ШОПЕНГАУЭРА

ЧАСТЬ I.

ТЕОРІЯ ПОЗНАНІЯ И МЕТАФИЗИКА.

Кн. Д. ЦЕРТЕЛЕВА.

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія В. С. Балашева. Вып. кан., между Вознес. и Маріин. мост., д. № 70—1.

1880.

„Пров 38"

Пров. 198

В

3146

БИБЛИОТЕКА
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ

211955

ОГЛАВЛЕНІЕ ПЕРВОЙ ЧАСТИ.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ

ИЗЛОЖЕНІЕ И КРИТИКА.

		стр.
Глава I.	Успѣхъ Шопенгауэра.—Его жизнь и характеръ. — Взглядъ на философію, ея источникъ, задача и методъ . . .	1—17
Глава II.	Положеніе достаточнаго основанія.—Его виды.—Движеніе.—Пространство и время.—Теорія зрѣнія	18—33
Глава III.	Интуиція и абстракція.—Достаточное основаніе бытія и достаточное основаніе познаванія.—Логика и математика.	39—55
Глава IV.	Идеализмъ Шопенгауэра.—Отношеніе къ матеріализму, реализму и субъективному идеализму Фихте	56—74
Глава V.	Вещь о себѣ и явленіе.—Положительныя науки занимаются только явленіями.—Критика атомизма. — Самосознаніе даетъ ключъ къ познанію вещей о себѣ.—Воля какъ міровая сущность .	75—99
Глава VI.	Механическое и телеологическое воззрѣнія на природу.—Принципъ неразумной воли, какъ объясненіе кажущейся цѣлесообразности въ мірѣ . .	110—116

стр.

Глава VII. Отношеніе исторіи къ телеологіи. — Призрачность вывода метафизическихъ положеній или понятій права и нравственности изъ исторіи. — «Философія Исторіи Гегеля», какъ образчикъ такихъ выводовъ. — Взглядъ Шопенгауэра . . . . . 117—128

Глава VIII. Главенство воли въ самосознаніи.— Отношеніе воли къ чувству. — Воля какъ вещь о себѣ . . . . . 129—167

Глава IX. Магическія дѣйствія воли.—Отношеніе Канта къ сверхъестественному.—Теорія духовидѣнія у Шопенгауэра.—Значеніе медіумизма для философіи . . 168—207

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ КРИТИКИ.

Глава I. Задачи философіи и ея методъ . . . 211—229

Глава II. Законъ причинности. — Время, пространство и движеніе . . . . . 230 - 254

Глава III. Вещь о себѣ и явленіе. — Отношеніе воли къ сознанію и къ внѣшнему міру. 255—274

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Изложеніе философскихъ системъ представляетъ вообще значительныя трудности; но въ отношеніи Шопенгауэра трудности эти еще увеличиваются тѣмъ, что у него нѣтъ основнаго положенія, изъ котораго бы логически вытекали всѣ остальныя, и сильную сторону его философіи составляетъ искусный подборъ самыхъ разнообразныхъ фактовъ и художественное изложеніе.

Достоинства эти, разумѣется, исчезаютъ въ сжатомъ изложеніи системы, а тѣмъ болѣе въ изложеніи на другомъ языкѣ, не позволяющемъ цитировать буквально даже самыхъ выдающихся мѣстъ.

Но отсутствіе у насъ перевода и невозможность для большинства читателей оріентироваться въ довольно объемистыхъ сочиненіяхъ Шопенгауэра дѣлаетъ,

небезполезнымъ даже такое изложеніе, не смотря на всѣ его невыгоды.

Я не могъ ограничиться, однако, простою передачей взглядовъ Шопенгауэра, потому что они казались мнѣ слишкомъ противорѣчивыми и надо было указать на ихъ противорѣчія; а за утвержденіемъ: это не такъ—почти всегда слѣдуетъ вопросъ: такъ какъ же?

Отвѣтить на всѣ вопросы, которые вызываетъ критика «Міра какъ воля и представленіе», значило бы создать новую философскую систему.

Не задаваясь такою непосильною задачей, я хотѣлъ только указать на тотъ путь, которымъ, по моему мнѣнію, можно было бы избѣгнуть противорѣчій, встрѣчающихся не у одного Шопенгауэра, а почти во всѣхъ идеалистическихъ системахъ.

Первую часть настоящаго сочиненія рѣшаюсь издать отдѣльно, потому что она содержитъ въ себѣ теорію познанія и метафизику и составляетъ такимъ образомъ нѣчто достаточно цѣльное и независимое отъ второй—этики [1]).

---

[1]) Первый отдѣлъ части этой, исключая девятой главы, былъ уже напечатанъ въ Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія

Положительные результаты критики для большей наглядности я резюмировалъ въ трехъ главахъ втораго отдѣла, избѣгая при этомъ всякихъ цитатъ, чтобы не раздроблять вниманіе читателя.

Кн. Д. Цертелевъ.

ГЛАВА I.

Успѣхъ Шопенгауэра; его жизнь и характеръ Взглядъ на философію, ея источникъ, задача и методъ.

Лѣтъ тридцать тому назадъ, въ блестящую пору Гегеля, никто не повѣрилъ бы, что забытому Франкфуртскому отшельнику удастся достигнуть того значенія, которымъ онъ пользуется въ настоящее время; но по мѣрѣ того, какъ царство Гегеля распадалось, философія Шопенгауэра все болѣе и болѣе привлекала къ себѣ вниманіе публики.

Въ общемъ равнодушіи къ философскимъ вопросамъ, которое послѣдовало за полувѣковымъ господствомъ идеализма Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, многіе поспѣшили увидѣть окончательное ея паденіе и вывести заключеніе, что пора ея миновала, что наступила новая эра положительнаго знанія, свѣтъ котораго навсегда разсѣялъ метафизическіе призраки, такъ долго и напрасно тревожившіе человѣчество.

Но естественныя науки не оправдали преувеличенныхъ надеждъ, которыя возлагали на нихъ ихъ поклонники; оказалось, что недостаточно микроскоповъ и ретортъ для рѣшенія метафизическихъ вопросовъ и что матеріализмъ, выдававшій себя за послѣдній результатъ естествознанія, по крайней мѣрѣ въ этомъ отношеніи, не представляетъ ничего новаго.

Положительныя науки не могли замѣнить собою философію, потому что, какъ справедливо замѣчаетъ Шопенгауэръ, философія предметомъ своимъ имѣетъ опытъ; но не такъ какъ остальныя науки тотъ или другой въ отдѣльности, а опытъ вообще, какъ таковой; его возможность, его сферу, его существенное содержаніе, его внутренніе и внѣшніе элементы, его форму и матерію. Философія начинаетъ свои изслѣдованія тамъ, гдѣ останавливаются другія науки и потому ясно, что онѣ не могутъ ее замѣнить, рѣшить ея вопросовъ [1], а между тѣмъ вопросы эти требуютъ отвѣта, потому что метафизическая потребность также неискоренима, какъ и любая физическая.

Что бы мы ни думали о значеніи метафизики, несомнѣнно, что въ насъ, кромѣ потребности знанія, существуетъ потребность объединить эти знанія, усвоить ихъ связь и взаимное отношеніе, а такое единство возможно только въ философской системѣ.

---

[1] Parerga, II, 18 стр.

Положительныя науки, по указанной сейчасъ причинѣ, не могли удовлетворить этой потребности; но съ другой стороны крайности идеалистической школы были еще слишкомъ свѣжи въ памяти публики и потому понятно, что она сочувственно встрѣтила послѣднія сочиненія Шопенгауэра, который относится одинаково враждебно и къ схоластическимъ пріемамъ „трехъ софистовъ“, и къ плоскому эмпиризму матеріалистической школы. Такое сочувствіе тѣмъ болѣе естественно, что ясное, артистическое изложеніе Шопенгауэра составляетъ прямой контрастъ съ туманною діалектикой Гегеля или безсвязною компиляціей фактовъ эмпиризма.

Артуръ Шопенгауэръ родился 22-го февраля 1788 года; отецъ его былъ купцомъ въ Данцигѣ, а мать—извѣстная писательница Іоганна Шопенгауэръ. Въ 1803—1804 году А. Шопенгауэръ съ семьею отправился въ Англію и оставался тамъ нѣкоторое время въ пансіонѣ пастора Вимбледона; онъ вынесъ оттуда отличное знаніе англійскаго языка и глубокую ненависть къ англійскому духовенству. Въ 1805 году онъ вступилъ въ торговый домъ сенатора Іениша; но вскорѣ отецъ его умеръ, мать переѣхала въ Веймаръ, а самъ онъ, не чувствуя въ себѣ никакой охоты къ торговымъ дѣламъ, подготовился дома и въ 1809 г. поступилъ въ Геттингенскій университетъ; въ 1811 г. онъ отправился слушать Фихте въ Берлинъ, но тогда уже и Фихте и Шлейермахеръ про-

извели на него неблагопріятное впечатлѣніе; въ 1813 г. онъ написалъ свое сочиненіе: „О четверичномъ корнѣ положенія достаточнаго основанія“ (Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde) и получилъ за него степень доктора Іенскаго университета. Въ томъ же году въ Веймарѣ онъ сблизился съ Гёте, который самъ объяснялъ ему свою теорію красокъ и тамъ же оріенталистъ Фридрихъ Мейеръ обратилъ его вниманіе на религіозныя ученія Индіи, которыя впослѣдствіи имѣли на него сильное вліяніе. Въ 1818 г. онъ написалъ свое главное сочиненіе: „Міръ какъ воля и представленіе“. (Die Welt als Wille und Vorstellung) и отдавъ его издателю уѣхалъ въ Италію; сочиненіе это не имѣло успѣха, такъ что пришлось уничтожить нераспроданные экземпляры перваго изданія. Въ 1820 г. Шопенгауэръ читалъ лекціи въ Берлинскомъ университетѣ, но въ пору Гегеля и Шлейермахера молодому доценту трудно было обратить на себя вниманіе и весною 1822 г. онъ опять уѣхалъ въ Италію, откуда вернулся только въ 1825 г. въ Берлинъ; но въ 1831 г. переѣхалъ во Франкфуртъ на Майнѣ, гдѣ и поселился окончательно. Только въ 1841 г. ему удалось наконецъ обратить на себя вниманіе сочиненіемъ: „Двѣ основныя задачи этики“ (Die beiden Grundprobleme der Ethik); первая половина этого сочиненія (Ueber die Freiheit des Willens) была увѣнчана Норвежскимъ королевскимъ обществомъ въ

Дронтеймѣ, вторая (Ueber die Grundlage der Moral) представлена тоже на премію, но Копенгагенская академія нашла ее неудовлетворительной. Въ 1851 г. явилось послѣднее и самое популярное сочиненіе Шопенгауэра „Parerga und Paralipomena“.

Я ограничился лишь весьма краткимъ обзоромъ частной жизни Шопенгауэра, потому что, какъ справедливо замѣчаетъ онъ самъ, философовъ и ученыхъ можно узнать изъ ихъ сочиненій, а не изъ какихъ бы то ни было біографическихъ подробностей.

Мнѣ придется однако коснуться одной черты его характера, потому что она, къ сожалѣнію, положила сильный отпечатокъ на всѣ его сочиненія—это крайнее, почти болѣзненное самолюбіе; оно такъ велико, что дало поводъ доктору Зейдлицу объяснить его маніей [1]. Нельзя не признать однако такого объясненія весьма натянутымъ; въ сочиненіяхъ Шопенгауэра видно, правда, крайнее самомнѣніе, котораго онъ при своей раздражительности не умѣлъ скрывать, не смотря на то, что вполнѣ сознавалъ in abstracto, что самовосхваленіе можетъ только сдѣлать смѣшнымъ; онъ самъ замѣчаетъ, что „единственное настоящее средство показать насколько мелки мелкіе люди, это быть великимъ; кто хватается за другіе способы, показываетъ, что это средство не въ его власти. Мел-

[1] Dr. Arthur Schopenhauer vom medicinischen Standpuncte betrachtet

кіе люди въ литературѣ всегда ссорились и бранились, ибо для того, чтобы подняться, они видѣли только одно средство — стараться унизить другихъ. Люди великіе никогда этого не дѣлали, они избѣгали этого даже тогда, когда, быть можетъ, были бы отъ этого не прочь, потому что только такъ они могли показать, что могутъ возвыситься сами собою, безъ униженія другихъ, не только въ относительномъ, но такъ сказать, въ абсолютномъ пространствѣ. Даже, имѣя на то полное право, не слѣдуетъ увлекаться и позволять себѣ хвалить самого себя. Тщеславіе вещь такая обыкновенная, а заслуги такая рѣдкая, что какъ только покажется, что мы, хотя бы косвенно, хвалимъ себя, каждый готовъ биться объ закладъ, что въ насъ говоритъ одно тщеславіе, которому не хватаетъ разсудка, чтобы замѣтить, какъ оно выходитъ смѣшно“ [1]. Если, не смотря на это, Шопенгауэръ иногда позволялъ себѣ увлекаться до самыхъ неумѣстныхъ выходокъ, то это показываетъ только, что онъ не обладалъ ни достаточною силой воли, чтобы противостать соблазну, ни тою весьма рѣдкою степенью величія, о которой самъ онъ говоритъ въ приведенныхъ строкахъ.

Но д-ръ Зейдлицъ предпочитаетъ объяснить эту слабость душевною болѣзнью: „въ насъ, говоритъ

---

[1] Aus Arthur Schopenhauer's Handschr. Nachlass, 463 — 464; Parerga, I, S 494.

онъ, настоящее названіе страданія больнаго не можетъ вызвать къ нему презрѣнія; мы тогда только еще сильнѣе интересуемся имъ и я надѣюсь, что медицинское жюри встрѣтитъ меня уже на полдорогѣ, чтобы спасти человѣка, осужденнаго на сожженіе средневѣковою школою философовъ и богослововъ“ [1]. Это человѣколюбивое намѣреніе д-ра Зейдлица, къ сожалѣнію, нѣсколько запоздало, такъ какъ въ наше время самые жестокіе приговоры средневѣковыхъ богослововъ бываютъ не слишкомъ опасны. Впрочемъ, у д-ра Зейдлица есть еще и другая цѣль: онъ полагаетъ, что только освѣщенная съ медицинской точки зрѣнія философія Шопенгауэра можетъ быть вѣрно оцѣнена.

Основывая свои выводы о психическомъ разстройствѣ Шопенгауэра главнымъ образомъ на его сочиненіяхъ, онъ хочетъ потомъ, на основаніи этихъ выводовъ судить, о тѣхъ же сочиненіяхъ; въ философіи это называется логическимъ кругомъ, но съ точки зрѣнія медицины, мы должны признать, что Шопенгауэръ страдалъ маніей величія, которой, впрочемъ, бываютъ подвержены не только индивидуумы, но и цѣлыя сословія и націи, — маніей, которая часто остается совершенно незамѣченною. Въ чемъ же состоятъ признаки этой маніи? Если только въ томъ,

---

[1] Dr. A. Schopenhauer vom medicinischen Standpuncte betrachtet. S. 25.

что лица, страдающія ею, считаютъ себя выше другихъ и выше того, что они есть на самомъ дѣлѣ, то вѣдь это явленіе такое общее, что скорѣе пришлось бы противное ему объяснять аномаліей. Фрауэнштедтъ, возражая Зейдлицу, замѣчаетъ, что о маніи величія можно говорить только тамъ, гдѣ нѣтъ дѣйствительнаго величія, но и это невѣрно, такъ какъ люди самые посредственные, по крайней мѣрѣ одинаково, если не болѣе великихъ склонны преувеличивать свое значеніе; но еслибы на этомъ основаніи ихъ пришлось считать помѣшанными, то почти и не осталось бы здоровыхъ. Хотя увѣреніе, что Шопенгауэръ страдалъ психическою болѣзнью, крайне преувеличено, нельзя не признать однако, что его рѣзкія выходки дѣйствуютъ весьма непріятно при чтеніи его сочиненій. Мы видѣли уже, что самъ онъ сознавалъ безплодность самовосхваленія или порицанія другихъ, въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ прямо: „Я знаю, что каждый мыслящій человѣкъ считаетъ свое время самымъ жалкимъ, но долженъ сознаться, что я не свободенъ отъ этой иллюзіи“ [1]. Что касается противорѣчія между ученіемъ и жизнью, то онъ замѣчаетъ, что хотя онъ и училъ, что такое святость, но никогда не утверждалъ однако, чтобы самъ онъ былъ святымъ. Философія и святость вещи различныя. Целлеръ возражаетъ на это, что дѣйствительно

[1] Handschr. Nachl., стр. 477.

никто еще не требовалъ отъ моралиста, чтобы онъ не училъ такимъ добродѣтелямъ, которыми не обладаетъ самъ; но отъ него требуютъ, и справедливо, чтобы онъ старался овладѣть тою добродѣтелью, которую онъ проповѣдуетъ [1]. Но Целлеръ при этомъ забываетъ, повидимому, ученіе Шопенгауэра о неизмѣняемости характера.

Не мудрено, что тридцатилѣтнее игнорированіе со стороны профессоровъ, лишавшее его возможности заставить себя слушать, должно было озлобить человѣка и безъ того раздражительнаго. Но вопросъ въ томъ, возможны ли въ философѣ, интересующемся прежде всего истиной, такое самолюбіе и раздражительность, которыя заставляли бы его при первомъ удобномъ и неудобномъ случаѣ, среди серьезнаго изслѣдованія, разражаться неудержимою бранью?

Субъективный характеръ философіи Шопенгауэра такъ очевиденъ, что оспаривать его невозможно и даже, ближайшій его послѣдователь Фрауэнштедтъ старается только доказать, что это не есть недостатокъ и что, хотя такая субъективность была бы несовмѣстна съ философіей Спинозы или Канта, какъ наукою отвлеченною, — у Шопенгауэра она вполнѣ оправдывается тѣмъ, что онъ, какъ и слѣдуетъ, считаетъ философію не наукой объ отвлеченныхъ понятіяхъ, а умѣніемъ непосредственно схватывать вѣч-

[1] Zeller, Geschichte der deutschen Phil , 893.

ныя идеи; она стоитъ ближе къ искусству, чѣмъ къ положительнымъ наукамъ. Къ этому вопросу я еще вернусь впослѣдствіи, а теперь замѣчу только, что если этотъ взглядъ Шопенгауэра и вѣренъ, то самъ онъ соглашается, однако, что между задачами философа и поэта есть существенное различіе: послѣдній выражаетъ отдѣльныя идеи и потому лирическая поэзія не только можетъ, но и должна быть субъективна; для философа же предметомъ являются не отдѣльныя идеи, а міръ какъ цѣлое, такъ что каждая изъ нихъ имѣетъ для него значеніе только въ связи съ остальными; онъ никогда не долженъ упускать изъ виду цѣлаго и увлекаться частностями, а для этого ему нужна объективность, — не объективность драматическаго писателя, состоящая въ отвлеченіи отъ своей личности для полнаго отождествленія съ личностью другаго — ему достаточно той объективности, о которой говоритъ самъ Шопенгауэръ, что въ нашей жизненной комедіи философъ тотъ, кто добровольно принимаетъ на себя роль статиста, чтобы удобнѣе слѣдить за общимъ эффектомъ [1]. Онъ долженъ быть зрителемъ и критикомъ, а не дѣйствующимъ лицомъ; но съ одной стороны изъ такого критическаго отношенія къ жизни необходимо вытекаетъ нѣкоторое стоическое равнодушіе къ частностямъ; а съ другой, оно само уже предполагаетъ такое рав-

[1] Memorabilien, 225.

нодушіе, ибо для того, чтобы отнестись къ жизни критически, необходимо быть выше ея интересовъ на столько, чтобы они не могли затрогивать субъективной стороны человѣка. Такой объективности и спокойствія недоставало Шопенгауэру и потому всѣ его сочиненія, не смотря на замѣчательную художественную отдѣлку, не производятъ ничего похожаго на грандіозное впечатлѣніе сухой „Этики“ Спинозы, гдѣ каждое положеніе вытекаетъ изъ предыдущаго и прямо ведетъ къ цѣли. Но, говоритъ Шопенгауэръ, математически послѣдовательная, строго научная философія немыслима, потому что задачу философіи составляетъ то, что остальныя науки кладутъ въ основу всѣхъ своихъ объясненій. Она не можетъ основываться на доказательствахъ, переходить отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, потому что для нея все одинаково незнакомо и неизвѣстно. Не можетъ быть такого положенія, вслѣдствіе котораго долженъ былъ бы существовать міръ со всѣми его явленіями, а потому нельзя никакой философіи вывести ex firmis principiis, какъ этого желалъ Спиноза. Истинно философское изслѣдованіе міра то, которое учитъ насъ познавать его внутреннюю сущность и такимъ образомъ выводитъ насъ за предѣлы явленій, — то, которое не спрашиваетъ откуда, куда и почему, а только что? То-есть, которое разсматриваетъ вещи не въ ихъ отношеніяхъ, не сообразно видамъ положенія достаточнаго основанія, а напротивъ, предметомъ сво-

имъ беретъ то, что остается по отвлеченіи отъ такого познанія, то что является во всѣхъ отношеніяхъ, но само не подчиняется имъ—вѣчно самой себѣ равную сущность міра—идеи [1]. Этотъ взглядъ Шопенгауэра на методъ и задачу философіи находится въ тѣсной связи съ его теоріею познаванія, къ которой мы перейдемъ въ слѣдующей главѣ, а теперь посмотримъ, въ чемъ заключается источникъ всякой философіи. Шопенгауэръ находитъ его не въ какихъ либо высшихъ стремленіяхъ, которыя влекутъ человѣка отъ конечнаго къ безконечному, а въ томъ обстоятельствѣ, что онъ убѣждается при посредствѣ разума, какъ безвыходно его положеніе и ему тяжело видѣть свое бытіе ничѣмъ необезпеченнымъ, вполнѣ подверженнымъ случайностямъ, какъ въ отношеніи начала, такъ и конца, и находитъ въ добавокъ, что̀ бытіе это во всякомъ случаѣ составляетъ ничтожный промежутокъ среди безконечнаго времени съ обѣихъ сторонъ, а личность его поразительно мала въ безконечномъ пространствѣ среди безчисленныхъ существъ [2].

Животное родится, проводитъ жизнь и умираетъ, не задумываясь о цѣли своего существованія; еслибы не было смерти и страданія, человѣку вѣроятно тоже не пришло бы въ голову отыскивать эту цѣль, но

---

[1] Welt als Wille, I, 97, 322—323.

[2] Memorabilien, 740.

при настоящемъ положеніи вещей ему поневолѣ приходится оглянуться и задуматься; міръ и бытіе являются для него задачею, загадкою, которую живо сознаютъ даже самые ограниченные люди въ отдѣльныя, болѣе свѣтлыя мгновенія, но которая является въ сознаніи каждаго тѣмъ яснѣе и тѣмъ упорнѣе, чѣмъ оно свѣтлѣе и обдуманнѣе, чѣмъ болѣе содержанія для мыслей оно пріобрѣло чрезъ образованіе, такъ что наконецъ въ людяхъ способныхъ къ философіи оно достигаетъ до Платоновскаго θαυμαζειν, μαλα φιλοσοφικον παθος (mirari valde philosophicus affectus) до того удивленія, которое охватываетъ собою во всемъ объемѣ, постоянно, во всѣ времена и во всѣхъ странахъ задачу, занимающую лучшую часть человѣчества и не дающую ему покоя [1].

Хотя естественныя науки стоятъ теперь несравненно выше, чѣмъ въ прошлыя столѣтія, но какъ бы ни были велики успѣхи физики (въ обширномъ смыслѣ этого слова, какъ понимали его древніе), ими однако не совершается въ метафизикѣ ни малѣйшаго шага впередъ; такъ плоскость, сколько бы мы ее ни расширяли, не выиграетъ въ объемѣ; такіе успѣхи дополняютъ только познаніе явленій, тогда какъ метафизика стремится проникнуть далѣе. Величайшіе успѣхи физики сдѣлаютъ потребность метафизики только ощутительнѣе, такъ какъ исправленное, рас-

[1] Welt als Wille, II, 189.

ширенное и болѣе основательное знаніе природы все болѣе подкапываетъ и наконецъ совершенно опрокинетъ метафизическія предположенія, дотолѣ имѣвшія силу, а съ другой стороны самая задача метафизики явится вѣрнѣе и полнѣе, чище отдѣленная отъ всего физическаго. Болѣе точное знаніе отдѣльныхъ вещей только настоятельнѣе требуетъ объясненія того цѣлаго и общаго, которое становится тѣмъ загадочнѣе, чѣмъ вѣрнѣе, основательнѣе и полнѣе его эмпирическое познаніе.

Впрочемъ философскія задачи въ ихъ чисто абстрактной формѣ доступны лишь весьма немногимъ, а для большинства мѣсто философіи заступаетъ религія, которую Шопенгауэръ называетъ привилегированною метафизикою, а она не только не поддерживаетъ философіи, но напротивъ того, постоянно преслѣдуетъ ее.

Нельзя напередъ предписывать ей, чтобы она была спиритуалистическою, деистическою, оптимистическою и т. п., такъ какъ нельзя предвидѣть, чтобы такія требованія не столкнулись съ ея первою и главною обязанностью быть истинной [1].

Шопенгауэръ, конечно, правъ, требуя для философскаго изслѣдованія полнаго простора, независимости и свободы отъ предвзятыхъ мнѣній; но онъ не правъ, возставая противъ религіи вообще, упрекая

---

[1] Welt als Wille, II, 175—209, Parerga, II, 347—424.

ее въ наложеніи оковъ на человѣчество и т. д.; философія въ ея абстрактной формѣ доступна только весьма немногимъ, а метафизическая потребность, какъ самъ онъ утверждаетъ, присуща всѣмъ людямъ вообще и этой потребности удовлетворяетъ религія. Конечно, это еще не даетъ ей права, съ помощью насилія, требовать безусловнаго себѣ подчиненія; свобода совѣсти—первое и неотъемлемое право каждаго и посягательство на нее составляетъ одну изъ самыхъ темныхъ сторонъ средневѣковаго государства; вмѣшиваясь въ вопросы религіи и философіи оно само нападаетъ на то, что должно было бы охранять.

Не говоря уже о нравственной сторонѣ дѣла, религіозныя преслѣдованія никогда не достигаютъ цѣли: убѣжденія уступаютъ только убѣжденіямъ, физическою силой можно вынудить лишь внѣшнее признаніе и заставить лицемѣрить; падая на лучшихъ людей, на тѣхъ, кто не хочетъ лукавить, преслѣдованія возводятъ ихъ на степень мучениковъ, такъ какъ существенное въ страданіи за вѣру — не истинность этой вѣры, а ея искренность. Но свободу совѣсти въ тѣсномъ смыслѣ этого слова не надо смѣшивать, какъ это обыкновенно дѣлается, со свободою пропаганды; правда, со стороны философа или проповѣдника весьма естественно желаніе распространить то, что онъ считаетъ истиной; но точно также естественно со стороны правительства желаніе оградить народъ отъ

заблужденій, не ради ихъ внутренняго содержанія, но ради ихъ вредныхъ послѣдствій.

Въ сферѣ науки и философіи вопросъ о пользѣ долженъ быть совершенно устраненъ, но другое дѣло въ практической жизни; правительство не можетъ и не должно быть судьею въ религіозныхъ и философскихъ спорахъ, но оно можетъ видѣть вліяніе ученій на общественную жизнь и при этомъ оно, конечно, въ правѣ отдавать преимущество тѣмъ изъ нихъ, которыя оказываютъ, по его мнѣнію, благотворное вліяніе на общество. Само собою разумѣется, что поддержка, оказываемая государствомъ одному ученію, никогда не должна переходить въ преслѣдованіе другихъ.

То же можно сказать и объ офиціальной наукѣ, главными представителями которой служатъ университеты и академіи: нельзя винить правительство за то, что оно назначаетъ или поддерживаетъ такихъ профессоровъ, чтенія которыхъ кажутся ему наиболѣе подходящими къ его собственнымъ цѣлямъ и взглядамъ на благо народа. Еслибы даже дѣйствительно ненавистная Шопенгауэру профессорская философія Фихте-Шеллинга-Гегеля поддерживалась въ Пруссіи только ради ея предполагаемой практической пользы, то и тогда еще не за что было бы обвинять правительство, а только тѣхъ профессоровъ, которые, по мнѣнію Шопенгауэра, готовы были бы за кусокъ хлѣба вывести a priori не только чорта,

но и его бабушку. Но и такія обвиненія являются мало вѣроятными. Можно, правда, допустить, что профессоръ держится извѣстнаго мнѣнія, потому что оно ему выгодно; но съ другой стороны также возможно, и даже болѣе правдоподобно, что правительство выбираетъ его потому, что онъ уже держится этого мнѣнія. Странно предположить, чтобы такіе люди, какъ Фихте или Шеллингъ, еслибы они имѣли въ виду исключительно матеріальную выгоду, не могли найдти для себя другаго, болѣе доходнаго, занятія, чѣмъ профессура, дающая незначительное содержаніе.

