничества—поклоненія человѣческому разуму, но въ западничество онъ вноситъ существенную поправку признаніемъ, что центральный интересъ жизни человѣка—религіозный; въ то же самое время увлеченіе раціонализмомъ приводитъ его къ отрицанію лучшаго цвѣта разума—науки. Вл. Соловьевъ стоитъ на почвѣ славянофильства, но онъ критику Кирѣевскаго и Хомякова пополняетъ положительнымъ философскимъ ученіемъ. Мистицизмъ Соловьева не противорѣчитъ наукѣ, и Соловьевъ постоянно настаиваетъ на необходимости разумнаго обоснованія мистическаго ученія.

Въ коренномъ пунктѣ—значеніи религіи для человѣка—оба мыслителя сходятся; во всемъ остальномъ они представляютъ два противоположныхъ полюса. Для обоихъ философія есть дѣло чисто индивидуальное, ихъ собственное, пережитое дѣло, но они понимаютъ его совершенно различно. Болѣзненный процессъ исканія истины, всѣ стадіи переживаній интересуютъ Толстого столько же, сколько и самый результатъ; поэтому онъ подробно описалъ внутреннюю борьбу, въ которой родилась его истина. Въ описаніи зарожденія истины, въ своей исповѣди онъ далъ человѣчеству книгу, которая можетъ быть сравнена только съ знаменитой исповѣдью бл. Августина. Внутренняя жизнь Соловьева имъ самимъ нигдѣ не раскрывается, его интересуетъ истина, а не субъективный процессъ ея добыванія; онъ ищетъ не с в о ю истину, а хочетъ оправдать вѣру отцовъ. Для него истина не есть нѣчто искомое, а данное, нуждающееся лишь въ объясненіи и оправданіи. Оба мыслителя называютъ свое ученіе христіанскимъ; но Толстой доказательство истинности своего ученія видитъ не въ томъ, что оно согласно съ христіанствомъ, а наоборотъ, христіанство считаетъ истиннымъ, потому что оно согласно, какъ онъ думаетъ, съ его ученіемъ. Соловьевъ же почерпаетъ увѣренность въ истинности того, чему онъ учитъ, въ согласіи съ ученіемъ Христа. Толстой вѣритъ въ силу разума, онъ отожествляетъ вѣру съ свѣтомъ разума, поэтому онъ думаетъ, что разумъ однимъ усиліемъ, усиліемъ

одного человѣка можетъ найти истину; исторія такимъ образомъ для него не представляетъ интереса, ибо она оказывается не постепеннымъ приближеніемъ человѣчества къ истинѣ, а лишь рядомъ ошибокъ, заблужденій и ложныхъ дѣйствій. Міросозерцаніе Толстого не исторично; все мышленіе Соловьева, напротивъ, коренится въ исторіи. Онъ вѣритъ въ значеніе прошлаго: человѣчество въ процессѣ постояннаго и постепеннаго развитія должно рѣшить задачу, лежащую далеко за предѣлами индивидуальнаго бытія, даже за предѣлами человѣчества; хотя прогрессъ происходитъ въ человѣчествѣ, но совершается онъ благодаря индивидуальному совершенствованію,такимъ образомъ міросозерцаніе Соловьева исторично; для него даже матеріальный міръ есть лишь одинъ изъ моментовъ историческаго процесса. Этимъ различіемъ двухъ мыслителей въ ихъ отношеніи къ исторіи объясняется и то, что Толстой былъ и останется «единственнымъ» въ своемъ родѣ; его ученіе могло произвести глубокое впечатлѣніе на современниковъ, но школы у него быть не можетъ; напротивъ вліяніе Соловьева на современниковъ было, можетъ быть, не очень велико, онъ имѣлъ немногихъ послѣдователей, но постепенно его вліяніе разростается, и онъ создаетъ школу. Главная проблема Толстого есть проблема жизни; главная задача Соловьева—объясненіе и преодолѣніе смерти. Толстой смотритъ только впередъ, въ будущее человѣчества, Соловьевъ постоянно оглядывается назадъ и въ прошломъ ищетъ залогъ будущаго.