ГЛАВА II.

Положеніе достаточнаго основанія Его виды Причинность Движеніе. Пространство и время Теорія зрѣнія.

Единственному источнику всякаго доказательства, положенію достаточнаго основанія Шопенгауэръ посвящаетъ особое сочиненіе (Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde). Онъ справедливо замѣчаетъ, что требовать доказательства этого положенія нельзя, такъ какъ такое доказательство въ свою очередь могло бы основываться только на немъ самомъ. Для общаго выраженія его Шопенгауэръ принимаетъ формулу Вольфа: nihil est sine ratione cur sit potius quam non sit. Корень этого положенія заключается въ томъ, что наше познаніе, какъ внѣшняя и внутренняя чувствительность или способность воспріятія, распадается на двѣ половины: субъектъ и объектъ. Быть объектомъ для субъекта все равно, что быть представленіемъ. Всѣ наши представленія—объекты для субъекта и всѣ объекты для

субъекта—наши представленія. Но оказывается, что всѣ эти представленія находятся между собою въ нѣкоторомъ правильномъ отношеніи, которое касательно формы можетъ быть опредѣлено a priori, такъ что ничто отдѣльное, самостоятельное, единичное и разрозненное не можетъ быть для насъ объектомъ. Эту связь и выражаетъ положеніе достаточнаго основанія, взятое въ его общности. Но оно распадается, однако, на нѣсколько видовъ и множество недоразумѣній и ложныхъ теорій произошло отъ того, что ихъ недостаточно различали. Шопенгауэръ такихъ видовъ насчитываетъ четыре: 1) достаточное основаніе бываніа (Grund des Werdens) или причина въ тѣснѣйшемъ смыслѣ; 2) достаточное основаніе познаванія (Grund des Erkennens); 3) достаточное основаніе бытія (Grund des Seins); 4) достаточное основаніе дѣйствія или мотивъ.

Чувства даютъ только грубую матерію, которую разсудокъ, съ помощью простыхъ формъ пространства, времени и причинности, перерабатываетъ въ объективныя воспріятія правильно организованнаго матеріальнаго міра. Когда я нажимаю рукою на столъ, въ ощущеніи, которое я отъ этого испытываю, совсѣмъ не заключается представленія о крѣпкой связи частей этой массы, нѣтъ даже ничего похожаго, и только когда мой разсудокъ переходитъ отъ ощущенія къ его причинѣ, онъ построяетъ себѣ тѣло,

имѣющее свойства плотности, непроницаемости и жесткости. Ощущеніе всегда есть только нѣчто чисто субъективное и потому не содержитъ въ себѣ ничего похожаго на внѣшній міръ. Если я, взявъ въ руку веревку, стану потомъ протаскивать ее, не разжимая руки, у меня получается впечатлѣніе длиннаго цилиндрическаго, движущагося въ извѣстномъ направленіи тѣла, но я никогда не могъ бы съ помощью одного ощущенія въ моей рукѣ дойдти до представленія о движеніи, т. е. о перемѣнѣ мѣста въ пространствѣ; напротивъ того интеллектъ мой долженъ содержать въ себѣ прежде всякаго опыта пространство и время, а слѣдовательно возможность движенія, и кромѣ того представленіе причинности, чтобы перейдти отъ ощущенія, которое одно намъ дано эмпирически къ причинѣ его, и чтобы потомъ построить отсюда движущееся тѣло указанной формы. Время, пространство, причинность не получаются нами ни черезъ зрѣніе, ни черезъ осязаніе, ни вообще какимъ бы то ни было внѣшнимъ путемъ, но, наоборотъ, извнутри, поэтому они не эмпирическаго, а интеллектуальнаго происхожденія; отсюда слѣдуетъ, что интуиція матеріальнаго міра въ сущности есть интеллектуальный процессъ, дѣло разсудка, для примѣненія котораго, въ отдѣльныхъ случаяхъ, ощущенія даютъ только поводъ и данныя. Этой теоріи, выраженной здѣсь Шопенгауэромъ съ большою ясностью

и опредѣленностью, держится большинство нѣмецкихъ физіологовъ [1].

До сихъ поръ взглядъ Шопенгауэра повидимому ясенъ: наши ощущенія даютъ матеріалъ, который перерабатывается интеллектомъ и при посредствѣ его апріорныхъ формъ является намъ какъ объективный міръ; еще одинъ шагъ признаніе матеріи причиною нашихъ ощущеній и мы необходимо логически приходимъ къ трансцендентальному реализму; какъ близокъ былъ самъ Шопенгауэръ къ подобному заключенію, видно изъ того, что онъ постоянно указываетъ

---

[1] Карлъ Герингъ отрицаетъ апріорное происхожденіе закона причинности и полемизируетъ противъ Шопенгауэра и Гельмгольца, но нельзя сказать, чтобъ удачно (System der kritischen Philosophie, 2 Th. 213—248). Онъ ссылается, напримѣръ, на то, что слѣпорожденные послѣ операціи сейчасъ же различаютъ предметы и отнюдь не принимаютъ ихъ за одни «ощущенія» внутри своего тѣла. Но если не ошибаюсь, это прямо доказываетъ то, что старается опровергнуть Гёрингъ. Не ясно ли, что еслибы идеи пространства и причинности не существовали въ немъ a priori, то слѣпорожденному нужно было бы нѣкоторое время, чтобы убѣдиться посредствомъ опыта, что предметы существуютъ внѣ его, независимо отъ его зрительныхъ ощущеній. Впрочемъ, сходство между взглядами Шопенгауэра и Гельмгольца далеко не такъ поразительно, какъ утверждаютъ Цёльмеръ, Чермакъ и Фрауэнштедтъ; оно касается только такихъ положеній, которыя признаются почти всѣми философскими системами и сводится главнымъ образомъ къ тому, что идеи пространства и времени, а слѣдовательно и все находящееся въ нихъ, не можетъ быть намъ дано извнѣ, что ощущеніе само по себѣ есть только состояніе нашего сознанья, и для того, чтобы перейти отъ нихъ

на матерію, какъ на „дѣйствительное“ и на „дѣйствующее“. Но онъ находился еще слишкомъ подъ вліяніемъ Канта, чтобы могъ стать на реалистическую точку зрѣнія. На одной страницѣ онъ утверждаетъ, что матерія „вся насквозь есть причинность“ (durch und durch lautere Causalität); на слѣдующей говоритъ, что субстанція тождественна съ матеріей; а потомъ оказывается, что матерія есть видимость воли [1]. Выходитъ, что причинность, матерія, субстанція и явленіе одно и то же; но эта путаница понятій еще увеличивается, когда Шопенгауэръ пробуетъ опредѣлить причину.

къ тому, что ихъ вызываетъ и находится внѣ насъ, необходимо еще дѣйствіе нашего интеллекта иными словами законъ причинности.

Nos notions et nos représentations sont des effets que les objets que nous voyons ou que nous nous figurons, exercent sur nôtre système nerveux et sur notre conscience. Tout effet depend nécéssairement aussi bien de la nature de l'objet agissant que de celle de l'objet sur lequel il agit. Demander à une représentation de reproduire exactement la nature de l'objet, lui demander par conséquent, d'être vraie d'une manière absolue c'est vouloir un effet qui soit complètement indépendant de la nature de l'objet sur lequel il serait exercé, à qui est une contradiction manifeste. Aussi toutes les représentations que nous faisons, toutes celles qui puisse avoir un être intelligent quelqu'il soit, sont des images dont la nature dépend essentiellement de celle de l'intelligence qui se les figure et qui sont influencées par les particularités de cette intelligence. (Optique physiologique trad. par Javal, p 579).

[1] W. a. W., I, 10—13, II, 346—361, Vierfache Wurz., 82—83.

Когда наступаетъ новое состояніе одного или нѣсколькихъ реальныхъ предметовъ, этому должно было предшествовать другое, за которымъ новое слѣдуетъ правильно, т. е. каждый разъ, какъ первое наступаетъ; такое слѣдованіе называется слѣдствіемъ (Erfolgen), первое состояніе — причиною, а второе — дѣйствіемъ. Каждое измѣненіе можетъ наступать только вслѣдствіе того, что другое правильно опредѣленное ему предшествуетъ; этимъ послѣднимъ оно необходимо вызывается и необходимость эта есть причинная связь [1]. Но такое опредѣленіе содержитъ въ себѣ явный логическій кругъ. Шопенгауэръ самъ не разъ повторяетъ, что всякая необходимость потому только и есть необходимость, что она основывается на одномъ изъ видовъ положенія достаточнаго основанія: „Необходимость не имѣетъ никакого истиннаго и яснаго смысла, кромѣ неизбѣжности слѣдствія, когда дано основаніе [2]. Такимъ образомъ выходитъ, что измѣненіе А необходимо предшествуетъ В, потому что оно есть его причина и въ свою очередь оно есть причина В только потому, что необходимо ему предшествуетъ.

Но кромѣ того, что такое опредѣленіе ничего не объясняетъ, оно совсѣмъ не соотвѣтствуетъ общепринятому понятію причинности: свѣтъ молніи, напри-

---

[1] Vierfache Wurzel, 34, 36.

[2] Ibid, 153.

мѣръ, всегда предшествуетъ грому, но никто не станетъ утверждать, однако, что молнія есть причина грома; напротивъ того, необходимое слѣдованіе звука за свѣтомъ мы стараемся объяснить общностью производящей ихъ причины. Наконецъ, примѣръ, приводимый Шопенгауэромъ въ доказательство апріорнаго происхожденія закона причинности, можетъ быть обращенъ противъ него же: „Даже слѣдованіе дня и ночи, безъ сомнѣнія, познается нами объективно, но день и ночь, конечно, не понимаются въ смыслѣ причины и слѣдствія другъ друга и хотя относительно ихъ общей причины міръ находился въ заблужденіи до Коперника, это нисколько не мѣшало вѣрному познанію ихъ слѣдованія; этимъ, сказать мимоходомъ, опровергается также гипотеза Юма, такъ какъ самое древнее и безъисключительное слѣдованіе дня и ночи, силою привычки, не ввело, однако, никого въ заблужденіе и не заставило считать ихъ за причину и слѣдствіе другъ друга“ [1]. Но этимъ же опровергается и собственное опредѣленіе Шопенгауэра. Положимъ, что необходимость бытія солнечной системы въ настоящемъ ея видѣ для насъ ясна a priori, тогда будетъ a priori ясно и необходимое слѣдованіе дня и ночи, — но неужели же отсюда будетъ слѣдовать, что день станетъ причиною ночи, а ночь причиною дня? Каждое измѣненіе имѣетъ причину, но отсюда

[1] Vierfache Wurzel, 88.

не слѣдуетъ, чтобы причина была тоже измѣненіемъ и потому должна была бы въ свою очередь имѣть новую причину, и такъ до безконечности. Аристотель доказывалъ уже невозможность такого безконечнаго ряда причинъ, но Шопенгауеръ, не смотря на это, утверждаетъ такую безконечную цѣпь, какъ нѣчто само собою разумѣющееся и вполнѣ очевидное.

Шопенгауэръ ничего не дѣлаетъ, чтобы доказать положеніе, что причиною представленія должно быть опять представленіе и не можетъ быть что нибудь совершенно иное; объ этой задачѣ Шопенгауэръ совсѣмъ не упоминаетъ и въ силу своихъ субъективистическихъ предубѣжденій, онъ считаетъ рѣшеніе вопроса само собою разумѣющимся въ смыслѣ имманентности, „тогда какъ его собственное доказательство апріорнаго происхожденія причинности доказываетъ противное“, говоритъ Гартманъ [1]. Шопенгауэръ ссылается на то, что доказывать такихъ положеній нельзя; но по той же причинѣ нельзя и опровергать ихъ. Достаточно будетъ доказать, что то, что онъ называетъ здѣсь причиной, совсѣмъ не соотвѣтствуетъ общепринятому понятію о ней. Едва ли кто нибудь выразитъ законъ причинности словами: „всякая причина имѣетъ причину“, а между тѣмъ, по теоріи Шопенгауэра, положеніе это совершенно равнозна-

[1] Kritische Grundlegung des Transcendentalen Realismus. Berlin, 1876. 96.

чуще съ положеніемъ: „всякое измѣненіе имѣетъ причину“. Вообще не легко дать опредѣленіе такимъ основнымъ понятіямъ, какъ причина, субстанція, время, и проч. и можетъ быть лучше всего ограничиться указаніемъ, что причина есть достаточное основаніе бывания (Grund des Werdens). Но если ужъ Шопенгауэръ хотѣлъ опредѣлить внутренній, существенный смыслъ причинности, ему оставалось только говорить о трансцендентной причинѣ (какъ онъ и дѣлаетъ это въ своемъ сочиненіи о свободѣ воли) въ смыслѣ Канта и Шеллинга. Даже въ общемъ употребленіи, какъ это видно изъ самаго слова: „причина — Ursache“, съ причиной связано понятіе начала, и въ разговорномъ языкѣ этимъ именемъ не называютъ измѣненіе, необходимо предшествующее одному и слѣдующее за другимъ, а только такое, далѣе котораго не существуетъ или, по крайней мѣрѣ, неизвѣстна роковая связь явленій. Говорятъ, напримѣръ, что такой-то убилъ такого-то, то-есть, причину смерти его ищутъ не во взрывѣ пороха, полетѣ пули и т. д.,—все это было уже рядомъ необходимо слѣдующихъ одно за другимъ явленій и необходимость эта ясна каждому. Только въ томъ случаѣ, когда мы не приходимъ къ свободному акту, какъ началу цѣлой цѣпи явленій, только тогда мы называемъ, и то не въ точномъ смыслѣ, одно изъ нихъ причиною другаго, но и тутъ мы стараемся цѣпь явленій продлить какъ можно дальше, чтобы,

по крайней мѣрѣ, сократить число такихъ явленій-причинъ; но и на этомъ разумъ не останавливается и требуетъ послѣдней причины, которая ему необходимо является, какъ свободный актъ. На этомъ основано космологическое доказательство. Шопенгауэръ думаетъ, что, давъ произвольное опредѣленіе причины, онъ уничтожилъ этимъ самое доказательство; мнѣ же кажется наоборотъ, что одно существованіе этого доказательства прямо свидѣтельствуетъ о томъ, что Шопенгауэръ понялъ слово „причинность“ не такъ, какъ понимали его всѣ прежніе философы, по крайней мѣрѣ до Канта, или, что тоже, понялъ его не вѣрно, такъ какъ никто не имѣетъ права мѣнять значеніе словъ, имѣющихъ уже вѣками опредѣленный смыслъ.

Законъ причинности, конечно, еще ни мало не свидѣтельствуетъ о твореніи ex nihilo,—онъ касается только измѣненій, и нельзя спрашивать: отчего что нибудь есть или отчего тѣло, находящееся въ покоѣ и имѣющее нѣкоторые атрибуты, остается въ покоѣ и сохраняетъ эти атрибуты? На подобный вопросъ отвѣтъ можетъ быть только одинъ: потому что нѣтъ причины измѣниться этому состоянію и этимъ атрибутамъ. Самъ Шопенгауэръ, говоря объ апріорности закона причинности, справедливо замѣчаетъ по этому поводу, что „мы можемъ себѣ представить, что законъ тяготѣнія когда нибудь перестанетъ дѣйствовать, но не можемъ себѣ представить, чтобъ это слу-

чилось безъ причины“ [1]. Какъ тѣло, находящееся въ покоѣ, должно вѣчно оставаться въ покоѣ, если не будетъ причины движенія, такъ и движущееся должно вѣчно продолжать двигаться съ тою же скоростью и по тому же направленію, если только не будетъ причины, которая заставила бы его измѣнить эту скорость и это направленіе. Но самое движеніе есть уже измѣненіе мѣста въ пространствѣ и потому, хотя нельзя спрашивать, отчего продолжаетъ двигаться тѣло, находящееся уже въ движеніи, остается однако возможность вопроса, отчего тѣло движется вообще (такъ какъ движеніе есть уже измѣненіе); но если, какъ мы видѣли, вопросъ этотъ не можетъ касаться продолженія движенія, то онъ очевидно касается его начала и потому движеніе предполагаетъ покой. Утвержденіе Шопенгауэра, что нельзя искать причины движенія, потому что тѣла безразличны къ покою и къ движенію, происходитъ отъ того, что онъ приписываетъ, вслѣдъ за Кантомъ, покою одинаковое съ движеніемъ положительное значеніе. Между тѣмъ, понятіе о покоѣ вполнѣ исчерпывается отрицаніемъ движенія, такъ что покой и неподвижность — синонимы. Правда, что, отрицая покой, я утверждаю движеніе, но не дѣйствительное, не то или другое реальное движеніе, а только движеніе in abstracto, только понятіе о немъ. Поэтому, если мнѣ

[1] Vierfache Wurzel, 89.

говорятъ, что тѣло перестало находиться въ покоѣ, я не имѣю еще ни малѣйшаго понятія о дѣйствительномъ его движеніи, пока не знаю, съ какою скоростью и по какому направленію оно движется. Напротивъ того, если я знаю, что тѣло, имѣющее опредѣленное движеніе, перестало двигаться, то знаю, что оно находится въ покоѣ, причемъ вопросъ — въ какомъ покоѣ — не имѣетъ уже значенія? У самого Шопенгауэра нельзя найдти отвѣта на эти возраженія; онъ, повидимому, въ отношеніи движенія, такъ же какъ и въ отношеніи пространства и времени, считаетъ вопросъ уже окончательно рѣшеннымъ ученіемъ Канта [1].

Кантъ различаетъ два пространства: одно матеріальное или относительное, которое само можетъ двигаться, другое чистое или абсолютное, въ которомъ должно въ концѣ концовъ мыслиться всякое движеніе и которое само должно быть неподвижно. Всякое движеніе, какъ предметъ нашего опыта, относительно, а также и то пространство, въ которомъ оно происходитъ и которое само можетъ двигаться по отношенію къ другому и такъ до безконечности. Абсолютное пространство не есть нѣчто самостоятельное и означаетъ только относительное, которое

---

[1] a) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Phoronomie. b) Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe. Edit. Hartenstein, 1867, IV, 368—386. II, 16—25.

мы всегда можемъ мысленно продлить до безконечности, такъ что всякое эмпирически данное пространство могло бы въ немъ двигаться (не трудно узнать здѣсь положеніе, послужившее основаніемъ трансцендентальной эстетики, сводящей формы явленій къ формамъ нашей интуиціи).

Какъ ни просто можетъ показаться на первый взглядъ такое объясненіе, оно, однако, далеко неубѣдительно. Во-первыхъ, замѣчу, что движеніе въ пространствѣ и движеніе пространства — вещи весьма различныя и подъ послѣднимъ трудно разумѣть что либо, кромѣ движенія вещей протяженныхъ. Но положимъ, что дѣйствительно эмпирически данное пространство S движется въ другомъ S'; спрашивается— что же остается тогда въ пространствѣ S' на томъ мѣстѣ, которое прежде занимало S? То же пространство? Но тогда чѣмъ же отличается оно отъ того, которое было тамъ прежде, а теперь передвинулось? Не ясно ли, что передвинулось не самое пространство, а только нѣчто, занимавшее въ немъ опредѣленное мѣсто (по собственному опредѣленію Канта, могущее двигаться — матерія). Кантъ увѣряетъ, что совершенно все равно — предположить ли, что тѣло движется въ пространствѣ съ извѣстною скоростью по нѣкоторому направленію, или же допустить, что пространство движется съ тою же скоростью ему навстрѣчу. Положимъ такъ: пусть тѣло A движется въ пространствѣ S со скоростью V, по нѣкоторому

направленію; допустимъ, что движется не тѣло, а пространство S и положимъ, что въ томъ же пространствѣ движется другое тѣло B въ обратномъ направленіи; тогда на томъ же основаніи намъ придется предположить, что пространство S движется въ направленіи противоположномъ B, то-есть, по тому же направленію, какъ тѣло A, что противно первому предположенію. Впрочемъ, Кантъ не задумывается допустить, что одно и то же тѣло можетъ разомъ двигаться по двумъ направленіямъ и болѣе. Онъ объясняетъ это такъ, что тѣло движется съ нѣкоторою скоростью и по извѣстному направленію въ эмпирически данномъ пространствѣ, а само это пространство тоже движется въ другомъ направленіи и съ иною скоростью, которую и сообщаетъ движущемуся въ немъ тѣлу. Но къ приведенному примѣру такое объясненіе примѣнить трудно, такъ какъ оба тѣла движутся въ одномъ и томъ же эмпирически данномъ пространствѣ и при этомъ въ сущности все равно— движется ли оно еще само или нѣтъ. Того затрудненія, что тѣло, которое мы считаемъ въ покоѣ, можетъ потомъ оказаться движущимся, Кантъ нисколько не избѣгаетъ, такъ какъ и въ его объясненіи всегда предполагается еще новое пространство, въ которомъ должно двигаться первое и т. д. ad infinitum.

Посмотримъ теперь на другой аргументъ Канта, который онъ основываетъ на своей динамикѣ: движенію тѣлъ, говоритъ онъ, можетъ противодѣйство-

вать только движеніе въ обратномъ направленіи, а не покой, и потому при столкновеніи движущагося тѣла А съ тѣломъ В, находящимся въ покоѣ, не было бы причины, чтобы движеніе тѣла А прекратилось или уменьшилось, если бы тѣло В находилось въ покоѣ; отсюда Кантъ выводитъ заключеніе, что покой тѣла В только кажущійся и что само оно движется въ отношеніи къ тѣлу А. Но такъ какъ каждое тѣло, находящееся въ покоѣ въ нѣкоторомъ эмпирически данномъ пространствѣ, оказываетъ одинаковое сопротивленіе всѣмъ другимъ, по какому бы направленію они ни двигались, то необходимо предположить, что каждое тѣло движется разомъ по всѣмъ возможнымъ направленіямъ съ одинаковою скоростью. Но тогда уже не видно, чѣмъ разнится такое движеніе отъ покоя, такъ какъ пространство, которое оно пробѣгаетъ въ одномъ направленіи, оно въ то же время и съ такою же скоростью должно пробѣжать въ прямо противоположномъ и потому не должно двигаться съ мѣста.

Какъ натянуты всѣ эти объясненія Канта, видно уже изъ того, что самъ онъ считаетъ невозможнымъ допустить движеніе пространства въ случаѣ вращенія тѣлъ и называетъ его иллюзіей.

То, что мы не можемъ указать ни на одно тѣло, находящееся въ пространствѣ, которое было бы въ покоѣ, нисколько не доказываетъ еще, чтобы двигалось само пространство. Правда, что для опредѣле-

нія движенія нужны, по крайней мѣрѣ, два предмета, но допустивъ, что оба они движутся, если одинъ изъ нихъ исчезнетъ, неужели другой остановится? Не ясно ли, что прекращается не движеніе, а только возможность судить о немъ. Паскаль сравниваетъ пространство со сферою, центръ которой вездѣ, а периферія нигдѣ. Эмпирически данное пространство является намъ тоже какъ сфера, но только такая, центръ которой находится тамъ же, гдѣ и наблюдатель; понятно, что судить о реальномъ движеніи онъ можетъ только внутри этой сферы.

Фороно́мія Канта находится въ тѣсной связи съ трансцендентальной эстетикой — съ этимъ самымъ драгоцѣннымъ брилліантомъ его короны, по выраженію Шопенгауэра. Я, конечно, не стану входить здѣсь въ подробный разборъ и оцѣнку трансцендентальнаго идеализма, аргументы котораго, по мнѣнію Шопенгауэра, обладаютъ неотразимою силой; онъ думаетъ, вслѣдъ за Кантомъ, что апріорное происхожденіе времени и пространства достаточно ясно уже изъ невозможности абстрагировать отъ нихъ, и что эта невозможность свидѣтельствуетъ въ то же время объ ихъ исключительно субъективномъ значеніи, о томъ, что они могутъ быть только формами нашего разсудка; но изъ того, что пространство и время апріорнаго или даже субъективнаго происхожденія, не слѣдуетъ еще, чтобы они не могли быть примѣнимы и къ объективному міру, такъ какъ ни-

чѣмъ не доказано, чтобы формамъ нашего мышленія не могли соотвѣтствовать формы вещей о себѣ; на такую возможность указываетъ, какъ извѣстно, Тренделенбургъ; но Шопенгауэръ, не считая нужнымъ доказывать результаты трансцендентальной эстетики причисляетъ ихъ къ самымъ блестящимъ и несомнѣннымъ результатамъ философскаго изслѣдованія. Впрочемъ, далеко не всѣ положенія „критики чистаго разума“ онъ считаетъ одинаково несомнѣнными; напротивъ того, во многихъ отношеніяхъ онъ является однимъ изъ самыхъ энергическихъ ея противниковъ. Ошибочное выведеніе вещи о себѣ Шопенгауэръ называетъ „Ахилесовой пятой“ Кантовской философіи; онъ показываетъ несостоятельность Кантовскаго аргумента, по которому матерія феноменальнаго міра должна быть приписана вещи о себѣ, такъ какъ она никоимъ образомъ не можетъ быть выведена изъ формъ явленій, а напротивъ того, остается по отвлеченіи отъ нихъ, какъ элементъ вторичный, совершенно иной, но при томъ нисколько не зависящій отъ произвола познающаго субъекта, а потому входящій извнѣ. Напротивъ того, говоритъ Шопенгауэръ, если мы прослѣдимъ до ея источника матерію эмпирическаго познанія, мы найдемъ ее ни въ чемъ иномъ, какъ въ нашихъ ощущеніяхъ, потому что измѣненіе, наступающее на ретинѣ глаза, или въ слуховыхъ нервахъ, или въ концахъ пальцевъ, вызываетъ интуитивное представленіе, то-есть, застав-

ляетъ дѣйствовать весь аппаратъ формъ нашего познанія, уже готовыхъ a priori, и результатомъ этого дѣйствія является воспріятіе внѣшняго объекта. Къ этому ощущаемому измѣненію въ органѣ чувствъ прежде всего примѣняется a priori законъ причинности, посредствомъ необходимой и неизбѣжной функціи разсудка [1].

Шопенгауэръ подробно разбираетъ критику чистаго разума въ приложеніи къ первому тому Welt als Wille и въ статьѣ Parerga, Fragmente zur Geschichte der Philosophie § 13 [2].

Въ связи съ идеею причинности находится, по его мнѣнію, и видѣніе; оно не есть ощущеніе — ощущеніе становится видѣніемъ только тогда, когда

---

[1] См. Briefe uber die Schopenhauer'sche Philosophie von Dr. Julius Frauenstädt, S. 146 (Leipzig. 1854).

[2] На возраженія Шопенгауэра противъ Канта подробно отвѣчаетъ Кознъ (Kant's Theorie der Erfahrung, стр. 165—182). Я не могу входить въ разборъ этихъ возраженій, тѣмъ болѣе, что настоящую мысль Канта опредѣлить повидимому не легко, какъ это доказываетъ споръ между Тренделенбургомъ и Куно-Фишеромъ, вызвавшій цѣлую полемику, неумолкающую до сихъ поръ. Но когда А. Ланге, Кознъ и друг. обвиняютъ не только Тренделенбурга или Гартмана, но даже Шопенгауэра въ непониманіи и незнаніи Канта, это доказываетъ или то, что понять его невозможно (по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, какъ этого требуютъ нео-кантіянцы) или же, что для такого пониманія и примиренія всѣхъ противорѣчій, надо прибѣгать по ихъ примѣру къ толкованіямъ, имѣющимъ болѣе общаго съ «богословіемъ и филологіей, чѣмъ съ философіей», какъ говоритъ Гартманъ.

разсудокъ объективируетъ его; но какимъ образомъ происходитъ эта объективація? Что общаго между моимъ ощущеніемъ и предметомъ, который я считаю его причиною? „Что за жалкая вещь ощущеніе! Само по себѣ въ самыхъ благородныхъ органахъ чувствъ оно ничто иное, какъ мѣстно-специфическое, мѣняющееся въ границахъ собственной сферы, но постоянно субъективное чувство, которое, какъ таковое, не можетъ содержать въ себѣ ничего объективнаго, слѣдовательно, ничего похожаго на видѣніе. Только тогда, когда разсудокъ, составляющій функцію не отдѣльныхъ, нѣжныхъ конечностей нервовъ, а столь искусно и загадочно построеннаго мозга, вѣсящаго три, а въ исключительныхъ случаяхъ пять фунтовъ, начинаетъ дѣйствовать и примѣнять свою единственную форму — законъ причинности, тогда только совершается громадное превращеніе, и изъ субъективнаго ощущенія происходитъ объективное видѣніе“ [1]. Трудно понять, какимъ образомъ даже пяти-фунтовый мозгъ можетъ превратить субъективное ощущеніе въ объективный міръ: разница здѣсь не количественная, а качественная.

Фрауэнштедтъ, ссылаясь на Чермака, указываетъ на сходство взглядовъ Шопенгауэра съ теоріями Юнга и Гельмгольца. Не входя въ подробности этого спора, замѣчу только, что Шопенгауэръ всюду связываетъ

[1] Vierfache Wurzel, 52.

свою теорію съ теоріей красокъ Гете и существенное различіе между Шопенгауэромъ и Гёте состоитъ только въ томъ, что первый обращаетъ вниманіе преимущественно на субъективный, физіологическій характеръ явленій, а второй — на ихъ объективную причину.

Шопенгауэръ особенно настаиваетъ на томъ, что бѣлый цвѣтъ составленъ изъ двухъ, а не изъ семи цвѣтовъ [1], но онъ забываетъ при этомъ различіе между свѣтовымъ ощущеніемъ и свѣтомъ, какъ его физическою причиной. Между тѣмъ „разнородный свѣтъ“, говоритъ Гельмгольцъ, „въ которомъ волны имѣютъ различную длину и различное значеніе, производитъ на нашъ глазъ различныя впечатлѣнія, именно разныхъ цвѣтовъ, но число могущихъ быть ощущаемыми различій въ краскахъ гораздо менѣе числа разнородныхъ смѣшеній свѣтовыхъ лучей, которые нашъ глазъ можетъ получать отъ внѣшняго міра. Сѣтчатая оболочка не отличаетъ бѣлаго, составленнаго изъ экарлатно-краснаго и зелено-синяго отъ того, которое составлено изъ зелено-желтаго и фіолетоваго или изъ желтаго и ультра-марино-голубаго цвѣтовъ или краснаго, зеленаго и фіолетоваго или того, который составленъ изъ всѣхъ цвѣтовъ спектра. Всѣ эти смѣси являются одинаково бѣлыми, но въ отношеніи физическомъ онѣ совершенно раз-

[1] Ueber das Sehen und die Farben, 39, 40.

личны, такъ что нельзя даже указать ни малѣйшаго сходства между помянутыми различными смѣшеніями свѣта, исключая ихъ неразличимости для глаза“ [1]. „Теорія красокъ Гёте“, говоритъ Вундтъ „нашла сочувствіе преимущественно у тѣхъ, кого занимаетъ не столько внутренняя связь явленій природы, сколько непосредственное впечатлѣніе, какъ, напримѣръ, у художниковъ или у тѣхъ, кто относится къ предметамъ внѣшней интуиціи какъ къ непосредственнымъ задачамъ мышленія, какъ это большею частью бываетъ у философовъ“. И дѣйствительно, въ этомъ отношеніи Шопенгауэръ сходится даже со своимъ заклятымъ врагомъ Гегелемъ, который также смѣется надъ составленіемъ бѣлаго изъ семи цвѣтовъ и считаетъ теорію Ньютона варварскою, плоскою, недобросовѣстною и проч. [2].

---

[1] Populare wissenschaftliche Vorträge (Braunschweig. 1871), II, S. 39—40.

[2] Encyklopadie der philosophischen Wissenschaften, § 120, Hegel's Werke 2-te Aufl., 298—336.

ГЛАВА III.

Интуиція и абстракція. Достаточное основаніе бытія и достаточное основаніе познанія Логика и математика.

Въ предшествующей главѣ мы видѣли, какъ понимаетъ Шопенгауэръ законъ причинности въ тѣснѣйшемъ смыслѣ (достаточнаго основанія бывания); что же касается достаточнаго основанія познаванія, то оно управляетъ законами мышленія при отвлеченныхъ представленіяхъ, то-есть, понятіяхъ; на этомъ положеніи и на такихъ понятіяхъ основывается бо́льшая часть философскихъ системъ; но, говоритъ Шопенгауэръ, чего могутъ достигнуть философскія системы, вытканныя изъ такихъ понятій, имѣющія своимъ содержаніемъ только такія легкія оболочки мыслей? Онѣ должны выйдти безконечно пусты, бѣдны и потому смертельно скучны. То, что въ настоящее время называется діалектикою, состоитъ только въ метаніи во всѣ стороны самыми абстрактными терминами, употребляемыми какъ въ алгебраическихъ

уравненіяхъ, но не могущими дать серьезныхъ результатовъ, такъ какъ здѣсь замѣщаемое словомъ понятіе не есть твердо и точно опредѣленная величина какъ тѣ, что въ алгебрѣ обозначаются буквами, а нѣчто колеблющееся, разнозначущее, способное расширяться и съуживаться [1].

Эта эластичность философскихъ терминовъ составляетъ, конечно, одну изъ главныхъ причинъ нескончаемыхъ споровъ, которые ставятъ въ упрекъ философіи. Когда въ геометріи говорится о кругѣ, квадратѣ, элипсисѣ, каждый подъ этими словами разумѣетъ одно и то же, и потому съ помощью логическихъ законовъ мышленія не трудно дѣлать изъ нихъ такіе же безспорные выводы; но когда рѣчь идетъ о бытіи, о причинѣ, цѣли, объ абсолютномъ, тогда часто оказывается послѣ длиннаго спора, что спорили только о словахъ, одно и то же называли различными именами, или, наоборотъ, подъ тѣмъ же названіемъ разумѣли разныя вещи. Такая неопредѣленность зависитъ отчасти отъ того, что большинство философскихъ терминовъ не составляетъ, какъ въ математикѣ, ея исключительной собственности; они не созданы ad hoc, а взяты изъ разговорной рѣчи, въ которой часто имѣютъ совсѣмъ иное значеніе; этому можно было бы помочь, принявъ, какъ совѣтуетъ Шопенгауэръ, въ философіи и въ остальныхъ

[1] Welt als Wille, 79

наукахъ исключительно греко-латинскую терминологію, которая такимъ образомъ освободила бы ихъ отъ неудобной ассоціаціи идей. Но есть и другая, болѣе глубокая и труднѣе устранимая причина неопредѣленности философскихъ терминовъ: причина эта лежитъ въ происхожденіи рѣчи; каждое слово есть абстракція; пока то, отъ чего она сдѣлана, близко, пока на него можно указать, не трудно провѣрить то ли же самое люди разумѣютъ подъ однимъ словомъ, — стоитъ только сличить тѣ видимые предметы, къ которымъ они его примѣняютъ. Но чѣмъ понятія абстрактнѣе, тѣмъ труднѣе становится такое сличеніе съ наглядною дѣйствительностью; Шопенгауэръ сравниваетъ его съ размѣномъ ассигнацій на звонкую монету.

Какъ бы ни было ясно чувство или понятіе въ моемъ внутреннемъ сознаніи, я не могу его выразить и передать другому, если во внѣшнемъ мірѣ нѣтъ ничего ему соотвѣтствующаго,—если это внутреннее состояніе не зависитъ отъ чего нибудь внѣшняго; лишь чрезъ посредство матеріальнаго міра я могу дѣйствовать на другихъ, а они на меня. Но если такъ, то нельзя дѣлать интуицію (я разумѣю интуицію внѣшняго міра) и абстракцію единственными источниками познанія. Остается еще возможность непосредственнаго внутренняго сознанія. То, что познанное этимъ путемъ не можетъ быть передано посредствомъ рѣчи, зависитъ отъ самаго свой-

ства такого познанія и никакъ не даетъ еще права отрицать его возможности, какъ это дѣлаетъ Шопенгауэръ; самъ онъ, какъ мы увидимъ далѣе, допускаетъ одно исключеніе въ этомъ отношеніи. Невозможность точной передачи такого познанія тѣмъ менѣе можетъ служить основаніемъ для его отрицанія, что даже интуиція внѣшняго міра, этотъ единственный источникъ всякаго познанія, не можетъ быть передана или выражена въ своей сущности, и Шопенгауэръ вынужденъ признать, что хотя въ концѣ концовъ всякая мудрость и всякая истина покоятся на интуиціи, но, къ сожалѣнію, эту послѣднюю нельзя ни удержать, ни передать, хотя, по крайней мѣрѣ, объективныя условія къ тому могутъ быть выдѣлены и выяснены въ пластическихъ искусствахъ и въ гораздо меньшей мѣрѣ въ поэзіи, — безусловно сообщимо только худшее познаніе, абстрактное, вторичное, одна тѣнь настоящаго познанія. Интуиція не только источникъ всякаго познанія, но сама она есть познаніе κατεξοχὴν — единственное, безусловно вѣрное, настоящее, заслуживающее своего имени познанія, ибо она одна сообщаетъ настоящее пониманіе (Einsicht), она одна дѣйствительно ассимилируется человѣкомъ, переходитъ въ его сущность и можетъ съ полнымъ основаніемъ считаться принадлежащею ему. Мудрость, истинное пониманіе жизни, вѣрный взглядъ и мѣткое сужденіе вытекаютъ изъ того способа, посредствомъ котораго человѣкъ схватываетъ

видимый міръ, а не изъ одного знанія, то-есть, не изъ абстрактныхъ понятій [1]. Шопенгауэръ старается доказать, что всякое великое открытіе основано исключительно на интуиціи; высшее развитіе интуитивныхъ способностей составляетъ геній, тогда какъ логическое абстрактное познаніе только неотъемлемая принадлежность разумнаго существа вообще. Значительная интуитивная способность составляетъ исключеніе, но каждый можетъ дѣлать вѣрные выводы и строить силлогизмы [2].

Каждый человѣкъ со здравымъ смысломъ съумѣетъ понять логическое доказательство, но это не значитъ, чтобы самъ онъ могъ найдти его; двѣ посылки, говоритъ самъ Шопенгауэръ, могутъ очень долго лежать въ одной головѣ, пока онѣ не столкнутся и изъ нихъ внезапно, какъ бы по вдохновенію, не явится заключеніе. Умѣнію находить medius terminus нельзя выучить, нельзя дать для этого общихъ правилъ; одинъ находитъ его быстро, другой не найдетъ, сколько бы ни старался, — на этомъ основана разница въ діалектическихъ способностяхъ. Чтобы понять геометрическую теорему, достаточно здраваго смысла, но для того, чтобы найдти ее, нужно что-то совсѣмъ иное и Гартманъ справедливо замѣчаетъ, что даже для рѣшенія любой геометрической задачи необходимо уже нѣчто мисти-

---

[1] Welt als Wille, II, 83.

[2] Welt als Wille, II, 67—79.

ческое, нѣчто похожее на вдохновеніе; эта способность, находящаяся въ каждомъ, но распредѣленная далеко не равномѣрно, и составляетъ геній, когда она достигаетъ высшихъ своихъ предѣловъ; Шопенгауэръ напрасно старается въ этомъ отношеніи рѣзко разграничить интуитивное и абстрактное познаніе; точно также могутъ быть геніальные математики, какъ и геніальные поэты и музыканты; отличительная черта генія только нѣкоторая пассивность; — картины, звуки, понятія являются ему сами собою, какъ будто кѣмъ-то подсказанные, и здѣсь важенъ только способъ познанія, а не его предметъ.

Тогда какъ интуиція есть настоящій источникъ всякаго познанія, продолжаетъ Шопенгауэръ, абстракція составляетъ только ея отраженіе; слово рефлексія удачно выражаетъ этотъ способъ познанія, который есть только отблескъ интуитивнаго—только представленіе о представленіяхъ, поэтому, тогда какъ въ интуитивномъ познаніи можетъ произойти только минутный обманъ, заблужденіе въ области абстрактнаго знанія царствуетъ цѣлыя тысячелѣтія. Разумъ, который гораздо легче разсудка подверженъ заблужденіямъ, составляетъ, однако, по словамъ Шопенгауэра, единственную черту, отличающую человѣка отъ животныхъ; онъ дѣлаетъ его властелиномъ міра, онъ даетъ ему возможность дѣйствовать не сообразно внушенію минуты, но послѣдовательно, по заранѣе обдуманному плану.

Логика какъ наука имѣетъ только интересъ изслѣдованія законовъ мышленія, и почти никакого примѣненія къ практикѣ; она есть лишь абстрактное знаніе того, что каждый знаетъ in concreto; примѣнять ее къ практикѣ значило бы то, что въ отдѣльныхъ случаяхъ извѣстно намъ съ непосредственною и величайшею достовѣрностью, захотѣть съ крайними затрудненіями выводить изъ общихъ правилъ; это было бы то же самое, что примѣнять механику къ собственнымъ движеніямъ или физіологію къ собственному пищеваренію.

Историческое происхожденіе логики Шопенгауэръ объясняетъ тѣмъ, что при пристрастіи древнихъ философовъ и софистовъ къ спорамъ страшная путаница въ нихъ должна была рано навести ихъ на мысль о необходимости нѣкоторой правильности, послѣдовательности и методичности; они замѣтили существованіе нѣкоторыхъ формъ и законовъ, которые никогда не оспариваются и потому должны имѣть свое основаніе въ присущихъ самому разуму свойствахъ, такъ какъ эти законы не подвергались сомнѣнію; тогда пришло на мысль „какой нибудь до педантизма систематической головѣ“, что было бы красиво выразить этотъ ходъ логическаго мышленія тоже въ абстрактныхъ понятіяхъ и выставить какъ канонъ диспутированія, на который можно было бы всегда ссылаться. Нѣсколько далѣе, Шопенгауэръ замѣчаетъ, однако, что до Аристотеля все это

было весьма несовершенно, что видно отчасти изъ неуклюжаго и многословнаго способа, посредствомъ котораго въ иныхъ діалогахъ Платона освѣщаются логическія истины. Если мы вспомнимъ при этомъ, что Платонъ употребляетъ эти истины только какъ средство для дальнѣйшихъ изслѣдованій, то, я думаю, нельзя будетъ не согласиться, что идея „систематической до педантизма головы", развитая Аристотелемъ, не лишена и практической пользы.

Нелюбовь Шопенгауэра къ абстрактному методу такъ велика, что онъ нападаетъ не только на логику, но даже на геометрическій методъ Эвклида, посредствомъ котораго у читателя насильно вырываютъ согласіе, какъ у подсудимаго, отбираютъ отвѣты, цѣли которыхъ онъ не понимаетъ, и потомъ дѣлаютъ изъ нихъ неожиданныя заключенія. Шопенгауэру это кажется западнею; онъ настаиваетъ на томъ, что источникъ всякой очевидности находится въ интуиціи, какъ это показываетъ уже самое слово (évidence) и думаетъ, что послѣ критики чистаго разума методъ Эвклида, основывающій свои доказательства на длинной цѣпи логическихъ доводовъ и абстрактныхъ понятій, составляетъ анахронизмъ. Прежде еще можно было опасаться обмана чувствъ, но съ тѣхъ поръ какъ Кантъ показалъ возможность апріорной интуиціи и это послѣднее затрудненіе исчезло. „Пространство и время", говоритъ Кантъ, „вотъ тѣ интуитивныя представленія (Anschauungen), которыя чистая

математика кладетъ въ основу всѣхъ своихъ познаній и сужденій, являющихся въ то же время аподиктически и необходимо; математика должна всѣ свои понятія прежде представлять, то-есть, построить ихъ въ интуиціи, а чистая математика въ чистой интуиціи; безъ этихъ послѣднихъ (такъ какъ она можетъ дѣйствовать не аналитически—посредствомъ расчлененія понятій, а синтетически) ей невозможно сдѣлать ни шагу до тѣхъ поръ, пока ей не достаетъ чистой интуиціи, потому что только въ этой послѣдней можетъ быть дано содержаніе синтетическихъ сужденій a priori. Геометрія кладетъ въ основу чистую интуицію пространство; ариѳметика составляетъ самое понятіе чиселъ чрезъ послѣдовательное присовокупленіе единицъ во времени, особенно же чистая механика можетъ достигнуть своихъ понятій о движеніи только посредствомъ представленія времени“ [1].

Никто и до Канта не думалъ, конечно, основывать геометрическихъ доказательствъ на какихъ либо начерченныхъ фигурахъ; причина предпочтенія абстрактнаго метода въ математикѣ заключается въ томъ, что интуиція, хотя бы и апріорная, по существу своему имѣетъ предметомъ лишь отдѣльныя вещи или фигуры, а каждая геометрическая теорема есть общее правило, примѣнимое къ безчисленному множеству случаевъ. Шопенгауэръ упрекаетъ Эвклида за

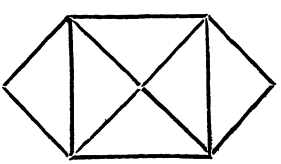
[1] Kant's Sammtliche Werke, IV, s. 32.

то, что онъ основалъ, и то лишь по необходимости, на интуиціи однѣ только аксіомы, а все остальное старается вывести изъ нихъ путемъ логическихъ заключеній, тогда какъ во всѣхъ остальныхъ геометрическихъ истинахъ основаніе ихъ достовѣрности — апріорная интуиція и разница между ними и аксіомами состоитъ только въ томъ, что послѣднія проще. Но даже согласившись съ этимъ, всё-таки придется признать, что разница здѣсь весьма существенна, такъ какъ достаточно высказать аксіому, чтобы всякій призналъ ее за истину, а большинство теоремъ далеко не очевидны сами собою; надо или сдѣлать ихъ очевидными (какъ этого требуетъ Шопенгауэръ, не указывая на средства), или же показать ихъ необходимую связь съ другими, уже очевидными, истинами, то-есть, аксіомами, какъ это дѣлаетъ Эвклидъ.

Отдавая рѣшительное преимущество интуитивному методу, Шопенгауэръ въ этомъ отношеніи слѣдуетъ за Локкомъ [1], и потому нѣкоторыя страницы Nouveaux essais составляютъ почти прямой отвѣтъ на положенія Шопенгауэра. Я хотѣлъ бы, говоритъ Лейбницъ, чтобъ намъ оправдали этотъ способъ (интуитивный) посредствомъ примѣра, на какихъ нибудь частныхъ истинахъ; если изобрѣтатель находитъ лишь частную истину, онъ изобрѣтатель только на поло-

[1] См. An Essay concerning human understanding II book IV Capt. II, VI, VII, VIII

вину; еслибы Пиѳагоръ замѣтилъ только, что треугольникъ, стороны котораго равняются 3, 4, 5, имѣетъ свойство равенства суммы квадратовъ катетовъ квадрату гипотенузы (т. е. что. $9+16$ равняется 25), открылъ ли бы онъ эту великую истину, заключающую въ себѣ всѣ прямоугольные треугольники и сдѣлавшуюся основнымъ геометрическимъ правиломъ? Это не мѣшаетъ Шопенгауэру утверждать, что одинъ взглядъ на прилагаемую фигуру даетъ болѣе, чѣмъ доказательство Пиѳагора: внутреннее пониманіе дѣла и твердое убѣжденіе въ необходимости и зависимости разбираемаго свойства отъ прямаго угла.



Между тѣмъ, фигура эта касается только треугольниковъ съ равными катетами, и Шопенгауэръ довольно наивно замѣчаетъ, что и при неравныхъ катетахъ должна быть возможность подобнаго нагляднаго доказательства; но съ своей стороны не дѣлаетъ и попытки найдти его. Конечно, говоритъ Лейбницъ, нерѣдко примѣръ, случайно попавшійся, даетъ поводъ человѣку находчивому замѣтить и искать общую истину, но часто не легко еще бываетъ найдти ее, не говоря уже о томъ, что этотъ путь къ открытію не есть ни лучшій, ни самый употребительный у тѣхъ, кто

слѣдуетъ порядку и методѣ, и они употребляютъ его только тамъ, гдѣ другихъ не хватаетъ. „Правда, что формально логическій ходъ доказательства бываетъ иногда скученъ и педантиченъ, иногда, не составляя даже посылокъ, довольно поставить одинъ medius terminus или посредствующую идею, такъ какъ умъ достаточно понимаетъ связь, хотя бы и невыраженную. И это хорошо, пока такая связь несомнѣнна, но нерѣдко случается, что ее предполагаютъ слишкомъ рано; отсюда происходятъ паралогизмы, такъ что очень часто лучше было бы въ выраженіяхъ мысли стараться избѣгнуть этой опасности, чѣмъ предпочитать краткость и изящество". „Въ разговорѣ есть недостатки гораздо болѣе важные, чѣмъ требованіе слишкомъ большой ясности, такъ какъ обыкновенно впадаютъ въ противуположность и не требуютъ ее достаточно. Если одно неудобно, то другое вредно и опасно". Правда, что общія правила часто даютъ поводъ къ недоразумѣніямъ и спорамъ, но „какая несправедливость обвинять бѣдныя правила за то, что должно быть приписано дурному употребленію терминовъ и ихъ двусмысленности. По той же причинѣ можно обвинять силлогизмы, потому что заключеніе неправильно, когда термины двусмысленны, но силлогизмъ въ этомъ неповиненъ. Точно также можно бы осуждать счетъ ариѳметики или алгебры на томъ основаніи, что поставивъ X вмѣсто V, или принявъ по ошибкѣ A за B, выводятъ ложныя и противорѣ-

чивыя заключенія“ [1]. Не смотря на то, что эти слова Лейбница могутъ служить прямымъ отвѣтомъ Шопенгауэру, онъ не только не возражаетъ, но и не упоминаетъ о нихъ, считая вѣроятно взгляды Лейбница на математику и логику устарѣлыми съ тѣхъ поръ, какъ критика чистаго разума произвела такой переворотъ, что нѣтъ уже болѣе основанія для раціоналистическаго взгляда, отдающаго преимущество абстрактному дедуктивному методу передъ интуитивнымъ. Но на дѣлѣ оказывается, что ученіе Канта объ апріорной интуиціи не только не успѣло окончательно утвердиться въ математикѣ, но, напротивъ того, даже Гельмгольцъ, хотя самъ онъ болѣе или менѣе кантіянецъ, говоритъ однако: „мы отнюдь не можемъ допустить, чтобы аксіомы нашей геометріи имѣли свое основаніе въ данной формѣ нашей интуитивной способности, или чтобы онѣ находились съ нею какимъ либо образомъ въ связи“. „Можно говорить о величинахъ только тогда, когда знаешь и имѣешь въ виду какой либо пріемъ, чтобы сравнивать эти величины, разлагать ихъ на части и измѣрять“. „Геометрическія аксіомы говорятъ отнюдь не исключительно о пространственныхъ отношеніяхъ, но въ то же время о механическомъ отношеніи самыхъ твердыхъ тѣлъ нашихъ при движеніяхъ. Правда, можно было бы понятіе твердаго геометрическаго

[1] См. Nouveaux Essais, liv. IV, ch. 2, 3, 6, 7.

образа разсматривать, какъ трансцендентальное понятіе, которое образовалось бы независимо отъ дѣйствительныхъ опытовъ и которому эти послѣдніе не должны были бы необходимо соотвѣтствовать такъ же, какъ тѣла природы въ дѣйствительности не соотвѣтствуютъ вполнѣ даже тѣмъ понятіямъ, которыя мы составили о нихъ путемъ индукціи съ помощью абстраированія. Только допустивъ еще такое понятіе о твердости, принимаемое за идеалъ, строгій кантіянецъ могъ бы разсматривать геометрическія аксіомы, какъ положенія, данныя a priori трансцендентальною интуиціею, какъ положенія, не могущія быть ни подтвержденными, ни опровергнутыми никакимъ опытомъ, ибо только сообразно съ ними надо было бы рѣшать, на какія тѣла природы надо смотрѣть какъ на твердыя. Но тогда намъ пришлось бы утверждать, что, при такомъ пониманіи, геометрическія аксіомы уже совсѣмъ не синтетическія положенія въ смыслѣ Канта, такъ какъ онѣ выражали бы только то, что слѣдуетъ аналитически изъ понятія твердыхъ геометрическихъ образовъ, нужнаго для измѣренія, ибо твердыми образами могли бы быть признаны только такія, которыя удовлетворяли бы этимъ аксіомамъ“ [1].

Одна возможность вопроса о четвертомъ измѣреніи пространства, на которую было обращено вниманіе въ послѣднее время, ясно показываетъ, что въ концѣ

[1] Populare wissenschaftliche Vortrage, III, 48, 49, 50.

концовъ рѣшающею инстанціей должна быть очевидность логическая, а не интуитивная, такъ какъ съ точки зрѣнія интуиціи ясно, что пространство не можетъ имѣть болѣе трехъ измѣреній. Впрочемъ, пренебреженіе, съ которымъ Шопенгауэръ относится къ абстрактному познанію, едва ли не лучше всего объясняется его личнымъ характеромъ. „Замѣчу мимоходомъ, говоритъ онъ, что есть умы, которые находятъ полное удовлетвореніе только въ томъ, что познано интуитивно. Достаточное основаніе бытія и его слѣдствія въ пространствѣ, наглядно изложенныя, вотъ чего они ищутъ. Эвклидовскія доказательства или ариѳметическое рѣшеніе пространственныхъ задачъ ихъ не удовлетворяетъ. Другіе умы, напротивъ того, требуютъ абстрактныхъ понятій, пригодныхъ единственно для примѣненія и сообщенія; у нихъ есть терпѣніе и память на отвлеченныя положенія, формулы и веденіе доказательствъ посредствомъ длинной цѣпи заключеній и вычисленій, знаки которыхъ замѣняютъ собою сложныя абстракціи: послѣдніе ищутъ опредѣленности, первые наглядности. Различіе характеристично“ [1].

Нельзя не убѣдиться даже при поверхностномъ чтеніи его сочиненій, что къ числу первыхъ принадлежитъ и самъ Шопенгауэръ. Впрочемъ, онъ отлично понимаетъ значеніе и преимущества дедуктивнаго

[1] Welt als Wille, I, 65—66.

метода. Онъ говоритъ, напримѣръ, что „всякое заблужденіе есть заключеніе отъ слѣдствія къ основанію, которое годится тогда только, когда извѣстно, что слѣдствіе можетъ имѣть только это, но отнюдь ни какое другое основаніе. Заблуждающійся или предполагаетъ у слѣдствія такую причину, которой она совсѣмъ не можетъ имѣть, при чемъ выказываетъ настоящій недостатокъ въ разсудкѣ, то-есть, способности непосредственнаго познаванія, связи между причиною и дѣйствіемъ, или же, что случается чаще, онъ приписываетъ слѣдствію основаніе, правда, возможное, но ставитъ, кромѣ того, большою посылкою своего заключенія отъ слѣдствія къ причинѣ то, что помянутое слѣдствіе всегда возникаетъ лишь изъ этой данной причины, на что могла бы дать ему право лишь недостаточная индукція, но онъ ее только предполагаетъ, а не дѣлаетъ". „Логическія доказательства изъ понятій имѣютъ, также какъ и интуитивныя познанія a priori, то преимущество, что они идутъ отъ причины къ слѣдствію и потому сами по себѣ, то-есть касательно формы, безошибочны" [1].

Отсюда ясно, что то предпочтеніе, которое Шопенгауэръ отдаетъ интуитивному методу передъ абстрактнымъ, зависитъ скорѣе отъ его личнаго характера, чѣмъ отъ какихъ либо другихъ соображеній. Дедукція не можетъ, конечно, замѣнить собою индук-

[1] Welt als Wille, I, 93.

цію, но онѣ взаимно другъ друга пополняютъ; дедукція составляетъ провѣрку и окончательное выраженіе того, первая мысль о чемъ могла быть получена путемъ опыта или индукціи. Только истина никогда сама себѣ не противорѣчитъ и потому согласованіе, тождественность результатовъ двухъ различныхъ методовъ можетъ служить ея критеріемъ; весьма вѣроятно, что многія геометрическія положенія были получены однимъ проблескомъ интуиціи, но эта мелькнувшая мысль стала неопровержимою истиной только тогда, когда она выдержала провѣрку строго-логическаго мышленія. Сколько разъ каждому приходятъ въ голову на повидимому, блестящія мысли, но какъ мало такихъ которыя выдерживаютъ критику!

ГЛАВА IV.

Идеализмъ Шопенгауэра Отношеніе къ матеріализму, реализму и субъективному идеализму Фихте

До настоящаго времени, говоритъ Шопенгауэръ, ошибочно принимали за исходную точку всякой философіи или субъектъ или объектъ и пытались вывести одинъ изъ другаго съ помощью положенія достаточнаго основанія, на которое смотрѣли, какъ на одну изъ veritates aeternae, тогда какъ оно имѣетъ значеніе только въ сферѣ объектовъ и опредѣляетъ ихъ взаимныя отношенія. Послѣдовательнымъ выводомъ того взгляда, который исходной точкой признаетъ объектъ, долженъ явиться матеріализмъ.