Философское міросозерцаніе Толстого сложилось не сразу,—его исканія продолжались съ 1882 г. (появленіе «Исповѣди») по годъ смерти,—въ немъ замѣтны колебанія и нѣкоторая неопредѣленность; на основные философскіе вопросы у него нельзя найти яснаго и точнаго отвѣта. Онъ вѣритъ въ Бога, но отрицаетъ въ немъ всѣ опредѣленія: однако въ то же время онъ говоритъ о его благости и т. д. Неопредѣленны и представленія Толстого о душѣ и безсмертіи: съ одной стороны вѣра въ безсмертіе есть «вѣра дикарей», а съ другой въ душѣ человѣка признается какое-то «я», стоящее внѣ времени и пространства, а потому не могущее возникнуть или погибнуть («О смыслѣ жизни»). О свободѣ воли Толстой написалъ нѣсколько удивительныхъ страницъ, въ которыхъ говоритъ, что въ этомъ вопросѣ философы напутали и что сознаніе ясно говоритъ о свободѣ человѣка; но въ то же время многія мысли Толстого (напримѣръ въ «Недѣланіи») ведутъ къ отрицанію свободы. Но въ сущности вопросы чисто философскіе, теоретическіе, мало интересуютъ Толстого, поэтому легко отыскать противорѣчія въ его міровоззрѣніи, но это трудъ безполезный. Одинъ громадный вопросъ—вопросъ о смыслѣ жизни—заполняетъ сознаніе Толстого, и всѣ его усилія направлены къ разрѣшенію именно его; поэтому оцѣнка Толстого можетъ состоять только въ опредѣленіи того, что онъ сказалъ новаго и значительнаго въ области нравственности. Самая краткая формула ученія Толстого сводится имъ въ «Сущности религіи» къ слѣдующему: «Спасеніе людей въ усвоеніи истинной религіи и въ освобожденіи отъ гипноза, въ которомъ держатъ человѣка ученые и церковь». Въ этой формулѣ содержится и положительная и отрицательная сторона ученія Толстого. Истинная религія есть такое согласное съ разумомъ и знаніями человѣка установленное имъ отношеніе къ окружающей его безконечной жизни, которое связываетъ его