Матеріализмъ принимаетъ матерію, а вмѣстѣ съ нею пространство и время, какъ несомнѣнно существующее, и такимъ образомъ перескакиваетъ черезъ отношеніе къ субъекту, хотя въ немъ одномъ все это существуетъ. Затѣмъ онъ беретъ законъ причинности руководящею нитью и съ его помощью хочетъ

идти далѣе, принимая его за самостоятельный порядокъ вещей, за veritas aeterna, слѣдовательно, перескакиваетъ черезъ разсудокъ, хотя въ немъ одномъ и для него одного существуетъ причинность. Далѣе онъ старается найдти первое простѣйшее состояніе матеріи и потомъ развить изъ него всѣ остальныя, поднимаясь отъ простаго механизма къ химизму, полярности, растительности, животности, и допустивъ, что это ему удалось бы, послѣднимъ членомъ цѣпи была бы животная чувствительность — познаніе, которое явилось бы теперь лишь видоизмѣненіемъ матеріи, какъ произведенное причинностью состояніе ея. Еслибы мы до сихъ поръ наглядно прослѣдили за матеріализмомъ, то, достигнувъ вмѣстѣ съ нимъ его вершины, мы почувствовали бы внезапно приступъ неистощимаго олимпійскаго смѣха; какъ будто проснувшись, мы разомъ замѣтили бы, что послѣдній съ такимъ трудомъ добытый результатъ—познаніе—былъ уже предположенъ нами какъ необходимое условіе въ самомъ началѣ, въ нашей исходной точкѣ простой матеріи, и мы, воображая, что мыслимъ матерію, на самомъ дѣлѣ мыслили ни что иное, какъ представляющій субъектъ: глазъ, видящій ее, руку, ее осязающую, познающій ее разсудокъ. Такимъ образомъ, неожиданно обнаружилось поразительное petitio principii, послѣдній членъ оказался точкою прикрѣпленія, на которой висѣлъ уже первый, — цѣпь вышла кругомъ, а матеріалистъ похожъ на ба-

рона Мюнхгаузена, который, переплывая верхомъ чрезъ рѣку, ногами своими вытаскиваетъ лошадь, а себя самого тащитъ за ея гриву. Основная нелѣпость матеріализма состоитъ въ томъ, что онъ, исходя изъ объективнаго, принимаетъ объективное за послѣднее объясненіе, всѣ равно будетъ ли это матерія in abstracto, какъ она можетъ только мыслиться, или вошедшая уже въ форму и эмпирически данная, т. е. вещество, напримѣръ, химическіе основные элементы и ихъ ближайшія соединенія [1].

Что такое нѣмецкая публика, говоритъ Шопенгауэръ въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Фрауэнштедту, видно изъ того, что „не только брошюра Фохта, но даже во всѣхъ отношеніяхъ негодная книга Бюхнера выдержала теперь третье изданіе въ теченіе 6-ти мѣсяцевъ... Бюхнеръ, говоритъ онъ въ другомъ письмѣ, въ своемъ предисловіи самымъ неуклюжимъ и глупымъ образомъ пародируетъ меня, приводитъ городскія сплетни обо мнѣ какъ пасквилянтъ, а потомъ беретъ изъ моихъ сочиненій motto для одной изъ главъ и подписываетъ „Кантъ“ [2]. Не смотря на это презрѣніе къ Бюхнеру, не чуждое, какъ видно, и личныхъ мотивовъ, нельзя не признать, что нѣкоторыя положенія Шопенгауэра носятъ на себѣ сильно матеріалистическій оттѣнокъ. Онъ говоритъ, напри-

---

[1] Welt als Wille 32—38.

[2] Memorabilien, 669, 688.

мѣръ, что мыслящее существо безъ мозга (какъ мыслимое, какъ чисто нематеріальный духъ) то же, что существо съ пищевареніемъ безъ желудка, что не только интуиція внѣшняго міра или сознаніе другихъ вещей, но и самосознаніе обусловлено мозгомъ и его функціями, а мозгъ есть нѣчто вторичное и отъ продолжительнаго напряженія онъ устаетъ до полнаго притупленія; такъ что интеллекту нужна пріостановка дѣятельности во снѣ, то-есть покой мозга въ теченіе почти третьей части всей его жизни [1].

Фрауэнштедтъ справедливо замѣчаетъ, что Шопенгауэра нельзя отнести ни къ матеріалистамъ, ни къ идеалистамъ; поэтому остается только признать, хотя съ этимъ Фрауэнштедтъ уже не соглашается, что между помянутыми двумя точками зрѣнія существуетъ противорѣчіе, которое Шопенгауэру не удалось примирить. „Если мы припомнимъ здѣсь, говоритъ Целлеръ, то, чему философъ училъ насъ въ первой части своей системы, мы придемъ къ весьма странному результату: тамъ онъ постоянно напоминалъ намъ самымъ настойчивымъ образомъ, чтобы мы во всемъ объективномъ мірѣ и прежде всего въ матеріи не видѣли ничего, кромѣ нашего представленія. Теперь онъ убѣждаетъ насъ также настойчиво, чтобы мы представленіе наше считали ни чѣмъ инымъ, какъ продуктомъ нашего мозга, и дѣло нисколько не из-

[1] Welt als Wille, II, 239, 70, 313.

мѣняется тѣмъ, что самъ мозгъ долженъ быть потомъ только особою формою объективаціи воли, такъ какъ еслибы воля не произвела этого органа, не могло бы быть и никакихъ представленій, но мозгъ нашъ есть нѣкоторая опредѣленная матерія, слѣдовательно, по Шопенгауэру, нѣкоторое опредѣленное представленіе и мы такимъ образомъ находимся въ явномъ кругу, что представленіе есть продуктъ мозга, а мозгъ продуктъ представленія,—противорѣчіе, для рѣшенія коего философъ ровно ничего не сдѣлалъ“ [1].

Этотъ явный кругъ, возражаетъ Фрауэнштетдъ, только Целлеромъ вносится въ ученіе Шопенгауэра; самъ по себѣ онъ не существуетъ въ немъ, потому что мозгъ, равно какъ и матерія, по Шопенгауэру, не есть исключительно представленіе, но оба они имѣютъ реальную сторону, именно, проявляющуюся въ нихъ волю. Мозгъ въ своей идеальной сторонѣ, то-есть какъ наглядное явленіе, есть, правда, продуктъ представленія, но въ своей реальной сторонѣ то-есть въ томъ, что онъ есть о себѣ (источникъ познанія или воля къ представленію) онъ производитъ представленіе. Гдѣ же тутъ противорѣчіе? Мозгъ, по Шопенгауэру, источникъ представленія не въ томъ же смыслѣ какъ продуктъ его; онъ продуктъ представленія, какъ предметъ внѣшней интуиціи, а производитъ представленіе, напротивъ того, по су-

[1] Geschichte der deutschen Philosophie, 885.

ществу своему, то-есть какъ воля къ представленію [1]. Фрауэнштедтъ забываетъ, повидимому, что для Шопенгауэра явленіе имѣетъ только чисто субъективное значеніе и не существуетъ независимо отъ познающаго субъекта. Что̀ значитъ, въ самомъ дѣлѣ, положеніе, что мозгъ, какъ объективація воли, есть только явленіе, хотя, съ другой стороны, онъ служитъ источникомъ представленія? Если мозгъ по существу своему есть только воля къ представленію, то что общаго имѣетъ онъ съ эмерически даннымъ матеріальнымъ мозгомъ? Съ этой точки зрѣнія надо было бы утверждать, что не только нѣтъ представленія безъ мозга, но и мозга безъ представленія, — тогда мозгъ, находящійся въ покоѣ во время сна или потери сознанія, уже не былъ бы мозгомъ. Нельзя безъ явнаго противорѣчія утверждать, что, съ одной стороны, пространство и время находятся только въ моемъ представленіи, въ моей головѣ, а съ другой— что сами эти представленія находятся, какъ функція протяженнаго мозга, въ пространствѣ и во времени. Невозможность удержать подобную точку зрѣнія видна уже изъ того, что самъ Фрауэнштедтъ вынужденъ ее оставить. „Я уже указывалъ вамъ, говоритъ онъ, на уступку, которую дѣлаетъ Шопенгауэръ въ 38-мъ письмѣ ко мнѣ, что различія вещей, правда, не эмпирическія, но то, что вещи вообще какъ нибудь раз-

[1] Neue Briefe, стр. 162.

личаются, должно быть какимъ-либо выраженіемъ вещи о себѣ, то-есть иными словами, что различія эти имѣютъ объективную реальность и не суть исключительно субъективныя представленія. Но если различія реальны, то eo ipso реальны время, пространство, причинность и множественность, ибо различающіяся — есть многое, оно какъ таковое существуетъ совмѣстно и послѣдовательно, значитъ въ пространствѣ и во времени; оно дѣйствуетъ, потому что чрезъ различныя дѣйствія, которыя оно производитъ, оно и проявляется какъ различное. То, что одна роза представляется краснаго, другая желтаго цвѣта, — то, что одно человѣческое лицо имѣетъ такую, а другое иную физіономію, это, по упомянутому допущенію Шопенгауэра, составляетъ слѣдствіе различія сущности проявляющагося, значитъ, слѣдствіе различія ихъ дѣйствія, слѣдовательно, причинность принадлежитъ вещамъ о себѣ [1].

„Сопоставивъ все это, отсюда является необходимое заключеніе, что пространство, время, множественность и причинность не только формы нашихъ представленій, но что они реальны; такъ какъ идеи— эти первыя проявленія или акты воли, какъ называетъ ихъ Шопенгауэръ, — суть реальныя явленія воли и ихъ много, слѣдовательно, множественность реальна. Далѣе, идеи, какъ однозначущія съ силами

[1] Neue Briefe, 110.

природы, составляютъ то, что сообщаетъ отдѣльнымъ причинамъ силу для дѣйствія, слѣдовательно, причинность реальна. Наконецъ, идеи, существующія частью какъ совмѣстныя, частью какъ послѣдовательныя ступени природы, существуютъ рядомъ въ пространствѣ и однѣ за другими во времени; слѣдовательно, пространство и время реальны“ [1].

Все это совершенно вѣрно, но не вѣренъ тотъ выводъ, который дѣлаетъ отсюда Фрауэнштедтъ. „Идеалистъ только тотъ“, говоритъ онъ, „кто считаетъ пространство, время, множественность и причинность исключительно формами представленія; тотъ же, кто, напротивъ того, считаетъ ихъ формами объективнаго явленія, вещи о себѣ, тотъ — реалистъ. Но Шопенгауэръ долженъ послѣдовательнымъ образомъ признать ихъ таковыми, такъ какъ онъ допускаетъ проявленіе вещи о себѣ во множественности дѣйствующихъ силъ (идей), которыя существуютъ частію совмѣстно, частію однѣ за другими, слѣдовательно, Шопенгауэръ въ сущности реалистъ“ [2]. Фрауэнштедтъ долженъ былъ бы сказать, что если ученіе о множественности идей, какъ понимаетъ ихъ Шопенгауэръ, справедливо, то тотъ, кто признаетъ его, долженъ быть реалистомъ, но сказать, что Шопенгауэръ былъ имъ, очевидно нельзя; онъ самымъ категорическимъ

---

[1] Ibid., 113.

[2] Ibid , 114.

образомъ, вслѣдъ за Кантомъ, заявляетъ, что пространство, время и причинность только формы нашихъ представленій, то-есть утверждаетъ именно то, что, по Фрауэнштедту, составляетъ отличительную черту идеализма. Фрауэнштедтъ въ защиту своего толкованія говоритъ, что „тамъ, гдѣ философъ поставляетъ два другъ другу противорѣчащія утвержденія, оба они не могутъ считаться его настоящимъ истиннымъ мнѣніемъ, а только одно изъ нихъ; другое должно тогда считаться уничтоженнымъ его настоящимъ мнѣніемъ". „Это положеніе ошибочно", возражаетъ Гартманъ, „противорѣчія въ головѣ оригинальнаго мыслителя возникаютъ отъ того, что онъ приходитъ къ своимъ заключеніямъ съ различныхъ точекъ зрѣнія или изъ различныхъ сферъ познанія, и заключенія эти другъ друга исключаютъ, но у него не хватаетъ спекулятивной силы, чтобы побороть синтезомъ ихъ противорѣчія. Тогда найдти высшую точку зрѣнія, съ которой бы можно было видѣть относительную истину противоположныхъ утвержденій, должны его преемники" [1].

„Шопенгауэръ, говоритъ далѣе Гартманъ, также какъ и Кантъ никогда не понималъ слова „явленіе" въ иномъ смыслѣ, какъ явленіе для воспринимающаго субъекта и явленіе безъ того, кому оно яв-

[1] Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, Berlin. Duncker 1877, стр. 126.

ляется, назвалъ бы безсмыслицей. Всѣ тѣ мѣста, которыя приводитъ Фрауэнштедтъ, чтобы истолковать ихъ въ нашемъ смыслѣ, могутъ быть также или еще лучше истолкованы въ смыслѣ субъективнаго явленія, и даже проявленіе или объективацію воли, о которой говоритъ Шопенгауэръ, не слѣдуетъ понимать какъ второе стоящее рядомъ, или надъ субъективнымъ явленіе, а только какъ само субъективное явленіе, по скольку оно понимается въ его отношеніи къ трансцендентному кореляту конкретной воли".

Рѣшительно выраженный въ „Новыхъ письмахъ" реалистическій взглядъ Фрауэнштедта, тѣмъ болѣе интересенъ, что въ своей критикѣ онъ, конечно, всегда толкуетъ Шопенгауэра въ возможно-благопріятномъ смыслѣ и старается примирить и сгладить противорѣчія. Любопытно также, что одинъ недавно умершій и весьма извѣстный естествоиспытатель, профессоръ Чермакъ, державшійся прежде идеалистической точки зрѣнія Шопенгауэра, подъ конецъ перешелъ на сторону реализма, какъ это видно изъ письма его къ Гартману [1].

„Міръ есть мое представленіе", вотъ основное положеніе идеализма Шопенгауэра. Въ безконечномъ пространствѣ носятся безчисленные свѣтящіеся шары, около нихъ кружатся другіе меньшіе, раскаленные внутри съ остывшею и затвердѣлою поверхностью,

[1] Kritische Grundlegung des Transcendentalen Realismus, 94.

произведшею живущихъ и познающихъ существъ: вотъ онъ міръ, данный намъ въ опытѣ. Тяжело положеніе мыслящаго существа на одномъ изъ этихъ безчисленныхъ шаровъ, свободно носящихся въ пространствѣ, — существа, находящагося въ толпѣ другихъ ему подобныхъ, тѣснящихся, страдающихъ, являющихся на мгновеніе и безслѣдно изчезающихъ не зная ни куда, ни за чѣмъ. Вотъ она дѣйствительность съ точки зрѣнія положительныхъ наукъ; но съ другой стороны, какъ это выяснили Берклей и Кантъ, міръ есть мое представленіе—и это истина вѣрная относительно всего живущаго и познающаго, хотя человѣкъ одинъ можетъ внести ее въ размышляющее абстрактное сознаніе; когда онъ дѣйствительно дѣлаетъ это,—это показываетъ, что для него наступила пора философскаго пониманія... Нѣтъ ни одной истины болѣе достовѣрной, болѣе независимой, менѣе требующей доказательства чѣмъ та, что все, что существуетъ для познанія, слѣдовательно весь міръ есть только объектъ въ отношеніи субъекта, видѣніе видящаго, однимъ словомъ представленіе [1].

Разсмотримъ теперь внимательнѣе эту столь очевидную, по словамъ Шопенгауэра, истину. Міръ есть мое представленіе. Все зависитъ отъ того, какое значеніе придавать здѣсь слову міръ; если понимать подъ нимъ міръ видимый, міръ по скольку онъ су-

[1] Welt als Wille, I, 3; II, 3—4.

ществуетъ для меня, тогда, конечно, это положеніе не требуетъ доказательства и сводится къ тавтологіи; но если слову міръ не придавать такого ограниченія, помянутое положеніе не только неочевидно, но совершенно произвольно и бездоказательно; оно было бы справедливо только въ томъ случаѣ, если можно было бы доказать, что все содержаніе міра исчерпывается его представляемостью, но такое доказательство не мыслимо. Мы познаемъ міръ конечно лишь по стольку, по скольку онъ познаваемъ, но если мы не въ правѣ приписывать ему существованія независимаго отъ нашего представленія, то мы точно также не въ правѣ и отрицать этого существованія, а должны остановиться на чисто скептической точкѣ зрѣнія. Если положеніе достаточнаго основанія не примѣнимо къ настоящему вопросу и если съ помощью категоріи причинности невозможно дойти до вещей о себѣ, чтобы утверждать ихъ бытіе, то вѣдь точно также никакія категоріи не примѣнимы и въ томъ случаѣ, еслибы мы захотѣли отрицать его. Конечно, міръ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ намъ является, существуетъ только для насъ какъ предметъ познанія для познающаго субъекта, но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы онъ не могъ имѣть другаго непредметнаго бытія. Вотъ почему, когда Шопенгауэръ, опровергая реализмъ, утверждаетъ, что такъ какъ объективное бытіе вещей обусловливается представляющимъ и слѣдовательно объективный міръ существуетъ только какъ

представленіе, онъ правъ до тѣхъ поръ, пока говоритъ объ объективномъ мірѣ, но онъ произвольно подразумѣваетъ при этомъ, что все существующее должно быть познающимъ или познаваемымъ и его полемика противъ реализма остается неубѣдительной. Онъ соглашается, что сразу не видно, чтобы внѣшній міръ долженъ лишиться бытія съ изчезновеніемъ познающаго субъекта, но думаетъ отвѣтить на это тѣмъ, что мы не можемъ себѣ представить объективнаго міра безъ познающаго субъекта [1]. Это только грубое petitio principii. Конечно, какъ скоро такой міръ мы будемъ представлять, онъ перестанетъ быть непредставляемымъ, но вопросъ именно въ томъ — непремѣнно ли всякое бытіе обусловливается представляемостью? Впрочемъ, самъ Шопенгауэръ говоритъ далѣе, „само собою разумѣется, что бытіе, обусловленное познающимъ, состоитъ исключительно въ бытіи, въ пространствѣ: оно есть всегда познаваемое, слѣдовательно бытіе для другаго; наоборотъ, все такимъ образомъ существующее можетъ еще имѣть бытіе для себя, для котораго оно не требуетъ никакого субъекта [2]. Съ этимъ можно было бы согласиться, замѣнивъ только бытіе для себя (für sich), предполагающее уже сознаніе, бытіемъ о себѣ (an sich)“.

Объектъ, говоритъ Шопенгауэръ, всегда предпо-

---

[1] Welt als Wille, II, 6.

[2] Welt als Wille, II, стр. 8.

лагаетъ уже субъектъ и потому между ними не можетъ быть отношенія основанія къ слѣдствію [1]. Но это только игра словъ, никто не станетъ утверждать, разумѣется, чтобы самый субъектъ былъ слѣдствіемъ объекта, но это не значитъ, чтобы отдѣльное представленіе этого субъекта не могло зависѣть отъ различія объектовъ. Представленіе предполагаетъ субъектъ, какъ необходимое условіе для воспріятія дѣйствія внѣшнихъ предметовъ, но само оно является продуктомъ дѣйствія объекта на субъектъ. Признаніе такимъ образомъ объекта причиною представленій не рѣшаетъ, конечно, вопроса о томъ, что такое объектъ, независимо отъ этого отношенія? Впрочемъ, въ первой книгѣ Welt als Wille, Шопенгауэръ отстаиваетъ идеализмъ только для того, чтобы потомъ ему удобнѣе было указать на волю какъ на единственно возможную вещь о себѣ, на независимую отъ представленія сущность міра [2]. Такой пріемъ тѣмъ болѣе неудаченъ, что самъ Шопенгауэръ смѣется надъ попыткою Фихте вывести *я* изъ не *я*; онъ указываетъ на идеализмъ Фихте только какъ на проти-

---

[1] Welt als Wille, I, стр. 16.

[2] Всегда, говоритъ Гербартъ, теоретическая часть ученія Канта будетъ вырабатываться въ болѣе полный идеализмъ, пренебрегая истиннымъ основаніемъ реализма, а пробѣлъ будетъ пополняться волею, на которую «Критика практическаго разума» указала уже какъ на вещь о себѣ, хотя только косвеннымъ образомъ. Herbart's Sammtliche Werke, XII. 370.

воположность матеріализму, въ которой *я* подобно пауку соткало изъ себя весь внѣшній міръ, но и Фихте при этомъ принималъ положеніе достаточнаго основанія за безусловную истину, такъ что и его выводы не имѣютъ значенія. Весь объективный міръ, по Шопенгауэру, есть только явленіе, представленіе и больше ничего; но откуда же это явленіе, спрашиваетъ Целлеръ. Откуда намъ вывести этотъ міръ, данный намъ въ нашемъ представленіи, или что то же — наше представленіе о мірѣ? Изъ *я*, отвѣчалъ Фихте; и трудно сказать, что бы можно отвѣтить другое, если заключеніе отъ ощущенія къ причинѣ, различной отъ насъ самихъ, не имѣетъ силы, какъ это утверждаетъ Шопенгауэръ. Самъ онъ не допускаетъ, однако, такого отвѣта. Хотя выведеніе вещи о себѣ Кантомъ и неудачно, но признаніе ея необходимо при данномъ явленіи и ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ дѣлать вмѣстѣ съ Фихте *я* основаніемъ явленій, выводить объектъ изъ субъекта. Фихте приходитъ къ этому заключенію потому, что онъ примѣняетъ положеніе достаточнаго основанія къ отношенію между объектомъ и субъектомъ, тогда какъ это положеніе имѣетъ силу только относительно явленія, а внутренняя сущность міра—вещь о себѣ—никогда не можетъ быть найдена этимъ путемъ. Послѣднее утвержденіе, конечно, довольно странно: если вообще должно проникнуть отъ явленія къ его основанію, къ его сущности и причинамъ, то это можетъ быть

исполнено, разумѣется, не иначе, какъ по закону (достаточнаго) основанія—этому самому общему изъ законовъ мышленія, на которомъ покоится всякое заключеніе отъ слѣдствія къ причинѣ. Но чѣмъ слабѣе это возраженіе, тѣмъ болѣе философъ старается усилить его вѣсъ посредствомъ самыхъ рѣзкихъ нападковъ на личность своего предшественника; онъ не стыдится даже утверждать, что Фихте потому дурно понялъ Канта, что ему не было дѣла до истины и онъ хотѣлъ только привлечь вниманіе для достиженія своихъ личныхъ цѣлей, — онъ говоритъ объ отсутствіи у него мысли, о фокусъ-покусахъ, безсмысленной болтовнѣ и т. п.

Но именно то, что онъ пользуется всякимъ случаемъ, чтобы выразить свое отвращеніе къ автору „Ученія о наукѣ“ въ такой несправедливой и безразсудной брани, тѣмъ скорѣе наводитъ на предположеніе, что эта страстная возбужденность происходитъ главнымъ образомъ отъ того затрудненія, въ которомъ онъ находится, чтобы избѣгнуть слѣдствія Фихтевскаго идеализма, разъ допустивъ его посылки“ [1]. Почти то же самое говоритъ и Гербатъ, который находитъ разницу между Шопенгауэромъ и Фихте только въ томъ, что Шопенгауэръ скачкомъ приходитъ къ цѣли, тогда какъ Фихте съ замѣчательнымъ, хотя и неблагодарнымъ трудомъ старался по край-

[1] Geschichte der deutschen Philosophie, 878.

ней мѣрѣ отыскать ходъ необходимаго мышленія. И въ этомъ отношеніи старѣйшій мыслитель относится къ младшему, какъ древній языкъ къ новому, происшедшему отъ него посредствомъ искаженій и сокращеній [1]. Не вдаваясь въ разсмотрѣніе того, на сколько Фихте, Шеллингъ или даже Гегель могли имѣть прямое или косвенное вліяніе на Шопенгауэра, нельзя не признать, что самъ онъ, допустивъ послѣдовательность идеализма Фихте, но признавъ его однимъ пустымъ и безплоднымъ измышленіемъ, ставитъ себя въ довольно затруднительное положеніе, такъ какъ надо будетъ или то же самое сказать о его собственной теоріи, или признать ее непослѣдовательною. Но, если дано только представленіе и если положеніе достаточнаго основанія не можетъ вывести насъ изъ субъективной сферы, то мы или обречены на теоретическій эгоизмъ, который какъ серьезное убѣжденіе, по словамъ Шопенгауэра, встрѣчается только въ сумасшедшихъ домахъ, или же непослѣдовательно, посредствомъ скачка, должны допустить реальность внѣшняго міра.

Споръ о реальности внѣшняго міра основанъ съ обѣихъ сторонъ, говоритъ Шопенгауэръ, на неправильномъ примѣненіи положенія достаточнаго основанія къ трансцендентному вопросу; сущность его

---

[1] Herbart's Sammtliche Werke. Herausgegeben von Hartenstein, XII, стр. 382.

можетъ быть выяснена довольно просто. Мы часто во время сна не только видимъ предметы совершенно сходные съ тѣми, которые видимъ на яву, но они дѣйствуютъ точно также и по тѣмъ же законамъ, такъ что иногда трудно бываетъ отличить сонъ отъ дѣйствительности. Что же, если вся жизнь наша есть сонъ и если во всемъ томъ, что мы видимъ въ ней, не болѣе реальности, чѣмъ въ сновидѣніяхъ? Напрасно искать вѣрныхъ признаковъ, по которымъ мы могли бы отличить сонъ отъ дѣйствительности. Кантъ указываетъ на послѣдовательность въ дѣйствительной жизни, но Шопенгауэръ справедливо замѣчаетъ, что въ каждомъ снѣ существуетъ также послѣдовательность, которая прерывается только между отдѣльными сновидѣніями. Онъ съ своей стороны находитъ, что единственный признакъ бдѣнія есть пробужденіе [1], но лучшимъ опроверженіемъ такого критеріума служитъ то, что намъ случается иногда видѣть во снѣ, что мы пробуждаемся. Невозможность указать на безспорный отличительный признакъ сна отъ дѣйствительности даетъ сильный доводъ скептицизму и заставляетъ уже Декарта искать исходной точки системы въ такой истинѣ, которая не зависѣла бы отъ этого обстоятельства и была бы одинаково вѣрна и во время сна и во время бдѣнія. Но если положеніе достаточнаго основанія, на которомъ, по словамъ

[1] Welt als Wille, I, 19.

Шопенгауэра, основаны всѣ апріорныя истины, не есть veritas aeterna, а только субъективная форма нашего познанія, которой ничто не соотвѣтствуетъ внѣ насъ, то, конечно, нѣтъ средства рѣшить этотъ вопросъ.

ГЛАВА V.

Вещь о себѣ и явленіи. Положительныя науки занимаются только явленіями. Критика атомизма. Самосознаніе даетъ ключъ къ познанію вещи о себѣ Воля, какъ мировая сущность

Различеніе вещи о себѣ отъ явленія составляетъ главную заслугу Канта, говоритъ Шопенгауэръ. Кантъ указалъ на то, что всѣ законы мышленія, всѣ логическія истины, правда, необходимы a priori и несомнѣнны, но именно, вслѣдствіе ихъ апріорности и формальности онѣ не могутъ довести васъ до вещи о себѣ, до внутренней сущности являющагося, до того, что она такое внѣ нашего представленія [1].

Критика чистаго разума положила, по видимому, непреодолимую преграду между познающимъ субъектомъ и внѣшнимъ, реальнымъ міромъ. Самъ Кантъ могъ удержать бытіе вещи о себѣ лишь вопреки своимъ основнымъ положеніямъ, примѣняя къ ней ка-

---

[1] Welt als Wille, I, 494, 497; Parerga, I, 91.

тегорію причинности [1]. Въ сущности каждое познаніе есть представленіе; но мое представленіе, именно потому что оно мое, никогда не можетъ быть тождественно съ сущностью вещи о себѣ внѣ меня [2]. Между тѣмъ задача метафизики въ томъ и состоитъ, чтобы проникнуть глубже феномснальнаго міра отъ явленія къ являющемуся, къ тому, что̀ оно такое внѣ его отношеніи къ познающему субъекту.

Шопенгауэръ, оставаясь на точкѣ зрѣнія Кантовскаго идеализма, не отчаявается разрѣшить эту задачу. Только напрасно было бы надѣяться въ этомъ отношеніи, говоритъ онъ, — на успѣхи положительныхъ наукъ: онѣ занимаются только явленіями и потому въ настоящемъ случаѣ, не могутъ оказать намъ ни малѣйшей помощи; сами онѣ опираются исключительно на положеніе достаточнаго основанія, которое въ сферѣ явленій вполнѣ достовѣрно, но внѣ этой сферы теряетъ значеніе. Вотъ почему положительныя науки, до какой степени совершенства онѣ ни были бы доведены, могутъ посредствомъ обобщеній дать только полный перечень измѣненій, изъ котораго видно будетъ, что при такихъ-то условіяхъ всегда происходятъ такія-то явленія; но пойдти далѣе онѣ не могутъ. Первыя силы природы—тяжесть, электричество, химическое сродство, всегда должны

---

[1] Parerga, I, 95, 99, Welt als Wille, I, 516, 520, 528—530 etc

[2] Welt als Wille, II, 216, 217.

остаться для нихъ загадкою; правда, онѣ познаютъ законы природы; но сама проявляющаяся сила, внутренняя сущность явленій, совершающихся по этимъ законамъ въ самыхъ простыхъ, какъ и въ самыхъ сложныхъ явленіяхъ, вѣчно останется для нихъ тайной, чѣмъ-то совершенно чуждымъ и неизвѣстнымъ [1].

Шопенгауэръ правъ, конечно, утверждая, что какъ подробно мы ни изслѣдовали бы міръ формъ и явленій, до какого совершенства ни были бы доведены морфологія и этіологія, мы никогда не доберемся до сущности, такъ какъ хотя этіологія лучше всего достигла своей цѣли въ механикѣ и менѣе всего въ физіологіи, однако сила, вслѣдствіе которой камень падаетъ на землю или одно тѣло сообщаетъ толчекъ другому, въ сущности не менѣе намъ чужда, не менѣе таинственна, чѣмъ тѣ, которыя производятъ движеніе или ростъ животныхъ. При самой совершенной этіологіи изслѣдователь-философъ, говоритъ Шопенгауэръ, — долженъ испытывать чувство въ родѣ того, которое ощущалъ бы кто-нибудь, попавъ, самъ не зная какъ, въ совершенно незнакомое ему общество, члены котораго по очереди представляли бы ему одинъ другаго и знакомили бы его другъ съ другомъ, то какъ съ пріятелями, то какъ съ родственниками, и пока онъ каждый разъ увѣрялъ бы, что радъ знакомству,

[1] Welt als Wille, I, 116.

у него постоянно вертѣлся бы на языкѣ вопросъ: кой чортъ занесъ меня въ это общество [1].

Правда, во всѣ времена была и такая этіологія, которая, не понимая своей цѣли, стремилась свести всю органическую жизнь къ химизму и электричеству, затѣмъ химизмъ, то-есть, — качество къ механизму (дѣйствію и формѣ атомовъ), и наконецъ, этотъ послѣдній къ предмету форономіи, то-есть, времени и пространству, соединеннымъ въ возможность движенія, частью же просто къ геометріи, то-есть, прямо къ положенію въ пространствѣ. Но эту теорію, которая въ мірозданіи видитъ ариѳметическую задачу и утверждаетъ, напримѣръ, что красный цвѣтъ происходитъ отъ 489, а фіолетовый отъ 727 милліоновъ барабанныхъ ударовъ, вымышленнаго съ этою цѣлью эѳира на ретину, — эту теорію Шопенгауэръ почти не опровергаетъ, а ограничивается подтруниваніемъ надъ нею или даже бранью [2]. Чтобъ убѣдиться въ этомъ стоитъ только взглянуть на дѣйствіе бури, когда она все гнетъ, опрокидываетъ и разноситъ, а лучъ свѣта, пробиваясь между тучами, незыблемый, стоитъ крѣпче скалъ, неподвижно какъ привидѣнье и непосредственно даетъ понять, что онъ принадлежитъ къ другому немеханическому порядку вещей. Только Французы, чуждые Кантовской философіи,

---

[1] Welt als Wille, I, 117.

[2] Welt als Wille, I, 146.

могли дойдти до такихъ абсурдовъ, какъ механическое построеніе свѣта; они разсуждаютъ объ атомахъ, какъ будто когда-нибудь видѣли ихъ [1].

Нападая на атомизмъ, Шопенгауэръ признаетъ однако тотъ фактъ, что всѣ науки стремятся по мѣрѣ возможности сводить свои объясненія къ механикѣ; если бы не его личныя антипатія и предвзятое мнѣніе, отъ него не ускользнуло бъ и то, что стремленіе это весьма естественно и законно. Конечно, сколько мы ни старались бы, къ какимъ сложнымъ вычисленіямъ ни прибѣгали бы, намъ съ помощью движенія атомовъ не удастся объяснить ни одного самаго простаго факта нашего сознанія; но если справедливо, что ощущенія свѣта или звука совершенно несоизмѣримы съ вибраціями эѳира или воздуха, какъ ихъ внѣшнею причиной, если необходимъ еще иной факторъ, чтобы превратить всѣ эти явленія, или вѣрнѣе, движенія въ субъективныя сознательныя представленія, то это еще нисколько не мѣшаетъ намъ признать въ виду несомнѣнныхъ фактовъ, что свѣтъ, звукъ, теплота, электричество — хотя для насъ ихъ проявленія совершенно различны— могутъ во внѣшнемъ мірѣ превращаться изъ одной силы въ другую; а отсюда уже весьма недалеко до предположенія, что они имѣютъ одно общее начало, и что начало это всего естественнѣе искать въ дви-

[1] Welt als Wille, II, 342.

женіи, тѣмъ болѣе, что такая гипотеза, вполнѣ согласная съ требованіями разума, объясняетъ массу явленій и такимъ образомъ получаетъ эмпирическое подтвержденіе.

Всякое механическое объясненіе предполагаетъ движеніе, а слѣдовательно, и нѣчто движущееся, все равно будемъ ли мы разумѣть подъ нимъ единицы силъ (динамизмъ) или единицы протяженныя (атомизмъ). На разумное основаніе атомизма указываетъ самъ Шопенгауэръ въ слѣдующихъ словахъ: Защиту атомовъ можно основывать на порозности: всѣ тѣла имѣютъ поры, слѣдовательно, всѣ состоятъ изъ частей; еслибъ это продолжалось до безконечности, то наконецъ отъ тѣла не осталось бы ничего, кромѣ поръ. Опроверженіе этого доказательства, по мнѣнію Шопенгауэра, состоитъ въ томъ, что остальное, какъ не имѣющее поръ, должно быть признано абсолютно плотнымъ; но изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобъ оно состояло изъ абсолютно недѣлимыхъ частей, то-есть, атомовъ. Шопенгауэръ, по видимому, не вполнѣ оцѣнилъ силу приводимаго имъ аргумента, изъ него слѣдуетъ, что при отрицаніи атомовъ дѣленіе тѣла можетъ продолжаться до безконечности, и потому отъ него ничего (по крайней мѣрѣ матеріальнаго) не останется, развѣ только математическія точки; но плотность, какая бы то ни было, хотя бы даже абсолютная, предполагаетъ уже тѣло, и очевидно, нелѣпо было бы говорить о плотности математиче-

скихъ точекъ. Какъ превратно Шопенгауэръ толкуетъ понятіе атомовъ, видно изъ того, что онъ говоритъ о нихъ, какъ объ абсолютно недѣлимыхъ тѣлахъ, то-есть тѣлахъ съ такою значительною силою сцѣпленія ихъ протяженныхъ частей, что никакая сила не можетъ раздѣлить ихъ; но тогда, разсуждаетъ онъ далѣе—такое тѣло можетъ быть принято какой угодно величины, оно тожетъ быть большимъ или малымъ и атомъ могъ бы быть величиною съ быка, еслибъ онъ могъ только удовлетворить помянутому требованію [1].

Со стороны Шопенгауэра подобныя возраженія особенно странны; онъ, послѣдователь Канта, говоритъ здѣсь о протяженной величинѣ какъ будто о чемъ-то безотносительномъ. Но даже съ точки зрѣнія реализма это не возраженіе: конечно, атомы могли бы быть величиною съ быка подъ тѣмъ условіемъ, чтобы признаніемъ ихъ объяснялись тѣ явленія, для толкованія которыхъ они допущены; еслибы существовалъ міръ, въ которомъ быки были бы во столько разъ больше нашихъ, во сколько нашъ быкъ больше нашего атома, то въ такомъ мірѣ атомы были бы, величиною съ нашего быка; все дѣло въ сохраненіи пропорціональности.

Главное затрудненіе для пониманія атомизма зависитъ, какъ мнѣ кажется отъ, того, что мы при-

[1] Welt als Wille, II, 343—346.

выкли смотрѣть на безконечную дѣлимость матеріи, какъ на аксіому. Между тѣмъ положеніе это далеко не очевидно. Конечно, матерія была бы дѣлима до безконечности, еслибъ она была только протяженною, такъ какъ дѣлимость пространства до безконечности ясна a priori. Но дѣло въ томъ, что сущность матеріи не исчерпывается протяженностію, хотя послѣдняя и составляетъ ея необходимый аттрибутъ; въ противномъ случаѣ не зачѣмъ было бы называть матерію протяженною *субстанціей* (какъ это дѣлаетъ даже Декартъ),—тогда она была бы просто протяженіемъ или пространствомъ. Отсюда слѣдуетъ, что если существуютъ атомы, то-есть, недѣлимыя части матеріи, то свойство недѣлимости зависитъ не отъ ихъ протяженности (а слѣдовательно, и величина не имѣетъ никакой связи съ этимъ понятіемъ). Атомы, какъ нѣчто матеріальное, должны быть единицами протяженными, но отсюда не слѣдуетъ, чтобъ они въ то же время не могли быть единицами, или по крайней мѣрѣ, носителями единицъ силы. Вотъ почему приводимое Шопенгауэромъ, какъ примѣръ нелѣпости, объясненіе Ампера едва-ли не болѣе вѣско, чѣмъ всѣ его собственные аргументы. Пространство, а не матерія, дѣлимо до безконечности, замѣчаетъ Амперъ,—ибо какъ скоро дѣленіе дойдетъ до атомовъ, то дальнѣйшее дѣленіе должно падать между атомами. Въ самомъ дѣлѣ, дойдя до первыхъ мельчайшихъ составныхъ частей матеріи, какимъ образомъ можемъ

мы продолжать ея дѣленіе? Мысленно, пожалуй; но вѣдь тогда дѣленіе это не будетъ уже реально, не будетъ дѣленіемъ самой матеріи, а только занимаемаго ею пространства.

Несомнѣнно впрочемъ, что атомизмъ не можетъ отвѣтить на вопросъ о сущности. Еслибъ удалось всѣ явленія природы объяснить законами механики, это было бы, конечно, громаднымъ шагомъ впередъ,— уменьшилось бы число неизвѣстныхъ, и можетъ быть, удалось бы свести ихъ къ одному; но какъ первоначальное расположеніе атомовъ, изъ котораго возникъ весь матеріальный міръ, само нуждается въ объясненіи, такъ и переходъ чисто механическихъ явленій въ психическіе факты нашего сознанія, все-таки остался бы для насъ загадкою. Хотя атомизмъ и является вполнѣ разумною гипотезой для объясненія явленій внѣшней природы, нельзя не признать однако, что онъ становится далеко неудовлетворительнымъ, какъ только пробуетъ объяснить сознаніе или выдать атомы за единственную вещь о себѣ. Почти всѣ философы со временъ Декарта ясно сознавали наоборотъ, что исходную точку всякой метафизической системы можно найдти лишь въ самомъ познающемъ субъектѣ и потому главныя изслѣдованія Локка, Лейбница, Юма, Борклея и Канта направлены на человѣческій разумъ.

Мы не можемъ выйдти изъ себя, чтобы непосредственно схватить сущность другихъ предметовъ, го-

воритъ Шопенгауэръ; — они являются намъ только какъ наши представленія, но съ другой стороны, мы не только познающіе субъекты, но и сами принадлежимъ къ существамъ, которыя надо познать; мы сами вещь о себѣ и потому къ истинному внутреннему существу вещей, до котораго невозможно проникнуть извнѣ, намъ остается внутренній путь, какъ будто подземное тайное сообщеніе, измѣною сразу приводящее насъ въ крѣпость, которую нельзя было взять приступомъ. Съ точки зрѣнія положительныхъ наукъ самое доступное и самое понятное намъ это — явленія чисто механическія: по мѣрѣ того какъ мы удаляемся отъ нихъ, чтобы заняться органической природой, отношеніе слѣдствія къ причинѣ становится все неопредѣленнѣе и темнѣе, и мы совершенно потеряли бы руководящую нить, еслибы не получили вдругъ совершенно неожиданной помощи. Какъ въ гротѣ Павзилипа, гдѣ чѣмъ дальше идешь, тѣмъ больше углубляешься во-мракъ, пока не перейдешь наконецъ середины, и дневной свѣтъ не начнетъ освѣщать путь съ другаго конца, такъ и здѣсь. Когда направленный наружу свѣтъ разсудка съ его формами причинности все болѣе и болѣе застилается мракомъ, и наконецъ, бросаетъ только слабый и невѣрный отблескъ, тогда является освѣщеніе совсѣмъ иного рода, съ совершенно другой стороны, изнутри изъ насъ самихъ, благодаря тому случайному обстоятельству, что мы, разсуждающіе,

являемся здѣсь какъ разъ тѣми предметами, о которыхъ приходится разсуждать. Мы никогда не дошли-бъ отъ міра, какъ представленія, до его сущности, еслибы были только познающими субъектами, крылатыми безтѣлесными ангелами; но мы въ то же время сами находимся въ мірѣ какъ индивидудмы, наше познаніе міра, какъ представленія обусловливается тѣломъ, впечатлѣнія котораго и служатъ разсудку исходною точкой для познанія этого міра. Собственное тѣло для познающаго субъекта, какъ такого, есть представленіе наравнѣ съ другими, предметъ между предметами. Движенія и дѣйствія этого тѣла извѣстны ему тѣмъ же путемъ, какъ и измѣненія въ другихъ видимыхъ предметахъ; они были бы ему также чужды и непонятны, еслибы разгадки ихъ значенія онъ не могъ получить совершенно иначе. Тогда человѣкъ понималъ бы вліяніе мотивовъ не лучше, чѣмъ связь другихъ являющихся ему причинъ и слѣдствій; онъ называлъ бы тогда внутреннюю непонятную для него сущность проявленій и дѣйствій своего тѣла силою, качествомъ или характеромъ, какъ угодно, но не понялъ бы глубже ея значенія. Но все это не такъ: являющемуся какъ индивидуумъ субъекту дано слово загадки, и слово это—воля. Это, и одно это, даетъ ему ключъ къ его собственному проявленію, открываетъ ему значеніе и показываетъ внутреннее устройство его существа, его дѣйствій и движеній.

Я не стану входить здѣсь въ разборъ того, на сколько ново и оригинально такое рѣшеніе; не стану разсматривать отношенія этой части философіи Шопенгауэра къ системамъ Фихте и Шеллинга и укажу только на сходство теоріи Шопенгауэра со взглядами Мэнъ-де-Бирана. „Фактъ непосредственнаго чувства, говоритъ Мэнъ-де-Биранъ,—непремѣнно служитъ основаніемъ началу причинности; всякое абстрактное понятіе причины или даже самая категорія причинности можетъ происходить и имѣть свое естественное основаніе лишь въ сознаніи нашей собственной силы или усилія, находящагося въ насъ самихъ. Напрасны попытки объяснить этотъ основной фактъ именно потому, что онъ—основной. Идея силы первоначально можетъ быть взята лишь изъ сознанія субъекта, дѣлающаго усиліе, и даже тогда, когда эта идея совсѣмъ абстраируется отъ факта сознанія, она, будучи перенесена во внѣшній миръ и совершенно лишена этого естественнаго основанія, все еще сохраняетъ отпечатокъ своего происхожденія; мы не можемъ понять никакой силы импульса, толчка или влеченія, не приписывая имъ, не предполагая въ нихъ въ нѣкоторой мѣрѣ эту индивидуальную силу, составляющую наше я. Вся тайна апріорныхъ понятій исчезаетъ передъ свѣтильникомъ внутренняго опыта, который показываетъ намъ, что идея причины имѣетъ свой первоначальный и единственный типъ въ этомъ чувствѣ. Я говорю также (какъ

Фихте и Шеллингъ), что усиліе, котораго я хочу, непосредственно сознанное, и составляетъ индивидуальность, первичный фактъ внутренняго чувства [1].

Но Шопенгауэръ, не смотря на то, что Мэнъ-де-Биранъ говоритъ здѣсь только другими словами то же, что̀ и самъ онъ, относится къ нему свысока и упрекаетъ его въ смѣшеніи совершенно разнородныхъ понятій (le moi, la cause, la force). Шопенгауеръ, постоянно смѣшивающій эти понятія, менѣе чѣмъ кто-либо въ правѣ дѣлать такіе упреки; онъ говоритъ, напримѣръ: Что только происхожденіе явленій въ данномъ мѣстѣ и въ опредѣленное время производится причиною и по стольку отъ нея зависитъ, но не самое явленіе, не его внутренняя сущность, которая есть воля. Такимъ образомъ причиною извѣстнаго явленія оказывается другое, которое въ сущности само есть также только явленіе, — настоящая же причина (causa efficiens) лежитъ въ томъ, что Шопенгауэръ называетъ волею. „До сихъ поръ“, говоритъ онъ,—„субсумировали понятіе о волѣ подъ понятіемъ силы, я же наоборотъ нахожу, что каждую силу природы слѣдуетъ разсматривать какъ волю“. Выходитъ, что и у Шопенгауэра понятіе о силѣ, причинѣ и волѣ совпадаютъ, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ; правда, что порядокъ ихъ у него выходитъ обратный, обыкновенно самымъ об-

[1] Maine de Biran, Oeuvres inédites, I, 206.

щимъ является причина, затѣмъ сила, и наконецъ, уже воля какъ сила сознательная, стремящаяся къ опредѣленной цѣли; у Шопенгауэра же наоборотъ. Но далѣе, хотя Мэнъ-де-Биранъ и признаетъ, что мускульное сопротивленіе всегда уступаетъ усилію воли, что воля сосредоточивается въ тѣхъ же границахъ, какъ и наша власть надъ нашимъ тѣломъ, что тамъ, гдѣ кончается эта власть, начинается желаніе, а не воля, и наконецъ даже, что самое *я* не можетъ существовать для себя, не имѣя внутренней перцепціи совмѣстнаго существованія тѣла [1]; не смотря на все это, онъ будучи спиритуалистомъ, не рѣшается утверждать, какъ это дѣлаетъ Шопенгауэръ, что тѣло есть только видимость воли. Каждое наше хотѣнье, говоритъ Шопенгауэръ, — сейчасъ же становится дѣйствіемъ, движеніемъ; дѣйствіе есть только проявленіе того, что внутри себя мы познаемъ какъ волю; хотѣнье, которое сейчасъ же не выражается дѣйствіемъ, не есть настоящее хотѣнье, а только размышленіе о томъ, чего мы будемъ хотѣть въ моментъ дѣйствія. Такимъ образомъ каждое движеніе тѣла есть вмѣстѣ съ тѣмъ актъ воли, и это относится не только къ сознательнымъ, но и ко всѣмъ дѣйствіямъ вообще. Хотя въ отдѣльности ростъ, пищевареніе и всѣ физическія отправленія совершаются по строго опредѣленнымъ и необходимымъ законамъ,

[1] Ibid., I, 290, II, 211.

однако въ концѣ концевъ всѣ они, а такимъ образомъ и самое тѣло, какъ ихъ продуктъ, составляютъ только проявленіе объективаціи воли. Если каждое дѣйствіе моего тѣла есть проявленіе акта моей воли, въ которомъ при извѣстныхъ мотивахъ всецѣло выражается эта воля, и слѣдовательно, мой характеръ,— то явленіе воли должно быть также необходимымъ условіемъ и предположеніемъ всякаго дѣйствія: явленіе это не можетъ зависѣть отъ чего-нибудь, что̀ не существовало бы непосредственно и единственно черезъ нее, такъ какъ тогда оно было бы для нея случайнымъ, а потому и самое ея явленіе стало бы случайнымъ; это условіе и есть все тѣло; но оно само должно быть явленіемъ воли и должно относиться къ моей волѣ въ цѣломъ и къ моему умопостигаемому (intelligibilis) характеру, проявленіе котораго во времени составляетъ мой эмпирическій характеръ, также какъ отдѣльныя дѣйствія тѣла—къ отдѣльнымъ дѣйствіямъ воли, слѣдовательно, все тѣло должно быть ничѣмъ инымъ, какъ моей волею, сдѣлавшеюся видимою. Познаніе, которое я имѣю о моей волѣ, хотя оно и непосредственно, не можетъ быть отдѣлено однако отъ познанія моего тѣла. Впрочемъ, тожественность воли и тѣла можетъ быть только указана, то-есть, изъ непосредственнаго сознанія изъ познанія in concreto, она можетъ быть поднята до познанія разума, можетъ быть перенесена въ познаніе in abstracto; но уже по существу своему она никогда не

можетъ быть доказана, то-есть, какъ познаніе посредственное, не можетъ быть выведено изъ другаго, болѣе непосредственнаго. Это потому, что само оно есть самое непосредственное, и если мы не понимаемъ и не утверждаемъ его какъ таковое, то напрасно будемъ надѣяться получить его какъ-нибудь иначе, какъ познаніе посредственное, откуда-нибудь вытекающее. Что части нашего организма, движущіяся не произвольно, не по сознанному мотиву, все-таки одушевлены волей и подвластны ей, это доказывается, по мнѣнію Шопенгауэра, симпатіей (Mitleidenschaft) при всѣхъ необычайно сильныхъ аффектахъ и страстяхъ и тѣмъ, что непроизвольно движимые мускулы суть большею часть тѣ же самые источникъ движенія, которыхъ при другихъ обстоятельствахъ, въ произвольныхъ дѣйствіяхъ есть мозгъ, гдѣ ихъ primum mobile близко знакомъ намъ, какъ воля черезъ самосознаніе.

Трудно повѣрить однако, что тѣло есть только видимость воли, когда вспомнишь, что достаточно ничтожныхъ механическихъ причинъ, чтобы произвести параличъ или конвульсіи, такъ что движеніе или совсѣмъ не происходитъ, или происходитъ даже вопреки нашей волѣ. Шопенгауэръ увѣряетъ, впрочемъ, что когда движущій нервъ въ рукѣ моей перерѣзанъ, воля моя не можетъ уже двигать ее; не потому, чтобы рука моя перестала быть, какъ и всякая часть моего организма, исключительно объективаціей, види-

мостью моей воли, или иными словами, чтобъ исчезла возбуждаемость (Irritabilitet), но потому, что дѣйствіе мотива, безъ котораго я не могу двигать мою руку, не можетъ до нея достигнуть, вліять на ея мускулы, какъ возбужденіе (als Reiz): это потому, что соединеніе съ нею мозга прервано. Слѣдовательно, строго говоря, моя воля въ этой части только изъята отъ дѣйствія мотивовъ. Воля объектируется непосредственно въ возбуждаемости, а не въ чувствительности [1].

Такое объясненіе едва ли оно можетъ хотя сколько-нибудь ослабить силу того несомнѣннаго факта, что для осуществленія акта моей воли во внѣшнемъ мірѣ, для приведенія въ исполненіе самаго простаго намѣренія, нужна масса механическихъ и органическихъ условій, и несуществованіе одного изъ нихъ дѣлаетъ напрасными всѣ усилія самой энергической воли. Гдѣ же тогда мнимое единство организма и моего *я*, моей воли? „Какъ мало благопріятствуетъ безпристрастное изслѣдованіе мечтѣ о такомъ единствѣ!“ говоритъ Лоце. „Строй моего тѣла постепенно составляется изъ разнородныхъ частей внѣшняго міра, и безпрерывно мѣняясь, возвращаетъ ему эти части. Что же такое то, съ чѣмъ душа могла бы быть единою? Если она то сливается съ прибывающими замѣщеніями тѣла, то отдѣляется отъ распадающихся

[1] Welt als Wille, II, 283.

остатковъ, тогда гдѣ же можетъ сохраниться это единство, какъ не въ развивающихся и снова погасающихъ взаимодѣйствіяхъ, смотря по тому, допускаетъ ли теченіе природы новые элементы присоединиться къ остальнымъ, или же вытѣсняетъ ихъ. Это движеніе частей похоже на суетню путешествующихъ людей: мы не знаемъ — ни откуда они являются, ни куда идутъ; чуждые, встрѣчаются они между собою, и на короткое время между ними устанавливаются сношенія, соотвѣтствующія въ общихъ чертахъ общей цѣли путешествія. Каждый собираетъ въ себѣ впечатлѣнія, которыя сообщаетъ ему знаніе другаго,— такъ что мы можемъ, правда, на каждый атомъ смотрѣть, какъ на мѣсто возможной духовной дѣятельности, но ничего не знаемъ ни о ихъ прошломъ, ни о томъ развитіи, которое, можетъ быть, принесетъ имъ будущее. Каждый элементъ, вовлеченный на короткій промежутокъ времени въ правильный круговоротъ нашего живаго тѣла, можетъ обогатить свое собственное внутреннее состояніе новыми опытами и можетъ служить къ нашему развитію посредствомъ дальнѣйшей передачи впечатлѣній, которыя сообщаетъ ему внѣшній міръ; но какъ бы то ни было, его внутренняя жизнь никогда не можетъ быть нашею, и когда исчезаетъ сочетаніе существъ, на которомъ основано наше живое тѣло, тогда мы всѣ вмѣстѣ пережили, правда, нѣчто общее, но лишь какъ первоначально различныя суще-

ства, снова раздѣляющіяся послѣ преходящаго соприкосновенія“ [1].

Единство воли и организма какъ одного и того же существа, только познаваемаго различно, одно изъ основныхъ положеній ученія Шопенгауэра, и безъ него не можетъ удержаться вся его система, основанная въ сущности только на аналогіи между явленіями внѣшней природы и нашими произвольными движеніями: „Когда мы смотримъ“, говоритъ онъ,—испытующимъ взоромъ на могучее неудержимое стремленіе водъ въ глубину, на упорность, съ которою магнитъ обращается къ сѣверу, на жадность, съ которою желѣзо стремится къ нему, на силу, съ которой полюсы электричества стараются снова соединиться, и которая, подобно человѣческимъ желаніямъ, возростаетъ отъ сопротивленія; когда мы видимъ внезапно и быстро формирующійся кристаллъ съ такою правильностью образованія, что она очевидно есть ничто иное, какъ ясно и точно опредѣленное стремленіе въ разныя направленія, схваченное и удержанное оцѣпенѣлостью; когда мы замѣчаемъ тотъ выборъ, съ какимъ тѣла, перешедшія въ жидкое состояніе и освободившіяся отъ узъ твердости, отыскиваютъ или избѣгаютъ другъ друга, соединяются или раздѣляются; когда наконецъ, мы непосредственно ощущаемъ грузъ, стремленіе котораго

[1] H Lotze, Mikrokosmus, 2-te Aufl., I, 415—416.

къ землѣ гнететъ наше тѣло, постоянно давитъ и жметъ его, стараясь удовлетворить своему единственному влеченію,—намъ не надо будетъ дѣлать большихъ усилій, чтобъ и на такомъ разстояніи узнать нашу собственную сущность. То самое, что̀ въ насъ при свѣтѣ познанія преслѣдуетъ свои цѣли, то здѣсь стремится слѣпо, неясно, односторонне и неизмѣнно; но не смотря на то, вездѣ остается однимъ и тѣмъ же, также какъ блѣдная утренняя заря на-равнѣ съ сіяніемъ полудня называется солнечнымъ свѣтомъ“ [1].

Прежде думали, что тамъ, гдѣ есть воля, нѣтъ уже причинности, а гдѣ есть причинность, нѣтъ воли; въ противоположность этому ученію, какъ оно ни старо и ни обще, Шопенгауэръ утверждаетъ, что нѣтъ двухъ существенно различныхъ источниковъ движенія, что оно не происходитъ или изнутри, когда его приписываютъ волѣ, или извнѣ, когда оно вытекаетъ изъ механическихъ причинъ; но и то и другое неразрывно и встрѣчается разомъ при движеніи каждаго тѣла. Вездѣ, гдѣ есть причинность, есть воля, и никогда воля не дѣйствуетъ безъ причины [2].

Съ точки зрѣнія идеализма весьма естественно стремленіе свести понятіе силы къ понятію воли; сила, какъ причина движенія, можетъ имѣть смыслъ лишь для того, кто признаетъ возможность движенія

---

[1] Welt als Wille, I, 140.

[2] Ueber den Willen in der Natur, 93, 85.

реальнаго, а слѣдовательно, и реальность пространства: если вещь о себѣ не можетъ быть представленіемъ, для идеалиста она должна быть волей потому, что внѣ представленія и воли для него ничего не существуетъ.

Воля къ жизни Шопенгауэра разумѣется совсѣмъ не то, что мы привыкли называть этимъ именемъ, Шопенгауэръ и самъ считаетъ нужнымъ предупредить, что то, что проявляется всюду, что составляетъ міровую сущность, далеко не та воля, которую мы находимъ въ насъ самихъ, которая дѣйствуетъ по заранѣе сознаннымъ мотивамъ; онъ проситъ не приписывать ему нелѣпаго мнѣнія, что камень движется по сознанному мотиву потому только, что такимъ образомъ воля проявляется въ человѣкѣ [1]. Но тогда имѣемъ ли мы право сохранять названіе воли, и не все ли равно—какое имя мы ни дали бы такой міровой сущности?

Это было бы такъ, отвѣчаетъ Шопенгауэръ,—еслибы вещь о себѣ была чѣмъ-нибудь такимъ, о существованіи чего мы только заключали бы и такимъ образомъ познавали бы лишь посредственно, in abstracto: тогда, конечно, можно было бы назвать ее какъ угодно: имя стояло бы только, какъ знакъ неизвѣстной величины; но теперь воля, какъ волшебное слово, должна открыть намъ самое внутреннее

[1] Welt als Wille, I, 126.

существо всѣхъ вещей природы, и она — отнюдь не неизвѣстная величина не что-либо полученное посредствомъ заключеній, но нѣчто непосредственно извѣстное и до того знакомое, что мы лучше знаемъ и понимаемъ, что такое воля, чѣмъ что бы то ни было иное [1].