жизнь съ этой безконечностью и руководитъ его поступками». Какимъ образомъ человѣкъ можетъ узнать, чего хочетъ, чего требуетъ отъ него эта безконечная жизнь или Богъ? Средство къ этому заключается въ вѣрѣ, но вѣра, по Толстому, есть «то же, что и религія, съ той только разницей, что подъ религіей мы разумѣемъ наблюдаемое во внѣ явленіе, вѣрою же мы называемъ это же явленіе, испытываемое человѣкомъ въ самомъ себѣ». «Вѣра есть знаніе смысла жизни». «Вѣра есть сознаніе человѣкомъ такого своего положенія въ мірѣ, которое обязываетъ его къ извѣстнымъ поступкамъ». «Разумные поступки всегда опредѣляются вѣрою; вѣра есть оцѣнка всѣхъ явленій жизни; вѣра есть свѣтъ разума, и Христосъ приказываетъ лишь вѣрить въ истину». Итакъ, по внѣшней формѣ ученіе Толстого есть религіозная этика; но изъ разъясненій, которыя мы привели относительно источника, путемъ котораго человѣкъ знакомится съ велѣніями безконечной жизни, видно, что основа ученія чисто раціональная, а не религіозная, ибо вѣра есть лишь свѣтъ разума и Христосъ училъ людей «не дѣлать глупостей». Въ то же самое время ученіе Толстого является чисто индивидуалистичнымъ: хотя велѣнія безконечной жизни обращены ко всѣмъ людямъ, но у людей нѣтъ общей задачи, которая можетъ быть рѣшена лишь совокупными усиліями всѣхъ. Каждый въ отдѣльности долженъ искать своего спасенія, и Царство Божіе получится тотчасъ же, когда каждый человѣкъ въ отдѣльности исполнитъ волю безконечной жизни. Въ чемъ же состоитъ эта воля? Что долженъ сдѣлать человѣкъ для достиженія Царства Божія или спасенія? Онъ долженъ принять ученіе Христа, какъ его понимаетъ Толстой, и на землѣ тотчасъ установятся миръ и счастье. Въ чемъ же состоитъ это ученіе? Оно сводится къ исполненію пяти заповѣдей: не клянись, не гнѣвайся, не суди, не прелюбодѣйствуй и люби ближняго; связующимъ звеномъ этихъ заповѣдей является требованіе непротивленія злому или злу; ближайшимъ образомъ это опредѣляется какъ непротивленіе насиліемъ. Если принять это ученіе, то наступитъ Царство Божіе на землѣ; принять же это ученіе легко, и не принято оно лишь вслѣдствіе противодѣйствія церкви и государства въ союзѣ съ учеными. Люди тогда будутъ счастливы, когда они отвергнутъ все то, что не нужно, что мѣшаетъ осуществленію счастья, которое состоитъ въ общеніи съ природой, въ трудѣ и въ особенности трудѣ физическомъ, въ семейной жизни, въ общеніи съ возможно большимъ количествомъ людей и, наконецъ, въ здоровьѣ и безболѣзненной смерти. Эта положительная сторона ученія Толстого развита имъ въ болѣе слабой степени, чѣмъ отрицательная, которой онъ придалъ большую рѣзкость. Въ основѣ отрицательнаго отношенія къ современному состоянію людей находятся два положенія, воспринятыя русскимъ мыслителемъ у Руссо: а именно, равенство всѣхъ людей и предпочтеніе природнаго состоянія культурному. Идея опрощенія, первоначально означавшая лишь приближеніе къ природѣ, постепенно приняла у Толстого форму отрицанія государства, которое кажется ему организованнымъ разбоемъ, церкви, которая кажется ему созданіемъ хитрыхъ жрецовъ для порабощенія глупцовъ, и науки, которая рѣшаетъ разные никому не нужные вопросы, но даже не затрагиваетъ единственно важнаго вопроса о смыслѣ жизни; наконецъ, отрицанія искусства, по крайней мѣрѣ современнаго, ибо оно не служитъ улучшенію жизни. Другая идея, идея равенства людей, справедливая

лишь въ ея религіозной формѣ—равенство всѣхъ предъ «безконечною жизнью»—играла въ ученіи Толстого объ опрощеніи тоже весьма значительную роль, которую весьма легко прослѣдить. Совершенно согласовалось съ этимъ воззрѣніемъ и предпочтеніе Толстымъ физическаго труда умственному.

Толстой не только начерталъ положительное ученіе, не только указалъ корень зла, мѣшающій наступленію Царства Божія или счастья на землѣ, но указалъ и путь борьбы со зломъ, а, слѣдовательно, и путь осуществленія Царства Божія. Этотъ путь—пассивное сопротивленіе и убѣжденіе словомъ; очевидно, что защитнику непротивленія злу не было открыто иного пути, кромѣ указаннаго, да и онъ могъ быть рекомендованъ только при нѣкоторомъ пренебреженіи логикою. Пассивное сопротивленіе есть contradictio in adjecto, всякое сопротивленіе всегда активно. Тотъ же слабый пунктъ оказался и въ ученіи о непротивленіи злу насиліемъ, ибо понятіе насилія настолько неопредѣленно (стоитъ припомнить «нравственное насиліе»), что непротивленіе оказывается возможнымъ лишь при полномъ «недѣланіи».