Положенія этого, впрочемъ, какъ я имѣлъ уже случай замѣтить, Шопенгауэръ нигдѣ не доказываетъ. Онъ ограничивается вопросомъ: какой другой родъ бытія или дѣйствительности должны мы приписать остальному тѣлесному міру? Откуда взять элементы, чтобы составить его? Кромѣ воли и представленія, намъ ничего неизвѣстно и немыслимо; если матеріальному міру, являющемуся намъ непосредственно только въ нашемъ представленіи, мы захотимъ придать величайшую извѣстную намъ дѣйствительность, мы должны приписать ему ту реальность, которую для каждаго изъ насъ имѣетъ его собственное—тѣло, оно для него самое реальное. Но разбирая реальность этого тѣла и его дѣйствій, за исключеніемъ того, что оно есть наше представленіе,—мы не найдемъ въ немъ ничего, кромѣ воли. Этимъ исчерпывается его дѣйствительность, и потому мы нигдѣ не можемъ найдти иной, чтобы приписать ее матеріальному міру. И такъ, если міръ этотъ долженъ быть чѣмъ-либо внѣ нашего представленія, мы должны

[1] Welt als Wille, I, 138.

сказать, что онъ внѣ его, то-есть, въ своей глубочайшей сущности есть то, что въ насъ самихъ мы познаемъ какъ волю. Обративши этотъ аргументъ Шопенгауэра въ силлогизмъ, мы получимъ:

Міръ долженъ имѣть сущность, независимую отъ нашего представленія.

Но кромѣ представленія и воли, намъ не только ничего неизвѣстно, но и немыслимо.

Слѣдовательно, міръ, по скольку онъ не есть представленіе, есть воля.

Но вопервыхъ, болѣе рѣшительные идеалисты и скептики въ правѣ не согласиться съ большою посылкою, пока она является только не доказаннымъ постулатомъ, тѣмъ болѣе, что въ первой книгѣ Welt als Wille Шопенгауэръ самъ постоянно увѣряетъ, что весь міръ объектовъ есть только представленіе; вовторыхъ, заключеніе въ посылкахъ не содержится: изъ того, что мы ничего не знаемъ о другой сущности, кромѣ воли, или даже, что такая сущность для насъ немыслима (то-есть, что мы не можемъ себѣ представить ее), никакъ не слѣдуетъ, чтобы ея не было: это есть заключеніе отъ логическаго къ металогическому, примѣненіе положенія достаточнаго основанія къ трансцендентному вопросу, то самое, что Шопенгауэръ строго порицаетъ въ другихъ системахъ.

При первой попыткѣ основать метафизическую часть своего ученія, онъ сталкивается съ основными

началами своей теоріи познаванія, которыя въ сущности исключаютъ всякую возможность метафизики. Положеніе, что міръ есть мое представленіе, дѣлаетъ невозможнымъ и эмпирическое доказательство какихъ бы то ни было металогическихъ истинъ; такъ какъ такое доказательство будетъ находиться тоже въ прямой зависимости отъ положенія достаточнаго основанія, управляющаго *всѣми* представленіями.

Шопенгауэру остается только попытаться сдѣлать свою теорію сколько-нибудь правдоподобною посредствомъ сравненій и аналогій. Но и тутъ является вопросъ, въ правѣ ли онъ идти этимъ путемъ? Мы познаемъ свое тѣло, себя самихъ какъ волю, говоритъ Шопенгауэръ; — положимъ такъ, но всѣ остальныя тѣла являются намъ, какъ имѣющія бытіе исключительно въ нашемъ представленіи. Какое право имѣемъ мы прилагать результатъ, полученный относительно насъ самихъ совершенно инымъ образомъ, посредствомъ самосознанія ко всѣмъ остальнымъ предметамъ безразлично? Право это тѣмъ болѣе сомнительно, что при перенесеніи этого результата на внѣшній міръ, мы, даже по мнѣнію Шопенгауэра, должны въ немъ отбросить самопознаніе, то-есть, именно то, что дѣлало его достовѣрнымъ.

Все, что мы познаемъ, по скольку оно нами познано, есть уже наше представленіе, а потому, строго говоря, и въ насъ самихъ мы можемъ познавать не волю, а только представленіе о ней. Воля, прояв-

ляющаяся въ матеріальномъ мірѣ, отличается отъ человѣческой именно тѣмъ, что въ ней нѣтъ сознательнаго стремленія къ цѣли, то-есть, того самого, что намъ извѣстно о волѣ по внутреннему опыту такъ, что если откинуть эту сторону ея, у насъ останется только неизвѣстное безъ всякихъ данныхъ для его опредѣленія.

Не касаясь вопроса о томъ, на сколько полезенъ можетъ быть принципъ воли въ другихъ идеалистическихъ системахъ при рѣшеніи вопроса о реальности внѣшняго міра, можно смѣло сказать, что онъ долженъ быть совершенно безплоднымъ въ тѣхъ изъ нихъ, которыя захотятъ удержать результаты „Критики чистаго разума“.

ГЛАВА VI.

Механическое и психологическое воззрѣніе на природу Принципъ неразумной воли какъ объясненіе кажущейся цѣлесообразности въ мірѣ.

Какъ ни старъ уже споръ о конечныхъ причинахъ, сколько ни толковали о телеологіи со времени Аристотеля, Эпикура и Лукреція, многіе до сихъ поръ по видимому, не понимаютъ или не хотятъ понять ея дѣйствительнаго значенія. Для нихъ причины механическія и конечныя продолжаютъ являться противоположностью, и по ихъ мнѣнію, надо выбирать, или тѣ, или другія.

Они не замѣчаютъ, что механизмъ не только не исключаетъ цѣли, но напротивъ того, предполагаетъ ее. Иначе онъ былъ бы уже не механизмомъ, а хаосомъ. Правда, что паровая машина дѣйствуетъ лишь потому, что всѣ части ея имѣютъ извѣстное, строго опредѣленное отношеніе между собою, но для того онѣ и имѣютъ это отношеніе, чтобъ она могла

дѣйствовать и производить ту или другую работу. Правда, что мы видимъ и слышимъ, потому что имѣемъ глаза и уши, но это нисколько не исключаетъ того, что мы имѣемъ ихъ, чтобы видѣть и слышить. Какъ далеко мы ни прослѣдили бы необходимую механическую связь явленій, она въ сущности нисколько не объяснитъ намъ своего послѣдняго результата, являющагося цѣлесообразнымъ, и дойдя до первыхъ причинъ, мы вынуждены будемъ или признать ихъ случайными, то-есть, отказаться отъ всякаго объясненія, ограничившись одними словами [1],

---

[1] Какъ велика въ людяхъ способность довольствоваться словами вмѣсто понятій, видно изъ того, что, не смотря на изслѣдованія Декарта, Спинозы, Лейбница и Канта, до сихъ поръ многіе продолжаютъ еще совершенно серьезно толковать о случаѣ, какъ о чемъ-то положительномъ; такъ напримѣръ Л. Нуаре говоритъ: Wollen wir an die Stelle der Natur ein anderes oberstes Princip setzen, das etwa das unendliche All als ein thätiges beherrscht sich in seinem Werden manifestirt, so vermogen wir es mit keinem anderen Worte zu bezeichnen als dem Zufall». Затѣмъ Нуаре приводитъ слѣдующій наивный примѣръ и опредѣленія случайнаго изъ Л. Гейера: «Zufallig kann eine Thatsache nur in Beziehung auf eine andere heissen, von welcher sie veranlasst werden konnte. Wenn z. B. Mehrere nach dem Genusse dergleichen Speise sterben, so wird dieses Zusammentreffen zufällig sein, wenn die Speise nicht Todesursache gewesen, eben weil sie es hatte sein können. Zufall ist also der Schein causaler Abhängigkeit von etwas Bestimmtem und zwar insofern er mit eines gewissen Bewunderung als Schein erkannt wird». (Der monistische Gedanke. Leipzig. 1875. Ss. 309, 312). Ясно, что отношеніе поставлено здѣсь вверхъ но-

или допустить, что въ нихъ заключается уже стремленіе къ осуществленію того, что мы находимъ въ дѣйствительности. Когда художникъ пишетъ картину, когда онъ набрасываетъ контуръ и кладетъ краску на краску все здѣсь совершается по законамъ химіи, физики и механики; каждый штрихъ, каждый оттѣнокъ картины можно объяснить такимъ образомъ. Но никто не рѣшится утверждать, что достаточно знать ихъ, чтобы понять артистическое значеніе этого произведенія. Такимъ же поверхностнымъ является отрицаніе телеологіи, основанное лишь на томъ, что для происхожденія всякаго организма нужна масса чисто механическихъ причинъ. Фрауенштетъ справедливо замѣчаетъ, что борьба за существованіе и половой подборъ, которые въ настоящее время выставляются въ замѣнъ телеологическихъ объясненій,

---

гами: правда, что случайнымъ мы называемъ событіе лишь относительно другаго, но это именно тогда, когда мы не замѣчаемъ между ними никакой необходимой (а слѣдовательно, и причинной) связи. Понятно, что чѣмъ далѣе мы будемъ изслѣдовать причинную цѣпь явленій, тѣмъ менѣе останется разрозненныхъ, и слѣдовательно, случайныхъ фактовъ; такимъ образомъ понятіе случая сводится къ чистому отрицанію. Случайны всѣ тѣ явленія или свойства предметовъ, необходимая связь которыхъ съ другими или между собою *намъ неизвѣстна*.

— Необходимая связь всѣхъ явленій между собою замѣчательно картинно и ясно выражена у Фихте въ первой книгѣ его сочиненія. «О назначеніи человѣка», см. J. G. Fichte's Sammtliche Werke, 2-ter B., 171—190.

сами служатъ подтвержденіемъ для нихъ. Еслибы настоящее положеніе развитія органической природы было только результатомъ случайности, положеніе это было бы крайне ненадежно. Еслибы животныя тѣла формировались не въ силу внутренней необходимости, а принимали бы тотъ или другой видъ какъ облака, гонимыя вѣтромъ, то также какъ вѣтеръ, придавшій имъ этотъ образъ, можетъ его измѣнить или разсѣять, такъ дѣйствовалъ бы и случай, формирующій животныя тѣла [1].

Вся органическая природа носитъ на себѣ до того ясный отпечатокъ разумности, преслѣдованія какой-то цѣли, что трудно не замѣтить его, и положеніе: natura nihil facit frustra стало со времени Аристотеля почти аксіомою, такъ что даже противники телеологіи недоумѣваютъ, когда въ организмѣ встрѣчаются части, назначеніе которыхъ неизвѣстно, и стараются такъ или иначе объяснить эти кажущіяся исключенія. И такъ признаніе конечныхъ причинъ въ природѣ, по видимому, совершенно необходимо, по крайней мѣрѣ, съ точки зрѣнія философской; но говоря о цѣли, надо опредѣлить, въ чемъ она состоитъ, и тутъ является главное затрудненіе.

Въ нашихъ сознательныхъ дѣйствіяхъ цѣль дается мотивомъ, который вліяетъ на волю черезъ посредство интеллекта; ничего подобнаго мы не видимъ при

[1] Neue Briefe, 16.

формаціи растеній или животныхъ; если мы даже допустимъ существованіе духа или воли, руководящей этою формаціей, то и тогда цѣль ея дѣйствій останется для насъ не ясною, — не говоря о томъ, что, признавая бытіе организующей воли на основаніи кажущейся цѣлесообразности мірозданія и объясняя потомъ эту цѣлесообразность волею, мы сильно рискуемъ попасть въ логическій кругъ.

Послѣднею цѣлью животнаго организма не можетъ быть признано то или другое временное преходящее его состояніе, и потому естественнѣе всего, казалось бы, цѣль эту искать въ самомъ его бытіи; въ пользу такого предположенія свидѣтельствуетъ, повидимому, инстинктъ самосохраненія, vis naturae medicatrix и т. п.; но такому взгляду противорѣчитъ необходимость разрушенія отдѣльныхъ организмовъ: еслибы жизнь индивидуума была цѣлью природы — неизбѣжность смерти оказалась бы злою насмѣшкою надъ ея усиліями.

Необходимо идти далѣе и искать цѣль эту въ сохраненіи не индивидуумовъ, а только цѣлыхъ видовъ. Къ такому взгляду склоняется и Шопенгауэръ: въ въ пользу его свидѣтельствуетъ инстинктъ происрожденія. Нѣкоторыя насѣкомыя живутъ, повидимому, лишь для того, чтобы произвести себѣ подобныхъ и умираютъ какъ только задача изполнена; но не говоря о томъ, какъ безсмысленно было бы существованіе индивидуума, еслибы само по себѣ, не имѣя

никакого значенія, оно имѣло цѣлью только дать бытіе совершенно такимъ же индивидуумамъ, жизнь которыхъ была бы также безсодержательна, не говоря о томъ, какъ такое предположеніе было бы противно самому основанію телеологіи—оно еще потому не выдерживаетъ критики, что и виды оказываются не вѣчными; а геологія и астрономія заставляютъ даже предполагать, что наступитъ время, когда исчезнетъ возможность существованія, если не для всѣхъ, то по крайней мѣрѣ для всѣхъ извѣстныхъ намъ организмовъ.

Такимъ образомъ приходится отказаться и отъ того мнѣнія, которое находитъ послѣднюю цѣль природы въ сохраненіи видовъ, и остается искать ея только въ цѣломъ составѣ органическаго или живущаго міра; но такая задача выходитъ далеко не только за предѣлы положительныхъ наукъ, но и дѣйствительнаго или даже возможнаго опыта.

Мы ясно видимъ, говоритъ А. Ланге,—что та цѣлесообразность, которую мы замѣчаемъ въ природѣ, не есть человѣческая; что средства, которыми она пользуется, не только не высшія, а наоборотъ, низшія изъ намъ извѣстныхъ; но и такое опредѣленіе ихъ значенія въ свою очередь основано на человѣческой природѣ, и такимъ образомъ для метафизическаго и религіознаго пониманія вещей, которыя въ своихъ измышленіяхъ переступаютъ эту границу, все еще остается мѣсто для возстановленія телеологіи,

окончательно устраненной изъ сферы естествознанія и критической философіи [1].

Ланге правъ, безъ сомнѣнія, что цѣлесообразность, замѣчаемая нами въ природѣ, далеко не та, которую мы привыкли видѣть въ отдѣльныхъ человѣческихъ дѣйствіяхъ; но отсюда еще весьма далеко до отнесенія телеологіи къ области теологическихъ и метафизическихъ бредней, не имѣющихъ связи съ положительными науками. Отдѣльные примѣры ясно показываютъ намъ, говоритъ Ю. Б. Мейеръ,—что понятіе цѣли можетъ помочь открытію новыхъ истинъ: Гарвей открылъ, говорятъ, такимъ образомъ кровообращеніе. Фехнеръ утверждаетъ, что Веберъ въ Лейпцигѣ исходилъ изъ такихъ же идей цѣли въ своихъ любопытныхъ изслѣдованіяхъ надъ глазомъ морской свинки. Уэвель указываетъ на то, что такъ какъ Кювье на основаніи зуба первичнаго животнаго построилъ, согласно идеи цѣли, то животное, которому онъ долженъ былъ принадлежать, то вся новая наука палеонтологіи вытекаетъ изъ понятія о цѣли; а если эти утвержденія вѣрны, то понятіе это имѣетъ положительное эвристическое значеніе [2]. Такого значенія телеологіи не отрицаетъ даже и Кантъ [3].

---

[1] Geschichte des Materialismus. Dritte Auflage, 1877, 2-ter B., 245—248.

[2] Philosophische Zeitfragen, 1874, S. 37.

[3] Gleihwohl wird die teleologische Beurtheilung, wenigstens pro-

Утвержденіе А. Ланге, что телеологія окончательно изгнана изъ сферы естествознанія и критической философіи, по малой мѣрѣ преждевременно, не говоря о Гартманѣ, который является энергическимъ защитникомъ ея, или о П. Жане, который недавно посвятилъ большое сочиненіе изслѣдованію вопроса о конечныхъ причинахъ; сами естествоиспытатели далеко не всѣ раздѣляютъ мнѣнія А. Ланге, хотя и не впадаютъ въ противоположную крайность.

Если признать, что настоящее состояніе міра вполнѣ удовлетворительно, или что оно по крайней мѣрѣ составляетъ необходимый переходъ къ такому идеалу, тогда, конечно, не мудрено будетъ указать на строгую цѣлесообразность въ мироздани. Лоце справедливо замѣчаетъ, что если мы будемъ смотрѣть на полученный результатъ, какъ на цѣль, которую требуется осуществить, то сумма всѣхъ его причинъ, непремѣнно явится намъ не только строго расчитанною на его достиженіе, но даже единственною системою средствъ, пригодною для рѣшенія такой задачи. Замѣчаемая нами внутренняя цѣлесообразность въ строеніи какого-нибудь созданія можетъ считаться доказательствомъ его возникновенія изъ расчитываю-

---

blematisch, mit Recht zur Naturforschung gezogen; aber nur um sie nach der Analogie mit der Causalitat nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Naturforschung zu bringen, ohne sich anzumassen sie dernach zu erklaren.

щаго разума только тогда, когда для насъ достаточно выяснится, что все строеніе этого существа, въ томъ видѣ, какъ оно передъ нами является, имѣетъ право быть разсматриваемо не только какъ необходимый результатъ, но и какъ преднамѣренная цѣль. Сама по себѣ такая цѣлесообразность не могла бъ оградить насъ даже отъ печальной остроты, что и горбатый сформированъ вполнѣ цѣлесообразно для горбатаго; основаніемъ телеологіи должно служить не одно чисто формальное начало, а многозначительное содержаніе результатовъ, которое дѣлаетъ совершенно неправдоподобнымъ случайное совпаденіе причинъ для ихъ достиженія. Лоце не отрицаетъ, что органическое образованіе въ существующей уже міровой связи сохраняется посредствомъ простой механической передачи, но онъ находитъ невозможнымъ понять первое основаніе этихъ сѣмянъ, въ слѣпомъ развитіи которыхъ состоитъ теперь теченіе природы, не предположивъ управляющаго имъ сознанія [1].

Но такою цѣлесообразностью, о какой говоритъ Лоце, можетъ воспользоваться лишь тотъ, кто имѣетъ уже метафизическую систему и хочетъ провѣрить свои результаты на опытѣ или объяснить ихъ съ помощью того, что̀ находитъ въ дѣйствительности. Что касается Шопенгауэра, то нельзя не признать, что въ этомъ случаѣ принципъ его былъ бы весьма удобенъ. Если

[1] См Mikrokosmus. Leipzig. 1869, II, 22—25.

міръ обязанъ своимъ возникновеніемъ не механическимъ причинамъ, а волѣ, то что мудренаго, что въ немъ замѣтна нѣкоторая цѣлесообразность? Но съ другой стороны, если эта воля не есть всевѣдущій и всеблагій Духъ, а только воля къ жизни, слѣпая и голодная, неудивительно и то, что созданный ею міръ является не раемъ, что въ немъ жизнь одного поддерживается лишь на счетъ другаго, что міровая сущность питается сама собою, вѣчно самою себя пожирая. Принципъ Шопенгауэра вообще далеко не столь богатый, какъ онъ утверждаетъ, въ настоящемъ случаѣ, дѣйствительно могъ бы дать правдоподобное объясненіе кажущейся цѣлесообразности мироваго процесса, гдѣ, повидимому, все расчитано лишь на сохраненіе индивидуума или вида, и гдѣ все неизбѣжно кончается гибелью того и другаго. Но и здѣсь вліяніе Канта помѣшало Шопенгауэру стать рѣшительно на реалистическую точку зрѣнія и воспользоваться такимъ объясненіемъ; вмѣсто того, чтобы прямо отстаивать телеологію и указать потомъ на принципъ воли, какъ на единственное возможное рѣшеніе ея кажущихся противорѣчій, онъ колеблется и утверждаетъ вслѣдъ за Кантомъ, что только мы сами вносимъ понятіе цѣли въ наблюдаемыя нами явленія, подобно тому, какъ прежде внесли туда понятіе времени, пространства и причинности.

Транделенбургъ ясно указываетъ на слабую сторону такого сравненія: Еслибы цѣль была необхо-

димою формою нашего познанія въ томъ же смыслѣ, какъ пространство и время, она являлась бы вездѣ, гдѣ мы ищемъ причины; а выходитъ наоборотъ, что цѣль призывается нами на помощь лишь тамъ, гдѣ кончается объясненіе изъ дѣйствующихъ причинъ [1].

По Шопенгауэру, понятіе цѣли вносится нашимъ разумомъ въ органическій міръ точно также, какъ понятіе закона въ неорганическій, и то удивленіе, которое мы испытываемъ при созерцаніи безконечной цѣлесообразности въ строеніи животныхъ, зависитъ отъ того, что мы ошибочно предполагаемъ, что согласованіе частей возникло въ организмѣ тѣмъ же путемъ, какимъ оно обнаруживается для насъ, тогда какъ въ дѣйствительности весь организмъ есть только видимость воли и существуетъ лишь въ нашемъ мозгу [2].

Но если такъ, то всѣ дальнѣйшія объясненія Шопенгауэра совершенно излишни, если цѣлесообразность не существуетъ въ дѣйствительности, она не нуждается въ объясненіяхъ. Но Шопенгауэръ подробно развиваетъ свое толкованіе телеологіи изъ единства воли, не обращая вниманія на то, что оно находится въ противорѣчіи съ его идеалистическимъ взглядомъ. Это дало Фрауэнштедту новый поводъ утверждать, что онъ въ сущности реалистъ. Вмѣсто

---

[1] Logische Untersuchungen. Leipzig Hirzel, 1870, II, 52—53.

[2] Welt als Wille I, 188, II, 373—375.

того, чтобы считать телеологію Шопенгауэра опровергнутою его идеализмомъ, Фрауэнштедтъ считаетъ его идеализмъ опровергнутымъ его телеологіей: Объективація воли къ жизни въ цѣлесообразномъ организмѣ есть, по Шопенгауэру, реальное расчлененіе воли, такъ какъ воля имѣетъ реальное, а не только представляемое стремленіе къ питанію, произрожденію или познанію. Слѣдовательно, и органы, служащіе этимъ стремленіямъ не могутъ быть только представленіемъ [1]. Въ сущности Фрауэнштедтъ, можетъ быть, и правъ; но нельзя не признать, что въ системѣ Шопенгауэра его идеализмъ играетъ гораздо болѣе видную роль, нежели телеологія. Отвергать идеализмъ, чтобы сохранить телеологію, можетъ только тотъ, кто рѣшился, подобно Гартману, продолжить и исправить ученіе Шопенгауэра, а не истолковать его истинный смыслъ.

Но разсмотримъ подробнѣе, какъ объясняетъ самъ Шопенгауэръ видимую цѣлесообразность мірозданія. Онъ утверждаетъ, что цѣлесообразность эта, несомнѣнно существующая въ природѣ, бываетъ двухъ родовъ: одна, внутренняя, то-есть такое согласованіе всѣхъ частей отдѣльнаго организма, что изъ него вытекаетъ сохраненіе этого организма, и его рода, которое и является цѣлью такого согласованія; другая, внѣшняя, состоящая въ отношеніяхъ неорганиче-

[1] Neue Briefe, 178

ческой природы къ органической, а также отдѣльныхъ частей органической природы между собою; она дѣлаетъ возможнымъ сохраненіе всей органической природы и отдѣльныхъ видовъ животныхъ и потому является нашему сужденію какъ средство для достиженія этой цѣли. Что касается второго рода цѣлесообразности, то-есть, внѣшней, проявляющейся не во внутренней экономіи организмовъ, а во внѣшней поддержкѣ и помощи, которыя они получаютъ отъ неорганической природы, а равно и другъ отъ друга, то и эта цѣлесообразность объясняется тѣмъ, что весь міръ со всѣми его явленіями есть объективація единой, недѣлимой воли, идея которой относится ко всѣмъ остальнымъ, какъ гармонія къ отдѣльнымъ голосамъ. Движеніе планетъ, склоненіе эклиптики, вращеніе земли вокругъ солнца и вокругъ своей оси, распредѣленіе суши и моря, атмосфера, свѣтъ, теплота и всѣ остальныя явленія природы какъ бы по предчувствію приноровились къ послѣдующимъ поколѣніямъ животныхъ существъ, которыя они должны были носить и сохранять. Почва приноровилась къ питанію растеній, растенія — къ питанію животныхъ, эти послѣднія — къ питанію другихъ животныхъ; но также и наоборотъ все послѣдующее—къ предыдущему; всѣ части природы другъ другу соотвѣтствуютъ, потому что во всѣхъ ихъ проявляется одна воля и слѣдованіе во времени не ка-

сается ея въ ея первоначальной и единственной адекватной объективности.

Постепенность явленій неразрывно связана съ такою адекватною объективаціей воли, и выраженіемъ этой внутренней необходимости является необходимость внѣшняя, вслѣдствіе которой человѣкъ, для поддержанія своего существованія, нуждается въ животныхъ, животныя—въ растеніяхъ и т. д.; въ сущности все это зависитъ отъ того, что воля должна сама собою питаться, такъ какъ внѣ ея нѣтъ ничего, а сама она есть воля голодная. Отсюда охота, страхъ и страданіе. Но какъ ни печально можетъ показаться такое положеніе вещей, все живущее само выбираетъ ту форму, въ которой оно воплощается. Lex parsimoniae naturae въ связи съ другимъ закономъ, вслѣдствіе котораго нѣтъ ни одного животнаго у котораго недоставало бы органа необходимаго для избраннаго имъ образа жизни доказываетъ, что этотъ образъ жизни опредѣлилъ его строй, а не наоборотъ; въ настоящемъ случаѣ результатъ вышелъ совершенно такой же, какъ если бы познаніе образа жизни и ея внѣшнихъ условій предшествовало построенію тѣла животнаго; но также, какъ охотникъ, идя на охоту, выбираетъ ружье и всѣ припасы, смотря по тому роду дичи, на который идетъ и не потому стрѣляетъ въ кабана, что у него штуцеръ, а не гладкоствольное ружье, а потому и взялъ штуцеръ, что шелъ на

кабана, — также и быкъ не потому бодаетъ, что у него есть рога, но потому у него и есть рога, что онъ хочетъ бодать. Поэтому, говоритъ Шопенгауэръ, при внимательномъ изслѣдованіи конечныхъ причинъ, чтобы выразить ихъ трансцендентную сущность, мы не должны бояться даже противорѣчія и смѣло можемъ сказать, что конечная причина есть мотивъ, дѣйствующій на существо, которымъ онъ не познанъ. Гнѣзда термитовъ составляютъ безъ сомнѣнія, тотъ мотивъ, который вызвалъ беззубую челюсть муравьѣда съ длиннымъ, питевидпымъ и клейкимъ языкомъ; твердая скорлупа, которая держитъ птицу какъ бы въ плѣну, есть мотивъ для рогообразной конечности ея клюва, и когда скорлупа пробита, она отбрасывается какъ безполезная; законы отраженія и преломленія свѣта составляютъ мотивъ для чрезвычайно искуснаго и сложнаго оптическаго снаряда человѣческаго глаза, и на него, строго согласуясь съ помянутыми законами, расчитаны прозрачность роговой оболочки, различная плотность его трехъ жидкостей, форма хрусталика, чернота хореоиды, чувствительность ретины, сжимаемость зрачка и мускулатура. Но эти мотивы дѣйствовали прежде, чѣмъ они были восприняты [1].

---

[1] См. Welt als Wille, I, 181—192, II, 373—390, Ueber den Willen in der Natur (IV), 34—58.

Таковъ въ общихъ чертахъ взглядъ Шопенгауэра на телеологію. Въ заключеніе замѣчу, что, несмотря на возможность сходства въ частностяхъ и на согласованіе, которое пытаются отыскать нѣкоторые критики между его ученіемъ и теоріей Дарвина, по основнымъ вопросамъ они находятся между собою въ прямой противоположности; иначе и быть не можетъ; тогда какъ Шопенгауэръ, разъ признавши волю міровою сущностью, вполнѣ логично считаетъ потомъ всѣ отдѣльные организмы, тѣла и явленія только ея продуктомъ или объективаціей и потому утверждаетъ, что не внѣшнія условія вызвали тотъ или другой организмъ и заставили животное вести тотъ или другой образъ жизни, а наоборотъ и этотъ организмъ, и эти условія приноровились къ волѣ животнаго. Дарвинъ, выходя изъ наблюденій надъ внѣшнимъ міромъ и стараясь объяснить природу механическимъ путемъ, совершенно послѣдовательно приходитъ къ противоположному результату.

Я не стану разсматривать здѣсь того, можетъ ли быть механическое или опытное объясненіе природы окончательнымъ, и возвращаться къ вопросу о различіи механическихъ и конечныхъ причинъ; а замѣчу только, что для того, чтобы понятіе послѣднихъ могло принести какую нибудь пользу естествознанію, необходимо признать причинность реальную съ реальнымъ пространствомъ и временемъ; такъ какъ въ противномъ случаѣ исчезаетъ возможность всякаго

движенія или измѣненія, а слѣдовательно, и развитія, и цѣли. Даже простая постепенность или множественность организмовъ становится непонятною. Ссылаться въ объясненіе ея на трансцендентность воли, которая будто бы не подлежитъ никакимъ логическимъ законамъ, очевидно все равно, что отказаться отъ всякаго научнаго объясненія.

ГЛАВА VII.

Отношеніе исторіи къ телеологіи. Призрачность вывода метафизическихъ положеній или понятій права и нравственности изъ исторіи «Философія исторіи» Гегеля, какъ образчикъ такихъ выводовъ. Взглядъ Шопенгауэра.

Отъ теологіи до исторіи—одинъ шагъ: тогда какъ теологія старается опредѣлить цѣль, къ которой стремится природа въ развитіи самыхъ разнообразныхъ организмовъ, исторія, если только она не хочетъ остаться голымъ перечнемъ событій, простою лѣтописью, старается указать на развитіе человѣчества и на законы, управляющіе этимъ развитіемъ. Задача, конечно, немаловажная, но и не легкая. Въ сущности исторія есть только часть телеологіи, также какъ человѣчество только часть всего органическаго міра. Мы видѣли, какъ въ другихъ случаяхъ телеологія сама по себѣ безсильна опредѣлить цѣль существованія животнаго міра; посмотримъ же теперь, счастливѣе ли исторія

въ отношеніи своей задачи, и не обладаетъ ли она какимъ-нибудь особымъ средствомъ для ея рѣшенія.

Повторяю, исторія не мыслима безъ идеи развитія: еслибы не было развитія, и событія не находились бы между собою въ необходимой органической связи, а слѣдовали бы другъ за другомъ случайно, тогда не могло бы быть и рѣчи объ опредѣленіи законовъ такого хаотическаго движенія. Но часто довольствуются одними неопредѣленными словами органическаго развитія и прогресса, забывая, что прогрессъ долженъ имѣть опредѣленную цѣль, и что въ противномъ случаѣ то, что одинъ считаетъ прогрессомъ, другой въ правѣ называть упадкомъ. Простая хронологическая связь сама по себѣ не служитъ, конечно, ручательствомъ прогресса, то-есть, перехода отъ худшаго къ лучшему; даже такіе отъявленные оптимисты и сторонники историческаго развитія, какъ Гегель, вынуждены признать, что существуютъ періоды упадка, хотя въ общей сложности они необходимы, какъ переходъ къ иному лучшему состоянію, и потому разумны. Но намъ мало было бы пользы знать, что въ общей сложности ходъ исторіи разуменъ, еслибъ относительно каждаго переживаемаго нами фазиса мы находились въ полномъ невѣдѣніи, составляетъ ли онъ моментъ движенія впередъ, или необходимаго, хотя и временнаго упадка? Отвѣтить на послѣдній вопросъ можно, конечно, не иначе, какъ зная уже цѣль движенія; а познанія этого мы, очевидно, не

можемъ искать въ самой исторіи и потому, сколько бы ни толковали объ историческомъ методѣ, съ помощью котораго можно будто бы дойдти до соціальныхъ и моральныхъ принциповъ, составляющихъ цѣль историческаго развитія, все это не болѣе какъ недоразумѣніе, возможное лишь при упадкѣ здравой логики, которому содѣйствовали матеріалистическія ученія, съ одной стороны, и діалектика Гегеля—съ другой.

Прогрессъ, движеніе впередъ государства или всего человѣчества есть, очевидно, не что иное, какъ приближеніе къ цѣли его развитія, и для того, чтобы говорить о немъ, прежде всего необходимо опредѣлить эту цѣль. Строго говоря, существуетъ лишь одна исторія всемірная, а исторіи отдѣльныхъ народовъ имѣютъ значеніе только какъ ея составныя части. Но допустивъ противоположное воззрѣніе и разсматривая каждое государство какъ отдѣльный организмъ, мы замѣтимъ въ немъ то же, что и въ индивидуумахъ, то-есть, періоды возростанія, процвѣтанія и затѣмъ упадка; отсюда уже ясно, что государство не можетъ быть само цѣлью, и слѣдовательно, приходится разсматривать его только какъ звено въ развитіи всего человѣчества. Но если при наблюденіи надъ государствомъ намъ трудно опредѣлить его цѣль и тотъ моментъ, когда кончается развитіе и начинается упадокъ, то въ отношеніи всего человѣчества это становится почти невозможнымъ;

мы не знаемъ ни того, какъ оно начало свое существованіе, ни того, какъ ему придется окончить его. Нужно много смѣлости, чтобъ опредѣлять, какъ это дѣлаетъ, напримѣръ, Гегель, роль Романскаго или Германскаго племени въ развитіи абсолютнаго духа. Что если не только исторія того или другаго народа, но и все до сихъ поръ извѣстное намъ о человѣчествѣ окажется едва замѣтнымъ моментомъ всемірнаго развитія? А какъ можно поручиться въ противномъ? Если справедливо, что со временемъ, какъ бы оно ни было отдалено, нашей планетѣ суждено лишиться всѣхъ ея обитателей, гдѣ тогда цѣль исторіи? Можно ли серьезно говорить о развитіи человѣчества, если въ результатѣ является небытіе?

Только въ томъ случаѣ, еслибы міровой процессъ продолжался до безконечности, переходя отъ худшаго къ лучшему, или еслибы по окончаніи его достигнутое лучшее состояніе длилось бы вѣчно, только тогда можно было бы говорить о прогрессѣ. Но рѣшеніе помянутыхъ вопросовъ, если и признать его возможнымъ, во всякомъ случаѣ выводитъ насъ далеко за предѣлы всѣхъ частныхъ наукъ. Не отрицая значенія и интереса исторіи вообще, нельзя не замѣтить однако, что она не въ состояніи дать сколько-нибудь твердаго основанія для философіи, этики или права; напротивъ того, сама она не можетъ существовать безъ нихъ и только при ихъ помощи можетъ сдѣлаться наукою. Только имѣя заранѣе опредѣленное понятіе

о правѣ, о нравственности, объ идеалѣ человѣчества, историкъ можетъ освѣтить общимъ взглядомъ разрозненныя событія, связать ихъ одною идеей, а выводъ этихъ понятій изъ исторіи не болѣе какъ иллюзія.

Какими средствами обладаетъ въ самомъ дѣлѣ исторія для полученія своихъ истинъ и законовъ? Откуда почерпаетъ она свои факты? Le présent est gros de l'avenir, говоритъ Лейбницъ, а какъ изъ настоящаго рождается будущее, такъ и само это настоящее съ полною необходимостью обусловливается прошедшимъ, и еслибы намъ удалось узнать вполнѣ хоть одинъ моментъ этого прошедшаго, мы знали бы не только настоящее, но и будущее. Духъ, который зналъ бы расположеніе и силу всѣхъ частицъ матеріи, могъ бы съ полною достовѣрностью опредѣлить безконечное развитіе вселенной, говоритъ Лапласъ. Все это такъ; это несомнѣнный выводъ изъ закона причинности; но исторія находится отъ такого познанія своего предмета несравненно далѣе всѣхъ остальныхъ наукъ. Законъ движенія и развитія мы можемъ опредѣлить, зная его причину. Чѣмъ проще и однообразнѣе причины, тѣмъ легче предвидѣть и опредѣлить ихъ дѣйствія; физика и химія уже менѣе точны, чѣмъ механика, физіологія менѣе, чѣмъ физика, психологія менѣе чѣмъ физіологія. Но что же сказать объ исторіи? Въ ней каждое событіе является итогомъ безчисленнаго множества всѣхъ этихъ при-

чинъ вмѣстѣ взятыхъ. Ясно, что дѣлать здѣсь выводы несравненно труднѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, даже если бы мы могли наблюдать историческія событія, какъ наблюдаемъ другія явленія природы. Но здѣсь возникаютъ новыя затрудненія; тогда какъ физикъ или физіологъ каждый день можетъ провѣрить свою гипотезу новыми опытами, повторяя ихъ и измѣняя ихъ условія, историкъ не только лишенъ возможности подтвердить свои соображенія нарочно приноравленнымъ опытомъ,—онъ не только не можетъ примѣнить къ своему предмету экспериментальнаго метода, но лишенъ даже возможности непосредственнаго наблюденія и вынужденъ пользоваться часто весьма сомнительными источниками. А предметъ такъ обширенъ и такъ сложенъ, что въ немъ можно найдти доказательство какой угодно теоріи. Мудрено ли, что, приступая къ изслѣдованію, историкъ вноситъ въ него свой взглядъ и потомъ не только увѣряетъ другихъ, но и самъ убѣждается, что дошелъ до него путемъ всесторонняго изученія и строгой критики источниковъ? Правда, онъ можетъ, минуя подробныя изслѣдованія причинъ и основываясь на общихъ чертахъ и сходствѣ положеній, строить догадки о дальнѣйшемъ развитіи, но что тутъ научнаго? Въ составленіи такихъ догадокъ главную роль играетъ болѣе или менѣе тонкое чутье,—это скорѣе искусство, чѣмъ наука, и тотъ, кто на основаніи исторіи угадываетъ будущія событія, находится въ отношеніи положи-

тельныхъ наукъ въ такомъ же положеніи, какъ человѣкъ, угадывающій по примѣтамъ погоду, къ астроному, съ математическою точностью вычисляющему затмѣніе за десятки и сотни лѣтъ впередъ.

Исторія, также какъ и телеологія, можетъ дать подтвержденіе того или другаго положенія только въ томъ случаѣ, если, приступая къ нему, мы имѣемъ уже какія-нибудь истины, на которыя можемъ опереться; даже Гегель хотя онъ и увѣряетъ, что изъ разсмотрѣнія всемірной исторіи, само собою должно обнаружиться, что все въ ней происходитъ разумно, что она есть необходимый разумный ходъ міроваго духа [1], долженъ признать однако, что идея о томъ, что міромъ управляетъ разумъ, вносится въ исторію философіей, которая сама не имѣетъ предположеній, и что такая идея истинна, вѣчна и абсолютно могущественна, что она проявляется въ мірѣ, и что въ немъ, кромѣ нея, ея славы и величія, не проявляется ничего другаго; что это должно быть доказано въ философіи и потому въ исторіи предполагается какъ доказанное [2]. Заключеніе, къ которому должна привести философія, состоитъ въ томъ, что дѣйствительный міръ таковъ, какъ онъ долженъ быть, что истинно благой, всеобщій Божественный разумъ есть

---

[1] Philosophie der Geschichte. Hegel's Werke, IX, 14. Dritte Auflage.

[2] Ibid., S. 13.

также сила самоосуществленія [1]. Допустивъ даже, что всѣ эти весьма туманныя и далеко не безспорныя положенія вполнѣ достовѣрны, не трудно убѣдиться, что основываясь только на нихъ и съ помощію одного наблюденія не легко будетъ дойдти до положеній въ родѣ того, что Востокъ зналъ и знаетъ только то, что свободенъ одинъ, греческій и римскій міръ,— что свободны нѣкоторые; германскій міръ знаетъ, что свободны всѣ, что такимъ образомъ первая форма, которую мы встрѣчаемъ во всемірной исторіи—деспотизмъ, вторая—демократія и аристократія, третья—монархія [2]; что теперь противоположность между государствомъ и церковью исчезла; духъ находится въ мірѣ и образуетъ его какъ ооранческое цѣлое; государство не уступаетъ уже церкви и не является подчиненнымъ ей; она не сохраняетъ никакихъ привиллегій, и духовное уже не чуждо государству, что свобода нашла средство реализировать свое понятіе и свою правду, и это цѣль всемірной исторіи [3]; что германскій

---

[1] Во всей исторіи Гегель видитъ подтвержденіе этой идеи. Любопытно сопоставить съ его ученіемъ взглядъ Майнлэндера, который находитъ въ ней переходъ отъ политеизма черезъ монотеизмъ и пантеизмъ къ атеизму (см. предисловіе къ Die Philosophie der Flosung von P Mainlander). Это ясно показываетъ, что относительно историческихъ событій, какъ относительно изреченій Дельфійскаго оракула, нужно только нѣкоторое искусство, чтобъ истолковать ихъ въ свою пользу.

[2] Ibid , 128.

[3] Ibid., 135.

духъ есть духъ новаго міра, цѣль котораго есть осуществленіе абсолютной истины, какъ безконечнаго самоопредѣленія свободы, имѣющей своимъ содержаніемъ абсолютную форму [1].

Въ виду такихъ далеко ненаучныхъ выводовъ, едва ли не справедливѣе является совершенно противоположный взглядъ Шопенгауэра, утверждающаго что исторія есть знаніе, но не наука, потому что ей недостаетъ основной черты науки, собирающей безчисленно многое, разнообразное и разрозненное въ видовыя понятія, а эти послѣднія въ родовыя, такъ что открывается путь къ познанію общаго и частнаго, въ свою очередь охватывающаго безчисленное единичное. Въ исторіи нѣтъ такого подчиненія познаннаго, и она указываетъ лишь на соотношенія въ немъ; вотъ почему въ исторіи нѣтъ системы, какъ это бываетъ во всѣхъ другихъ наукахъ. Это зависитъ отъ того, что она знаетъ единичное не посредствомъ общаго, а должна непосредственно схватывать единичное и потому однообразно пресмыкаться на почвѣ опыта, тогда какъ истинныя науки парятъ надъ нею. Тогда какъ всѣ онѣ занимаются тѣмъ, что существуетъ вѣчто, исторія говоритъ о томъ, что разъ случилось и чего уже нѣтъ. Если скажутъ, что въ исторіи существуетъ подчиненіе частей общему, такое возраженіе покажетъ лишь ложное понятіе объ

[1] Ibid, 415

общемъ. Общее въ исторіи чисто субъективно и зависитъ только отъ недостаточности въ познаніи отдѣльныхъ предметовъ; оно состоитъ въ обзорѣ главныхъ періодовъ, изъ которыхъ отдѣльныя событія не могутъ быть выведены и находятся къ нимъ лишь относительно времени въ субординаціи, въ отношеніи же понятія — только въ координаціи. Къ общему — въ исторіи, къ ея главнымъ періодамъ и событіямъ частное относится какъ часть къ цѣлому, а не какъ отдѣльный случай къ правилу [1].

Съ философіей, которая всюду указываетъ на неизмѣнное и на вѣчное, исторія находится въ прямой противоположности; къ поэзіи она относится, какъ живопись портретная къ исторической: одна даетъ истину въ частномъ, другая—въ общемъ. Историкъ старается вѣрно воспроизвести событіе, что̀ при недостаточности источниковъ часто бываетъ невозможно; поэтъ черпаетъ изъ своей внутренней сущности, и тотъ, кто хочетъ имѣть вѣрное понятіе о человѣчествѣ, скорѣе найдетъ его въ произведеніяхъ великихъ поэтовъ, нежели въ повѣствованіяхъ историковъ. Съ этой точки зрѣнія представляется сомнительнымъ, — сто̀итъ ли содержаніе исторіи серьезныхъ и трудныхъ изслѣдованій преходящаго человѣческаго ума, который казалось въ виду своей временности тѣмъ болѣе долженъ бы избирать для своихъ наблюденій неизмѣнное?

---

[1] См. Welt als Wille, I, 75—76, 288—291; II, 501, 510.

Это не мѣшаетъ Шопенгауэру признавать за исторіей относительную пользу и интересъ; хотя она и не есть наука въ строгомъ смыслѣ этого слова, хотя она и уступаетъ философіи и поэзіи въ отношеніи познанія истинной сущности человѣчества, — она однако не совсѣмъ лишена значенія, — для нея остается особое поле, на которомъ она занимаетъ почетное мѣсто. То, что̀ разумъ составляетъ для индивидуума, то исторія для человѣческаго рода: она поднимаетъ его выше непосредственной узкой дѣйствительности, которою ограничивается животное, простираетъ взглядъ за предѣлы настоящаго въ прошедшее и будущее и такимъ образомъ дѣлаетъ возможною сознательную, обдуманную и связную жизнь [1].

Повидимому, этимъ могли бы удовольствоваться самые горячіе сторонники историческихъ знаній; но затѣмъ въ исторіи оказывается столько недостатковъ, что за нею трудно удержать и это значеніе.

Муза исторіи Кліо, говоритъ Шопенгауэръ, такъ сильно заражена ложью, что какъ ни стараются критико-историческія изслѣдованія изличить ее, они осиливаютъ съ помощію своихъ мѣстныхъ средствъ лишь частные проявляющіеся тамъ и сямъ симптомы [2]. Историческія событія, приблизительно также похожи на дѣйствительно существовавшія, какъ боль-

---

[1] Welt als Wille, II, 508.

[2] Parerga, II, 480—481.

шею частію портреты писателей на гравюрахъ, прилагаемыхъ къ ихъ сочиненіямъ.

Исторія становится тѣмъ интереснѣе, чѣмъ она спеціальнѣе; но вмѣстѣ съ тѣмъ она все менѣе достовѣрна и во всѣхъ отношеніяхъ болѣе приближается къ роману. Историкъ въ отдѣльныхъ событіяхъ долженъ строго слѣдовать жизни, тому, какъ она развивается во времени согласно многообразно сплетенной цѣпи причинъ и слѣдствій; но невозможно, чтобъ онъ на это имѣлъ всѣ данныя; невозможно, чтобъ онъ все видѣлъ, все узналъ; его то и дѣло — или совсѣмъ покидаетъ оригиналъ его картины, или фальшивый втирается на его мѣсто, и это случается такъ часто, что есть основаніе предполагать, что въ любой исторіи больше лжи, чѣмъ истины.

Можно ли утверждать послѣ того, что исторія нужна была для философіи, то-есть, для пониманія сущности жизни? Нѣтъ, стоитъ только яснымъ взоромъ взглянуть на міръ, все равно гдѣ, чтобы познать эту сущность. Грѣхъ, страданіе и смерть, и какъ приманка къ нимъ, сладострастіе; это — вездѣ, во всѣхъ десяткахъ тысячъ калейдоскопически мѣняющихся фигурахъ.

ГЛАВА VIII.

Главенство воли въ самосознаніи. Отношеніе воли къ чувству. Воля какъ вещь о себѣ.

Для Шопенгауэра, какъ мы видѣли, весь міръ есть объективація воли; человѣчество не составляетъ исключенія въ этомъ отношеніи, и въ человѣкѣ первоначальное, основное есть воля, а разумъ только вторичное, только функція мозга. Этотъ взглядъ Шопенгауэра идетъ въ разрѣзъ съ раціоналистическою философіей, которая въ человѣкѣ прежде всего видитъ существо разумное.

Главенство воли въ самосознаніи составляетъ на столько существенный пунктъ системы Шопенгауэра что во второмъ томѣ своего „Міра какъ воля и представленіе“ онъ посвящаетъ ему отдѣльную главу и приводитъ въ подтвержденіе своей точки зрѣнія цѣлыя двѣнадцать доказательствъ, какъ будто сознавая слабость каждаго изъ нихъ въ отдѣльности.

Постараемся теперь разобрать эти доказательства:

1) Такъ какъ въ каждомъ познаніи мы должны различать познающее отъ познаваемаго, то, въ самосознаніи познаваемымъ не можетъ быть интеллектъ, такъ какъ само познающее, какъ таковое, не можетъ быть познаннымъ, — ибо тогда оно было бы познаннымъ другаго познающаго. Въ самосознаніи, какъ познанное мы находимъ волю, а во всякомъ познаніи первое и существенное это познанное, а не познающее [1].

Справедливо, что во всякомъ познаніи слѣдуетъ различать субъективные и объективные элементы; справедливо также и то, что наше познаніе, подобно нашему глазу, направлено на внѣшніе предметы и какъ только захочетъ смотрѣть на познающее, на себя самого, передъ нимъ является мракъ и пустота [2]; но отсюда не слѣдуетъ ни того, чтобъ интеллектъ и воля не могли быть свойствами одного и того же разумнаго существа, ни того, чтобы познанное, то-есть, воля, въ этомъ существѣ была главнымъ. Такое главенство познаннаго надъ познающимъ тѣмъ менѣе выдерживаетъ критику, что все познаваемое, по Шопенгауэру, есть только представленіе, и слѣдовательно, необходимо падаетъ вмѣстѣ съ познающимъ и представляющимъ; наоборотъ исчезновеніе

---

[1] Welt als Wille, II, 224—227.

[2] Parerga, II, 47.

познаваемаго не мѣшаетъ познающему познавать что нибудь другое.

2) Сознаніе извѣстно намъ исключительно какъ свойство животное, такъ что мы не должны и даже не можемъ мыслить его иначе какъ сознаніе животное, и это выраженіе есть уже тавтологія; но то, что̀ проявляется во всякомъ животномъ сознаніи, есть воля, есть нѣкоторое желаніе,—это извѣстно намъ a priori, и мы знаемъ не только то, что животныя имѣютъ желанія, но даже и то, чего они хотятъ—бытія и наслажденія [1].

Это доказательство не имѣетъ почти никакого отношенія къ настоящему предмету; допустивъ даже (что̀ далеко не доказано), что сознаніе есть только органическое свойство животныхъ существъ и не мыслимо безъ воли, для того, чтобъ отвѣтить на вопросъ въ томъ смыслѣ, какъ этого требуетъ Шопенгауэръ, надо признать еще обратное, то-есть, что воля возможна безъ сознанія, и что именно она создаетъ организмъ и черезъ него даетъ бытіе интеллекту; но это есть явное petitio principii.

3) Спускаясь по лѣстницѣ животныхъ существъ, мы видимъ, что интеллектъ становится все слабѣе и слабѣе, все несовершеннѣе; ничего подобнаго мы не замѣчаемъ относительно воли; она всюду остается тою же самою и оказывается всецѣло въ самомъ

[1] Welt als Wille, II, 227.

мелкомъ насѣкомомъ. Разница состоитъ только въ томъ, чего она хочетъ, то-есть, въ мотивахъ; но это уже дѣло интеллекта. Простота и единство воли, въ противоположность сложнымъ и вторичнымъ свойствамъ интеллекта, станетъ намъ еще яснѣе, когда мы замѣтимъ, какъ въ насъ самихъ образы и мысли, возникающія въ сознаньи, приводятъ въ движеніе нашу волю, и какія различныя роли играютъ здѣсь интеллектъ и воля. Положимъ, напримѣръ, мы вспоминаемъ объ угрожающей намъ опасности и живо представляемъ себѣ возможность несчастнаго окончанія; безпокойство охватываетъ наше сердце, кровь останавливается въ жилахъ. Но интеллектъ переходитъ къ возможности противоположнаго исхода и предоставляетъ фантазіи рисовать наконецъ достигнутымъ счастіе, на которое мы долго надѣялись; кровь весело приходитъ въ движеніе, и на сердцѣ становится легко, пока интеллектъ не пробудится отъ своихъ грезъ; но пусть что-нибудь вдругъ напомнитъ намъ давнишнее оскорбленіе или обиду, и гнѣвъ и досада врываются въ грудь, за минуту передъ тѣмъ совершенно спокойную. Пусть теперь случайно явится образъ давно утраченной любимой женщины, съ которою связанъ цѣлый романъ съ его волшебными сценами, и гнѣвъ разомъ уступитъ мѣсто глубокой тоскѣ и жалости; наконецъ, пусть припомнится намъ какое-нибудь давнишнее постыдное приключеніе,— мы ежимся, краснѣемъ, готовы провалиться и часто

стараемся громкимъ возгласомъ силою отклонить или разсѣять эти мысли, какъ будто отгоняя злыхъ духовъ. Интеллектъ играетъ, а воля должна танцовать подъ его музыку. Онъ даже заставляетъ ее играть роль ребенка, который болтовней и разсказами нянюшки, то веселыми, то грустными, приводится въ какое угодно самое разнообразное расположеніе духа. Это зависитъ отъ того, что воля сама по себѣ не имѣетъ познанія, а связанный съ нею разсудокъ не имѣетъ воли, что не мѣшаетъ волѣ господствовать надъ интеллектомъ. Она можетъ ему запретить думать объ иныхъ предметахъ, которые ей непріятны, и какъ оно ни трудно, она всегда заставитъ себя слушаться, если только серьезно захочетъ этого. Интеллектъ представляетъ мотивы, но въ рѣшеніи воли не участвуетъ, такъ что для него оно часто бываетъ неожиданностью и только тогда, когда дѣло уже сдѣлано, онъ узнаетъ относительную силу мотивовъ; это случается такъ часто, что онъ наконецъ перестаетъ вѣрить волѣ, и даже тогда, когда она рѣшилась на что-нибудь, въ немъ все еще остается сомнѣніе—исполнитъ ли она свое рѣшеніе. Воля—хозяинъ, интеллектъ—рабъ; она легко можетъ оттолкнуть его и однимъ знакомъ заставить успокоиться, тогда какъ онъ, при крайнихъ усиліяхъ едва въ состояніи заставить волю сдѣлать хоть маленькій перерывъ, чтобы дать ему слово [1].

---

[1] Welt als Wille, II, 230—236, 238.

Шопенгауэръ, увлекаясь своимъ возвеличеніемъ воли, не замѣчаетъ—къ какимъ страннымъ заключеніямъ оно приводитъ его: интеллектъ при всѣхъ своихъ усиліяхъ не получаетъ почти никакого вліянія на волю, воля же легко можетъ заставить интеллектъ думать о томъ, что ей пріятно, избѣгая непріятнаго. Но для того, чтобы дѣлать усилія, интеллектъ долженъ чего-нибудь хотѣть; а для того, чтобы запретить интеллекту думать о томъ, что ей будетъ непріятно, воля должна уже знать это; выходитъ, что у интеллекта есть своя воля, а у воли свой интеллектъ, въ человѣкѣ оказывается двѣ воли и два интеллекта. Но Шопенгауэръ все продолжаетъ сравнивать: то же, что для коня поводья и удила, то въ человѣкѣ интеллектъ для воли: посредствомъ этого повода надо управлять ею [1].

Но если самая сущность человѣка есть воля, то гдѣ же тутъ всадникъ, и кто долженъ управлять конемъ?

4) Вторичная природа интеллекта, по мнѣнію Шопенгауэра, доказывается и тѣмъ, что онъ утомляется, тогда какъ воля неутомима. Послѣ продолжительной головной работы, скоро чувствуется усталость, точно также, какъ усталость руки послѣ работы физической. Всякій продолжительный усиленный трудъ требуетъ перерывовъ и отдыха; и если въ этомъ

---

[1] Ibid., 238.

отдыхѣ слишкомъ долго отказывать интеллекту, въ немъ можетъ произойдти совершенное разстройство и притупленіе, какъ это часто случается въ старости [1].

Но фактъ этотъ, какъ мнѣ кажется, не только не подтверждаетъ, а скорѣе противорѣчитъ теоріи Шопенгауэра. И продолжительное напряженіе воли, по замѣчанію Ю. Б. Мейера, также утомительно, какъ стремленіе къ познанію и наоборотъ, простое логическое утвержденіе или отрицаніе разсудка также мало утомляетъ, какъ простое согласованіе или несогласованіе воли. Ничто такъ не поддерживаетъ ясности ума, какъ умственная работа, и ничто такъ не ослабляетъ его силу, какъ продолжительное желаніе или хотѣніе. Это допускаетъ и самъ Шопенгауэръ, когда онъ выводитъ изъ воли страданіе жизни, которое должно привести къ отрицанію міра вслѣдствіе утомленія жизнью [2].

Ю. Б. Мейеръ въ сущности правъ, хотя мысль свою выразилъ не совсѣмъ точно; эта неточность выраженія даетъ Фрауэнштедту поводъ возразить, что при такой поверхностной полемикѣ интеллекту дѣйствительно нѣтъ причинъ утомляться; Шопенгауэръ говоритъ объ ослабляющемъ дѣйствіи напряженной

---

[1] Welt als Wille, II, 239.

[2] J. B. Mayer, Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker, 35—36.

головной работы. Совсѣмъ наоборотъ бываетъ въ дѣйствительности", возражаетъ профессоръ Мейеръ, — „ничто такъ не поддерживаетъ ясности ума, какъ умственная работа". Какъ будто этимъ опровергается разслабляющее дѣйствіе напряженной головной работы! Что умственный трудъ поддерживаетъ ясность ума, этого никто не станетъ оспаривать; но никто, исключая того, кто дѣлаетъ для себя этотъ трудъ весьма легкимъ, не станетъ искать здѣсь аргумента противъ утомляемости интеллекта, о которой говоритъ Шопенгауэръ [1].. Фрауэнштедтъ, съ своей стороны, полагаетъ, что противъ такой утомляемости нельзя ничего возразить, потому что она черезъ чуръ ясно доказывается опытомъ; стоитъ однако припомнить, что, какъ самъ онъ говоритъ, усталость мозга зависитъ не отъ мышленія, а отъ усилія мыслить (можно думать цѣлый день не утомляясь, и достаточно самаго короткаго промежутка времени напряженнаго вниманія, чтобы вызвать сильное утомленіе). Припомнимъ, что всякое усиліе есть актъ воли, что самая усталость есть чувство или ощущеніе, и что всякое чувство, какъ утверждаетъ Шопенгауэръ,—есть аффектъ воли, а интеллектъ самъ по себѣ совершенно безстрастенъ, и ясно будетъ къ какимъ противорѣчіямъ съ основными его положеніями приводитъ Шопенгауэра мнимое главенство воли.