Ученіе Толстого произвело громадное впечатлѣніе на общество отчасти благодаря авторитету автора, пріобрѣтенному на художественномъ поприщѣ; въ этомъ ученіи были черты, которыя, несмотря на внутреннюю его противорѣчивость, дѣлали его значительнымъ. Въ вѣкъ господства матеріализма и атеизма Толстой заговорилъ о Богѣ и о томъ, что единственно цѣнной является жизнь согласная съ велѣніями его; въ вѣкъ, когда соціальные вопросы получили особенную остроту, когда различіе въ экономическомъ положеніи чувствовалось съ особенной болью и когда рекомендовались и осуществлялись различныя радикальныя средства лѣченія, не исключая и политическихъ убійствъ, Толстой смѣло заговорилъ о томъ, что только добро есть реальная сила, только добро можетъ побѣдить зло. Несомнѣнный подъемъ нравственной и религіозной жизни привлекалъ многія отчаявшіяся сердца и заставлялъ забывать о противорѣчивости ученія. Коренное противорѣчіе Толстого заключается въ томъ, что, довѣряя единственно силамъ разума, онъ въ то же время отвергаетъ лучшій цвѣтъ разума—науку; сознавъ значеніе религіи для человѣка, онъ къ ней подходитъ исключительно со стороны разума, въ то время какъ именно разуму религія и не открывается. Непонятно чѣмъ могло такъ привлечь людей ученіе о непротивленіи злу. Активное воздѣйствіе на зло болѣе способно справиться съ нимъ; зло же, предоставленное себѣ, можетъ осилить добро, подобно тому какъ сорная трава заглушаетъ полезные злаки.

Одновременно съ Толстымъ дѣйствовалъ наслѣдникъ славянофиловъ Вл. С. Соловьевъ, обладавшій чрезвычайно многостороннимъ талантомъ и большой ученостью. Онъ, можетъ быть, не имѣлъ той интенсивности религіознаго чувства, какая замѣтна у Толстого, зато пониманіе религіи у Соловьева болѣе тонкое и глубокое. Послѣ краткаго періода увлеченія матеріализмомъ Соловьевъ, подъ вліяніемъ славянофиловъ и нѣмецкой философіи, главнымъ образомъ Шеллинга, пришелъ къ сознанію истинности христіанской религіи и возможности полнаго согласованія ея съ наукой и философіей. Существованіе Бога, котораго Соловьевъ понимаетъ какъ любовь и всеединое цѣлое, для него есть аксіома вѣры; воплощеніе Бога въ Христѣ для Соловьева есть историческій фактъ, требующій лишь

объясненія въ одномъ отношеніи, а именно объясненія причины, почему это воплощеніе произошло не въ началѣ или въ концѣ исторіи, а въ серединѣ ея. Воплощеніе Бога, появленіе богочеловѣка на землѣ имѣетъ центральное значеніе въ мірѣ и въ міросозерцаніи Соловьева; оно удостовѣряетъ связь неба и земли и показываетъ, что природа и человѣчество (душа міра) имѣютъ какое-то значеніе, которое раскрывается постепенно, что въ особенности на человѣчество возложена какая-то задача, для выполненія коей необходимъ историческій процессъ. Въ этомъ историческомъ процессѣ участвуетъ и природа; самый процессъ можетъ состоять только въ повышеніи бытія и въ возсоединеніи его съ всеединымъ цѣлымъ. Это постепенное повышеніе замѣтно въ пяти царствахъ: минеральномъ, растительномъ, животномъ, разумномъ и нравственномъ (Царствѣ Божіемъ), представляющихъ какъ бы лѣствицу, ведущую отъ земли къ небу. Если природѣ и душѣ міра (человѣчеству) надлежитъ выполнить извѣстную задачу—возсоединеніе всего истинно сущаго со всеединымъ цѣлымъ,—то потому, что теперешнее состояніе міра неудовлетворительно,—міръ отпалъ отъ всеединства, «міръ во злѣ лежитъ»,—а возсоединеніе придастъ ему то опредѣленіе котораго ему теперь не хватаетъ. Не хватаетъ ему истиннаго бытія, т. е. вѣчности; то, что достойно, живетъ вѣчно; итакъ коренное зло есть смерть, и она должна быть побѣждена. Побѣда Бога (любви) надъ смертью (зломъ)—вотъ основной мотивъ философіи Соловьева и смыслъ историческаго процесса (Ср. «Смыслъ любви»). Цѣль его есть вѣчная жизнь «и возстановленіе всяческихъ», т. е. наступленіе Царства Божія. Это возсоединеніе отпавшаго начала съ единымъ цѣлымъ должно произойти именно въ человѣкѣ, въ которомъ идеальныя начала добра и красоты должны одержать побѣду надъ плотью и косной природою. Сдѣлать міръ вѣчнымъ и безсмертнымъ, исторгнуть изъ него случайность и смерть, можетъ только красота, ибо только она можетъ одухотворить матеріальный міръ, безъ чего не можетъ осуществиться и нравственный порядокъ. Но природѣ недоступна совершенная красота, она есть задача искусства, художественнаго творчества, высшая цѣль котораго совпадаетъ съ концомъ мірового процесса; искусство не противоположно природѣ, а есть ея продолженіе. Искусство должно служить вѣчной жизни и быть теургіей. Такая же высшая задача лежитъ на человѣкѣ и по отношенію къ идеѣ добра; человѣкъ долженъ осуществить ее, причемъ это осуществленіе должно быть его свободнымъ актомъ, такимъ же свободнымъ, какъ и воплощеніе идеи красоты въ искусствѣ. Каждый отдѣльный человѣкъ долженъ свободно стремиться къ тому, чтобы на почвѣ тріединой природной основы—стыда, жалости и благоговѣнія—соединяющей его съ безусловнымъ началомъ, понять и проявить идею цѣлостности, заложенную въ немъ какъ пребывающая норма, осуществляемая въ жизни и исторіи черезъ борьбу съ центробѣжными и дробящими силами бытія. Хотя такимъ образомъ въ исторіи мы и замѣчаемъ прогрессъ или повышеніе бытія, но участіе каждаго отдѣльнаго лица состоитъ прежде всего въ свободномъ осуществленіи добра въ себѣ самомъ; нѣтъ противуположенія между обществомъ и личностью, ибо общество есть дополненная или расширенная личность, а личность сжатое или сосредоточенное общество. Полное воплощеніе идеи добра въ человѣчествѣ есть Царство Божіе или теократія. Побѣда надъ смертью или безсмертіе есть результатъ историче-

скаго процесса, въ которомъ человѣкъ свободно выполняетъ возложенную на него задачу:

Но и въ цѣпяхъ должны свершить мы сами
Тотъ кругъ, что боги очертили намъ.

Для этой цѣли необходимо знать, въ чемъ состоитъ идея красоты и добра, воплощенію которыхъ служитъ человѣкъ; т. е., помимо свободной теургіи и теократіи, нужна еще и свободная теософія, т. е. истинное знаніе или знаніе истины. Это знаніе представляетъ собой сочетаніе философіи, науки и теологіи и поэтому есть система цѣльнаго знанія; оно въ то же самое время есть сочетаніе трехъ философскихъ элементовъ: мистицизма, эмпиризма и раціонализма. Мистицизмъ опредѣляетъ верховное начало и цѣль философскаго знанія, эмпиризмъ служитъ внѣшнимъ базисомъ высшихъ началъ, а раціонализмъ создаетъ общую связь всей системы.

Изъ трехъ указанныхъ частей философіи Соловьеву удалось придать законченную форму только второй; эстетика и гносеологія остались незаконченными. Въ гносеологіи онъ (въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ») далъ лишь отрицательное опредѣленіе цѣльнаго знанія, т. е. показалъ, въ чемъ оно состоять не можетъ. Внимательный читатель найдетъ въ гносеологіи Соловьева попытку болѣе полнаго развитія основныхъ идей славянофиловъ (напр. въ ученіи о цѣльномъ разумѣ, о воспріятіи и т. д.). Подъ конецъ жизни онъ приступилъ къ изображенію положительной стороны, но она, точно также какъ и эстетика, осталась незаконченной, хотя общія черты и направленіе, въ которомъ эти части были бы написаны, совершенно ясны. Въ человѣческомъ разумѣ Соловьевъ указалъ бы, по всей вѣроятности, психологическую основу, дающую ему возможность возвыситься къ познанію абсолюта, какъ это онъ сдѣлалъ по отношенію къ нравственности, указавъ на первичныя данныя человѣческой природы и описавъ какъ изъ нихъ постепенно выростаетъ стройная система этическихъ отношеній.

Соловьевъ называетъ свою систему мистицизмомъ, и это потому, что изъ трехъ общихъ сферъ—творчества, знанія и дѣятельности,—первой онъ придаетъ первенствующее значеніе, а въ самой сферѣ творчества «первое мѣсто занимаетъ мистика»; итакъ мистика имѣетъ значеніе верховнаго начала всей жизни общечеловѣческаго организма, такъ какъ въ мистикѣ эта жизнь находится въ тѣснѣйшей связи съ дѣйствительностью абсолютнаго первоначала, съ жизнью божественною» («Философскія начала цѣльнаго знанія»). Божественная жизнь открывается умственному созерцанію, которое и есть основная форма истиннаго познанія. Умственное созерцаніе вызывается дѣйствіемъ на насъ идеальныхъ существъ. Это дѣйствіе называется вдохновеніемъ; вдохновеніе выводитъ насъ изъ нашего натуральнаго центра и поднимаетъ въ высшую сферу.— Въ дѣйствительности никакое познаніе не исчерпывается данными чувственнаго опыта (ощущеніями) и формами мыслящаго разума (понятіями); въ дѣйствительномъ познаніи есть нѣчто большее: мы о щ у щ а е м ъ дѣйствіе предмета, м ы с л и м ъ его общіе признаки и у в ѣ р е н ы въ его безусловномъ существованіи, т. е. дѣйствительное познаніе предмета опредѣляется, во-первыхъ, какъ в ѣ р а въ безусловное его существованіе, во-вторыхъ, какъ умственное созерцаніе или

воображеніе его сущности или идеи и, въ-третьихъ, какъ творческое воплощеніе или реализація этой идеи въ ощущеніяхъ.

Соловьевъ придалъ своимъ основнымъ идеямъ не только философскую форму, но также и богословскую и поэтическую; онъ защищалъ ихъ не только въ области теоретической, но старался и о ихъ практическомъ примѣненіи—отсюда его публицистика, его защита христіанской политики. Въ области богословской значеніе имѣетъ его объясненіе основныхъ христіанскихъ догматовъ и борьба за идею соединенія церквей. Такъ какъ прогрессъ состоитъ въ осуществленіи христіанскаго идеала, то главнымъ препятствіемъ для осуществленія его является раздѣленіе церквей. Церковь есть тѣло Христово, и она можетъ сдѣлаться реальной силой только когда она вновь пріобрѣтетъ утраченное единство.

Въ поэзіи Соловьева слѣдуетъ отмѣтить двѣ стороны: во-первыхъ, онъ въ поэтическіе образы облекалъ любимыя свои идеи и въ этомъ отношеніи замѣчательно его раннее стихотвореніе «Три подвига», содержащее основную идею его міросозерцанія—побѣду любви надъ смертью. Во-вторыхъ, въ стихотвореніяхъ Соловьева мы имѣемъ единственный въ своемъ родѣ документъ біографическаго свойства. Онъ постоянно облекалъ свои переживанія и свои настроенія и колебанія въ поэтическіе образы. Какимъ отчаяніемъ дышатъ, напримѣръ, строки, написанныя за три года до смерти.

Весь міръ стоитъ застывшею мечтою,
Какъ въ первый день.
Душа одна и видитъ предъ собою
Свою лишь тѣнь.

Публицистическая дѣятельность Соловьева стоитъ въ такой же тѣсной связи съ его міросозерцаніемъ, какъ и его поэзія и его богословіе. Положительная идея, защищаемая имъ въ публицистикѣ, заключается въ необходимости осуществленія христіанской нравственности въ области общественныхъ и политическихъ отношеній и вытекаетъ изъ его воззрѣній на «русскую идею», выраженныхъ имъ во французской брошюрѣ «L'idée russe». Отрицательная сторона состоитъ въ борьбѣ противъ національнализма, т. е. ложнаго патріотизма. Въ двухъ пунктахъ Вл. Соловьевъ отклоняется отъ славянофиловъ: въ вопросѣ о соединеніи церквей онъ разошелся со старыми славянофилами, въ вопросѣ о національной политикѣ—съ младшими. Въ пылу полемики Соловьевъ высказалъ младшимъ славянофиламъ упреки, напоминающіе упреки, встрѣчающіеся въ первомъ философскомъ письмѣ Чаадаева.

Въ Толстомъ и Соловьевѣ мы имѣемъ кульминаціонный пунктъ русской философіи—сближеніе двухъ противоположныхъ направленій. Соловьевъ въ одномъ изъ писемъ къ Толстому усматриваетъ только одинъ коренной пунктъ различія ихъ воззрѣній, а именно воскресеніе Христа. Въ дѣйствительности есть и еще одно существенное различіе по вопросу объ осуществленіи христіанскаго идеала: Толстой настаиваетъ на непротивленіи злу и на пассивномъ сопротивленіи, Соловьевъ же въ активности человѣка видитъ оправданіе добра.

Незаконченность философской системы Соловьева, многогранность его натуры и стремленій дѣлаютъ возможнымъ развитіе его взглядовъ. Дѣйствительно, мы видимъ возникновеніе философско-религіознаго направленія, связаннаго съ именемъ Соловьева. Во главѣ этого направленія стоитъ кн. С. Н. Трубецкой съ его оригинальными историко-философскими воззрѣніями, съ его интересными мыслями о вѣрѣ въ безсмертіе и о томъ, что сознаніе есть коллективная функція человѣческаго рода. Къ Соловьеву примыкаетъ проф. С. Н. Булгаковъ и цѣлый рядъ молодыхъ писателей, имена которыхъ теперь еще слишкомъ рано заносить въ краткій очеркъ русской философіи.

ЛИТЕРАТУРА.

М. М. Филипповъ. Судьбы русской философіи («Русское Богатство» 1894 и «Научное Обозрѣніе» 1898—1900). I. Kolubowsky. Die Philosophie in Russland (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. vol. 104-ый). Ал-дръ Ив. Введенскій. Судьбы русской философіи. Москва 1898. Ossip Lourié. La philosophie russe contemporaine. Paris. 1892. Ев. А. Бобровъ. Философія въ Россіи. Матеріалы, изслѣдованія и замѣтки. Казань. 1899—1903. 6 вып. Максимовичъ. Ученіе первыхъ славянофиловъ. Кіевъ. 1904. Никольскій, А. Русская духовно-академическая философія, какъ предшественница славянофильства и университетской философіи въ Россіи. («Вѣра и Разумъ». 1906). Masaryk, Th. Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus. Wien 1899 (есть русскій пер. О русскихъ марксистахъ и объ историческомъ матеріализмѣ). Первый сборникъ о Соловьевѣ. Москва, 1911 (приведена литература о Вл. Соловьевѣ).

Литература о Толстомъ громадна, но исчерпывающаго сочиненія о его философскихъ и религіозныхъ воззрѣніяхъ нѣтъ.