---

[1] Neue Briefe, 75.

5 и 6) То, что воля есть единственное реальное и существенное въ человѣкѣ, а интеллектъ — только вторичное и обусловленное, доказывается по мнѣнію Шопенгауэра и тѣмъ что функціи интеллекта то возвышаются, то понижаются понуканіемъ воли [1]. Но очевидно, эти два доказательства исключаютъ другъ друга, такъ какъ если вмѣшательство воли то повышаетъ, то понижаетъ функціи интеллекта, то причину такого явленія нельзя искать въ одной волѣ, потому что дѣйствіе ея должно было бы всегда оставаться одинаковымъ.

7) Столь же неудачнымъ является и аргументъ основанный на томъ, что еслибы, согласно общепринятому допущенію, воля вытекала изъ познанія какъ результатъ или продуктъ его, то тамъ, гдѣ есть сильная воля, должно бы быть много познанія и пониманія, тогда какъ въ дѣйствительности бываетъ совершенно иначе [2].

Но если мы допустимъ, что не воля вытекаетъ изъ познанія и интеллекта, а интеллектъ есть продуктъ воли, то и тогда помянутое возраженіе нисколько не теряетъ своей силы; также какъ въ уравненіи равенство не зависитъ отъ того, какую величину мы напишемъ прежде, какую послѣ, такъ и здѣсь можно сказать: если мозгъ есть продуктъ воли, а интеллектъ продуктъ мозга, то тамъ, гдѣ есть много воли, должно

---

[1] Ibid., 252.

[2] Ibid., 252.

быть много разума, и наоборотъ. Впрочемъ, такое количественное сравненіе различныхъ духовныхъ свойствъ едва ли имѣетъ какой-нибудь смыслъ, и самъ Шопенгауэръ не долженъ бы говорить о немъ, допустивъ, что воля недѣлима и проявляется вся въ каждомъ существѣ, даже въ самомъ мелкомъ насѣкомомъ.

8) На первый взглядъ гораздо болѣе вѣскимъ является доказательство, основанное на разницѣ въ качествахъ и недостаткахъ воли и интеллекта и на томъ, что онъ только тогда правильно и отчетливо можетъ отправлять свои функціи, когда воля безмолвствуетъ, тогда какъ каждое замѣтное возбужденіе ея мѣшаетъ функціямъ интеллекта, а всякая примѣсь ея дѣлаетъ результатъ ошибочнымъ. Еслибъ интеллектъ и воля не были совершенно различны, а составляли бы только свойства одного простаго существа, тогда съ возбужденіемъ и повышеніемъ воли, въ которыхъ и состоитъ аффектъ, долженъ былъ бы возвышаться и интеллектъ, но аффектъ, наоборотъ, подавляетъ его, мѣшаетъ ему, такъ что древніе называли его animi perturbatio [1].

Примѣровъ этого можно найдти, конечно, сколько угодно, но едва ли они что-нибудь значатъ, такъ какъ въ слѣдующемъ доказательствѣ Шопенгауэръ утверждаетъ, что между интеллектомъ и волей нѣтъ

[1] Welt als Wille, II, 241, 242.

необходимой связи, и значительныя блестящія качества интеллекта могутъ встрѣчаться при слабой и злой волѣ, и наоборотъ. Но когда про одного человѣка говорится, что у него доброе сердце и плохая голова, а про другаго — что у него прекрасная голова, но дурное сердце, каждый чувствуетъ, что въ первомъ случаѣ похвала значительно превосходитъ порицаніе, а во второмъ порицаніе — похвалу. Поэтому, когда кто-нибудь совершаетъ дурной поступокъ, друзья его и самъ онъ стараются свалить вину съ воли на интеллектъ и ошибки сердца выдать за ошибки головы. Они скажутъ, что это было одно непониманіе, необдуманность, легкомысліе, глупость, въ случаѣ надобности сошлются въ оправданіе на пароксизмъ, на временное помѣшательство, а когда рѣчь идетъ о тяжкомъ преступленіи, даже на сумасшествіе для того, чтобы волю очистить отъ вины. И передъ другими, и передъ самими собою мы охотно принимаемъ обвиненіе въ stultitiae, чтобъ избѣгнуть упрека въ malitiae. Вотъ почему при одинаково несправедливомъ приговорѣ судьи такая громадная разница, когда онъ произноситъ этотъ приговоръ вслѣдствіе подкупа, или же по ошибкѣ. Интеллектъ — только орудіе и можетъ имѣть недостатки, въ которыхъ воля не участвуетъ. Обвиненіе въ неразумѣи передъ судомъ совѣсти совершенно ничтожно, оно даетъ даже нѣкоторое преимущество. Точно также въ судѣ гражданскомъ, чтобъ избавить преступника

отъ всякаго наказанія, надо свалить вину его съ воли на интеллектъ, указавъ или на неизбѣжность ошибки, или на умственное разстройство, потому что тогда онъ не болѣе виновенъ, чѣмъ еслибъ у него рука или нога двинулись противъ воли.

Какъ ни правдоподобны кажутся эти доводы, и они однако не имѣютъ особаго значенія. Вопросъ состоитъ совсѣмъ не въ томъ, что̀ другіе считаютъ важнѣе въ человѣкѣ, а въ томъ, что внутри его есть существенное неотъемлемое свойство его природы, воля или интеллектъ, или же оба они одинаково необходимы, и потому между ними существуетъ только соотношеніе, а не подчиненіе. Понятія же добра и зла всегда предполагаютъ нѣкоторое отношеніе къ другому, и съ этой точки зрѣнія весьма естественно, что воля должна стоять на первомъ планѣ, а интеллектъ—на второмъ, такъ какъ человѣкъ дѣйствуетъ на другихъ, смотря по тому, чего онъ хочетъ. Несомнѣнно, что въ бытіи для другаго главное мѣсто принадлежитъ волѣ, а интеллектъ имѣетъ значеніе лишь по стольку, по скольку проявляется при посредствѣ акта воли. Что касается того, что и сами мы охотнѣе принимаемъ обвиненіе въ недостаткахъ умственныхъ, нежели нравственныхъ, то это правило далеко не безъ исключенія, встрѣчаются люди, которые также хвалятся ловкимъ мошенничествомъ, какъ другіе добрымъ дѣломъ, а многіе не дѣлаютъ этого только изъ осторожности. Впрочемъ, во-

обще говоря, мы дѣйствительно охотнѣе сознаемся въ ошибкѣ или заблужденіи, нежели въ зломъ умыслѣ; но для объясненія этого факта нѣтъ никакой надобности признавать главенство воли; и съ точки зрѣнія обыкновеннаго спиритуализма воля опредѣляется мотивами, а потому, если при вѣрно понятомъ мотивѣ, дѣйствіе оказывается дурнымъ, то отсюда слѣдуетъ, что недостатокъ коренится въ самой волѣ; ошибка же или заблужденіе далеко не всегда свидѣтельствуютъ о слабости интеллекта, и бываютъ геніальныя ошибки, которыя лучше доказываютъ его силу, нежели случайно найденныя истины.

9) Я не стану подробно разбирать тѣ доводы, которые Шопенгауэръ думаетъ извлечь изъ того, что органъ воли есть будто бы сердце, центръ всего тѣла, а органъ интеллекта — мозгъ, который есть только высшее расцвѣтаніе тѣла. Это только сравненіе, а не серьезный аргументъ.

10) Что касается тожества личности, которое при измѣняемости интеллекта и неизмѣнности воли необходимо должно быть основано на волѣ, то съ одной стороны, неизмѣняемость воли или нравственнаго характера человѣка — положеніе далеко не безспорное и не ясное, а съ другой—интеллектъ въ извѣстномъ смыслѣ, тоже неизмѣненъ; такъ напримѣръ, логическіе законы остаются въ силѣ все время, пока существуетъ сознаніе, и это несомнѣнно a priori даже тамъ, гдѣ они, повидимому, нарушаются; можно

себѣ представить, что мысли совсѣмъ нѣтъ, но нельзя допустить, чтобы существовала немыслимая мысль. Въ виду этого мы должны признать, что интеллектъ въ своихъ основныхъ свойствахъ совершенно неизмѣннымъ, хотя быстрота соображенія, память и пр. подвержены множеству случайностей и перемѣнъ. Это касается впрочемъ интеллекта вообще, и потому, не можетъ служить основой индивидуальности и тожественности лицъ. Но то же самое слѣдуетъ сказать и о волѣ. Если можно признать еще, что въ главныхъ чертахъ характеръ человѣка остается неизмѣннымъ, то никакъ нельзя сказать того же о подробностяхъ. Если въ молодости умъ воспріимчивѣе, то и воля также гораздо легче подвержена увлеченіямъ. Часто характеръ человѣка отъ внѣшнихъ причинъ значительно измѣняется, и самъ Шопенгауэръ въ одномъ случаѣ допускаетъ возможность совершеннаго перерожденія воли, а допустивъ такое исключеніе, трудно думать, что измѣненіе происходитъ разомъ посредствомъ скачка; правда, съ точки зрѣнія Шопенгауэра можно возразить, что всѣ остальныя измѣненія воли, исключая этаго единственнаго и радикальнаго перерожденія, касаются только ея проявленій, только эмпирическаго, а не умопостигаемаго характера человѣка; но вопервыхъ, какъ провести между ними границу, а вовторыхъ, почему не сказать того же и объ интеллектѣ, то-есть, что и въ немъ мѣняются только его внѣшнія проявленія, а не

внутренняя его сущность? Тождественность лица сама по себѣ есть одинъ изъ самыхъ сложныхъ и трудныхъ метафизическихъ вопросовъ, а потому не разрѣшивъ этого вопроса, строить на немъ доказательства другихъ положеній по малой мѣрѣ преждевременно; Шопенгауэръ и самъ сознаетъ, что невозможно сказать, какъ глубоко идутъ корни индивидуальности.

11) Доказательство главенства воли Шопенгауэръ находитъ также въ инстинктѣ самосохраненія; привязанность къ жизни основана не на интеллектѣ, она не есть слѣдствіе какого-нибудь размышленія и вообще не дѣло выбора, а наоборотъ, желаніе жить есть нѣчто само собою разумѣющееся, prius самого интеллекта [1]. Мы сами воля къ жизни, и потому хорошо ли, дурно ли, мы должны жить; но если такъ, то инстинктъ самосохраненія долженъ быть непреодолимъ, и Шопенгауэръ, напоминая о самоубійствѣ и основывая его не на органическомъ разстройствѣ, не на помѣшательствѣ, самъ уничтожаетъ силу приведеннаго доказательства.

На невыразимомъ horor mortis основано, говоритъ онъ,—излюбленное положеніе дюжинныхъ головъ, что тотъ, кто лишаетъ себя жизни, долженъ быть сумасшедшій, и то удивленіе, которое каждый разъ вызываетъ самоубійство даже въ мыслящихъ людяхъ.

---

[1] Welt als Wille, II, 271.

Оно зависитъ отъ того, что этотъ поступокъ до того противорѣчитъ сущности всего живущаго, что мы въ нѣкоторомъ смыслѣ должны удивляться тому, кто въ состояніи его исполнить, и даже находить здѣсь нѣкоторое успокоеніе, такъ какъ въ самыхъ худшихъ случаяхъ такой исходъ дѣйствительно открытъ намъ, а мы могли бы сомнѣваться въ этомъ, еслибъ оно не подтверждалось опытомъ [1].

Такимъ образомъ вопросъ сводится просто къ тому, когда наступаетъ этотъ худшій случай? Когда одинъ мотивъ—дѣйствительное страданіе—въ состояніи превозмочь другой—страхъ смерти? Оцѣнка, конечно, всегда останется чисто субъективною.

Всѣ до сихъ поръ разсмотрѣнные нами доводы Шопенгауэра до того шатки и сомнительны, что подтверждаютъ только его собственное замѣчаніе, что предвзятая гипотеза даетъ намъ глаза рыси на все, что подтверждаетъ ее, и дѣлаетъ слѣпымъ ко всему, что ей противорѣчитъ. Намъ остается теперь коснуться послѣдняго и наиболѣе вѣскаго аргумента.

12) Ничто такъ ясно не доказываетъ вторичной условной природы интеллекта, какъ періодическіе перерывы въ его дѣятельности. Въ глубокомъ снѣ прекращается всякое познаніе и представленіе. Но внутреннее существо наше, его метафизическая сторона, которую предполагаютъ всѣ органическія функціи

---

[1] Welt als Wille, II, 271.

какъ primum mobile, никогда не можетъ остановиться, пока не прекратится самая жизнь; но оно какъ метафизическое и потому безтѣлесное и не нуждается въ покоѣ [1].

Еслибы можно было посредствомъ опыта доказать, что дѣятельность интеллекта во время сна хоть на минуту совершенно пріостанавливается, этого одного было бы достаточно, чтобы дать философіи Шопенгауэра рѣшительное преимущество надъ всѣми раціоналистическими системами; къ сожалѣнію, опытъ не можетъ ни подтвердить, ни опровергнуть такого предположеніе. Тотъ фактъ, что послѣ пробужденія мы иногда не помнимъ того, о чемъ думали, или даже того, была ли у насъ какая-нибудь мысль и представленіе во время сна, не можетъ служить доказательствомъ, что ни мыслей, ни представленій не было; память можетъ совершенно измѣнять намъ; и на яву нерѣдко случается, что мы не можемъ припомнить, гдѣ за минуту передъ тѣмъ были наши мысли. Далеко не всѣ представленія и ощущенія доходятъ до полной ясности въ сознаніи и сохраняются памятью, и потому вопросъ о томъ, думаемъ ли мы во время сна, не можетъ быть рѣшенъ непосредственнымъ опытомъ; такъ же какъ нельзя доказать опытомъ существованіе невидимыхъ тѣлъ и незамѣтныхъ движеній [2].

---

[1] Ibid., 271—272

[2] Лейбницъ говоритъ по этому поводу On la décide (cette

Во время сна, говоритъ Лейбницъ — мы всегда сохраняемъ нѣкоторое ощущеніе, хотя и слабое, даже тогда, когда не видимъ сновидѣній; это доказывается самымъ пробужденіемъ [1]. Въ настоящее

---

question) comme l'on prouve qu'il y a des corps imperceptibles et des mouvements invisibles, quoique certaines personnes les traitent de ridicules. Il y a de même des perceptions peu relevées qui ne se distinguent pas assez pour qu'on s'en apperçoive ou s'en souvienne, mais elles se font connaitre par des conséquences certaines (Nauveaux Essais, Liv. II, ch. 1, § 10). *Ph.* Il n'est pas aisé de concevoir qu'une chose puisse penser et ne pas sentir qu'elle pence. *Th.* Voilà sans doute le noeud de l'affaire et la difficulté qui a embarassée d'habiles gens. Mais voici le moyen d'en sortir. Il faut considérer que nous pensons à quantité de choses à la fois, mais nous ne prenons garde qu'aux pensées les plus distinguées; et la chose ne saurait aller autrement, car si nous prenions garde à tout il faudrait penser avec attention à une infinité de choses en même temps que nous sentons toutes et qui font impression sur nos sens Je dís bien plus: il reste quelque chose de toutes nos pensées passées, et aucune n'en saurait jamais être éffacée entièrement (Ibid. § 11).

[1] *Th.* On n'est pas sans quelque sentiment faible pendant qu'on dort, lors même qu'on est sans songes; le reveil même le marque; plus on a de sentiment de ce qui se passe au dehors et plus on est aisé à être eveillé, quoique ce sentiment ne soit pas toujours assez fort pour causer le réveil. §14. *Ph.* Il parait bien difficile de concevoir que dans ce moment l'âme pense dans un homme endormi, et le moment suivant dans un homme eveillé, sans q'elle s'en resouvienne. *Th.* Non seulement cela est aisé a concevoir, mais même quelque chose de semblable s'observe tout les jours pendant qu'on veille, car nous avons tous les jours des objects qui frappent nos yeux ou nos oreilles, et par conséquent l'âme

время теоріи Лейбница о незамѣченныхъ безсознательныхъ ощущеніяхъ получаетъ развитіе не только въ области философскаго мышленія, но и въ сферѣ естествознанія.

Отъ сна нельзя абстраировать, какъ еслибъ онъ былъ ничемъ для нашей души, замѣчаетъ Фехнеръ,— нельзя колебаніе жизни относить исключительно къ бдѣнію; бдѣніе души есть высота колебанія надъ предѣломъ сознанія; сонъ есть глубина колебанія ниже этого предѣла, и если мы обозначимъ высоту сознанія положительными величинами, намъ необходимо придется глубину сна обозначить отрицательными. Если бы мы захотѣли, наоборотъ, колебанія психическаго напряженія ограничить состояніемъ бдѣнія, а напряженія сна всюду означать нулемъ, душевная жизнь явилась бы разорванною совершенно пустыми промежутками времени.

Пониженіе тѣлесныхъ функцій, лежащихъ въ основѣ сознательныхъ феноменовъ, продолжаетъ Фехнеръ, — можетъ считаться несомнѣннымъ; спрашивается только: не доходитъ ли такое пониженіе до

---

en est touchée aussi, sans que nous y prenions garde, parce que notre attention est bandée à d'autres objets jusqu'à ce que l'objet devienne assez fort pour l'attirer à soi en redoublent son action ou par quelque autre raison; c'etait comme un sommeil particulier à l'egard de cet objet-la, et ce sommeil devient général, lorsque notre action cesse à l'egard de tous les objets ensemble. (Ibid, § 13, 14).

полнаго прекращенія? Правда, несомнѣнно и то, что останавливается не вся мозговая дѣятельность; но могли бы прекратиться тѣ функціи, которыя по природѣ своей служатъ сознанію — функціи психофизическія. Такое воззрѣніе до сихъ поръ могло казаться самымъ естественнымъ. Но противъ него говоритъ, вопервыхъ, потребность сохранить психофизическую связь возрастающей глубины сна съ возвышеніемъ сознанія во время бдѣнія. Если психофизическая дѣятельность совершенно угасаетъ въ моментъ засыпанія, тогда съ наступленіемъ сна психофизическая связь прерывается; наоборотъ, если при засыпаніи эта дѣятельность спускается только до нѣкоторой границы, до нѣкотораго предѣла, тогда, соотвѣтственно возвышенію сознанія, и глубина сна находитъ свое выраженіе въ паденіи ея ниже этого предѣла. Въ подтвержденіе этого формальнаго требованія являются опыты надъ пробужденіемъ и засыпаніемъ [1].

И такъ, психофизическая дѣятельность во время сна только падаетъ ниже извѣстнаго предѣля, но не прекращается совершенно; предѣлъ этотъ есть потеря сознанія. Для Фехнера, равно какъ и для Лейбница, безсознательность здѣсь не абсолютная, не нуль, а только относительная, и сила ощущеній во

---

[2] Elemente der Psychophysik. Leipzig. Breitkopf und Hartel. 1860, Th. II, S. 442, 443.

время сна разнится только количественно отъ ихъ силы во время бдѣнія. Для пробужденія нужно не особаго рода возбужденіе, а только то, чтобъ оно достигло достаточнаго напряженія на какомъ бы то ни было полѣ психифизической дѣятельности, точно также, какъ для пробужденія какого нибудь особаго ощущенія во время бдѣнія нужна извѣстная сила этого возбужденія; а прежде чѣмъ она будетъ достигнута, здѣсь, какъ и тамъ, означенная дѣятельность должна рости, но для того, чтобы рости она должна уже существовать.

Бурдахъ справедливо замѣчаетъ (Physiol. III, S. 460), что „еслибы мы слышали и чувствовали не во время самаго сна, а только послѣ пробужденія, то вообще разбудить не было бы возможности“. Но еслибы во время сна мы слышали и чувствовали совершенно также, какъ во время бдѣнія, тогда не было бы никакой разницы между временемъ до пробужденія и послѣ него. И такъ, разница эта можетъ состоять только въ томъ, что до пробужденія психофизическая дѣятельностя остается ниже предѣла, а затѣмъ поднимается выше него [1].

„Въ душѣ“, говоритъ съ своей стороны Лейбницъ,—„должны происховить вещи, которыхъ мы не замѣчаемъ, потому что то, что замѣтно, должно состоять изъ частей незамѣтныхъ; ничто не можетъ

[1] Psychophysik, II Th., 444—445

возникнуть разомъ: ни мысль ни движеніе“ [1]. Нельзя утверждать, чтобы въ душѣ не происходило ничего такого, чего она не замѣчала бы и не сознавала; такое требованіе, по мнѣнію Лейбница, содержитъ въ себѣ противорѣчіе [2].

Но если во время сна, и то не всегда. прекращается сознательное мышленіе и представленіе, то вопервыхъ, относительно сознательной воли мы въ правѣ сказать то же самое. Вовторыхъ, какъ уже я замѣтилъ, предположеніе, что во время сна совершенно прекращается сознательная психическая дѣятельность, далеко не есть необходимый выводъ изъ того, что мы не помнимъ нашихъ мыслей и представленій послѣ пробужденія. Опредѣленіе предѣла между бдѣніемъ и сномъ, какъ той точки, на которой прекращается сознательная психофизическая дѣятельность, кажется мнѣ не совсѣмъ удобнымъ, въ виду того, что и во время сна сознаніе прекращается

---

[1] Nouveaux Essais, Liv. II, ch. 1, § 18.

[2] Il n' est pas possible que nous refléchissions toujours expressement sur toutes nos pensées; autrement l'ésprit ferait reflexion à l'infini sans pouvoir jamais passer à une nouvelle pensée. Par exemple en m'appercevant de quelque sentimeut présent je devrait toujours penser que j'y pense, et penser encore que j'y pense d'y penser, et ainsi à l'infini. Mais il faut bien que je cesse de réfléchir sur toutes ces réflexions et qu'il y ait enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser; autrement on demeurait toujours sur la même choses (Ibid. § 22).

далеко не всегда и не относительно всего, а только относительно внѣшнихъ предметовъ [1].

Странно, что до сихъ поръ не только многіе естествоиспытатели, но и философы смотрятъ на прекращеніе психической дѣятельности во время сна, обморока или смерти, какъ на не сомнѣнный фактъ, и въ замѣчаніи, что изъ отсутствія проявленія извѣстнаго фактора нельзя еще прямо заключать о его несуществованіи, они склонны видѣть придирку отживающаго метафизическаго воззрѣнія. Впрочемъ, даже между естествоиспытателями нѣкоторые изъ наиболѣе извѣстныхъ далеко не раздѣляютъ такого взгляда. Клодъ Бернаръ, напримѣръ, съ замѣчатель-

---

[1] Весьма интересно въ этомъ отношеніи слѣдующее замѣчаніе Канта Gewisse Philosophen glauben, sich ohne den mindesten besorglichen Einspruch auf den Zustand des festen Schlafes berufen zu konnen, wenn sie die Wirklichkeit dunkler Vorstellungen beweisen wollen, da sich doch nichts weiter hievon mit Sicherheit sagen lässt als dass wir uns im Wachen Keiner von denjenigen erinnern, die wir im festen Schlafe etwa mochten gehabt haben, und daraus nur so viel folgt, dass sie beim Erwachen nicht klar vorgestellt werden, nicht aber dass sie auch damals, als wir schliefen dunkel waren. Ich vermuthe vielmehr, dass dieselben klarer und ausgebreiteter sein mogen, als selbst die klarsten im Wachen; weil dieses bei der volligen Ruhe ausserer Sinne von einem so thatigen Wesen als die Seele ist zu erwarten ist, wiewohl da dieser Korper des Menschen zu der Zeit nicht mitempfunden wird, beim Erwachen die begleitende Idee desselben ermangelt, welche dem vorigen Zustand der Gedanken als eben derselben Person gehorig zum Bewusstsein verhelfen konnte. Die

ною ясностью указываетъ на различіе между бытіемъ и проявленіемъ психическихъ функцій [1]. Что касается Шопенгауэра, то его матеріалистическое воззрѣніе на интеллектъ кажется мнѣ тѣмъ менѣе извинительнымъ, что оно противорѣчитъ другимъ его взглядамъ, и въ этомъ отношеніи нельзя согласиться

Handlungen einiger Schlafwanderer, welche bisweilen im solchen Zustand mehr Verstand, als sonsten zeigen, ob sie sich gleich nichts davon beim Erwachen erinnern, bestatigen die Moglichkeit dessen, was ich vom festen Schlafe vermuthe. Die Traume dagegen, das ist die Vorstellungen des Schlafenden, deren er sich beim Erwachen erinnert, gehoren nicht hierher. Denn alsdenn schlaft der Mensch nicht vollig; er empfindet in einem gewissen Grade klar, und webt seine Geisteshandlungen in der Eindrucke der ausseren Sinne. Daher er sich ihres znm Theil nachher erinnert, aber auch an ihnen lauter wilde und abgeschmackte Chimaren antrifft, wie sie es denn nothwendig sein mussen, da in ihnen Ideen der Phantasie, und die der ausseren Empfindung unter einander geworfen werden. (Samtl. Werke, II B. 346 S.)

[1] По поводу опытовъ трансфузіи крови онъ говоритъ Ces faits ne nous semblent extraordinaires que parceque nous confondons les *causes* des phénomènes, avec leurs *conditions*. Nous croyons à tort que la science conduit à admettre que la matière engendre les phénomènes que ses proprietés manifestent, et cependant nous répugnons instinctivement à croire que la matière puisse avoir la propriété de penser et de sentir. (De la physiologie générale. Hachette 1872 p. 80). Si dans une montre on enlevait un rouage on ne concevrait pas que son mécanisme continuat de marcher, mais si l'on réstituait ensuite convenablement a pièce supprimé, ou ne comprendrait pas non plus que le mécanisme ne reprit pas son mouvement. Cependant on ne se croirait pas obligé pour cela de conclure que la cause de la division

даже съ условною похвалою Гартмана [1], что Шопенгауэръ первый сдѣлалъ разумную, хотя неудачную попытку включить матеріализмъ въ философію.

Впрочемъ и самъ Гартманъ въ другомъ сочиненіи называетъ этотъ компромиссъ между спиритуализмомъ и матеріализмомъ „невозможною и не имѣющею значенія попыткой“ (Dieser Verzuch ist eben so unzulässlich als werthlos). Она невозможна потому, что всѣ доказательства матеріальнаго происхожденія ин-

---

dn temps en heures, en minutes et en secondes, manifésté par la montre, réside dans les propriétés du cuivre ou de la matière qui constitue ses aiguilles ou les rouages de son mécanisme De même, si l'on voit i'intelligence revenir dans un cerveau, et dans une physionomie auxquels on rend le sang qui leur manquait pour fonctionner, on aurait tort d'y voir la preuve que l'intelligenee est dans le sang ou la matière cérébrale (p. 81). La matière n'engendre pas les phénomènes qn'elle minifeste. Elle ne fait absolument que donner aux phénomènes leurs conditions de manifestation (p. 156). La sensibilité inconsciente, la sensibilité consciente et l'intelligence sont de facultés que la matière n'engendre pas, mais qu'elle ne fait que manifester (p. 253). Il faut en effet se garder de confondre les *fonctions* des organes avec fes *propriétès* de la matière organisée. Dans toutes les manifestations de la vie, les fonctions se montrent à nous, comme des phenomènes métaphysiques que nous ne pouvons rattacher à la constitution de la matière considérée en elle même, tandis que les propriétés organiques au contraire nous apparaissent comme des phenomènes physiques ou physiologiques, qui dérivent directement de la constitution materielle elle même (p. 267).

[1] Philosophie des Unbewussten, 3. Aufl., 387 S.

теллекта точно также пригодны или непригодны относительно воли. Она лишена значенія потому, что при такомъ частномъ сопротивленіи матеріализму міръ нисколько не дѣлается болѣе понятенъ, чѣмъ при совершенномъ и полномъ матеріализмѣ [1]. Здѣсь не мѣсто разсматривать, на сколько удачна попытка самого Гартмана исправить эту непослѣдовательность Шопенгауэра уступкою матеріализму всей области сознанія и требованіемъ отъ него безсознательныхъ представленій для спиритуализма [2]. Странно только, что и Гартманъ безъ дальнѣйшей критики признаетъ фактомъ положеніе матеріализма, что всякая сознательная духовная дѣятельность можетъ происходить лишь посредствомъ нормальныхъ функцій мозга, тогда какъ положеніе это даже со вставкою: сознательная, на которую едва ли согласятся настоящіе матеріалисты, все-таки остается однимъ petitio principii. Не стану также останавливаться на вопросѣ о томъ, на сколько возможно распространять понятіе безсознательнаго и придавать ему положительное значеніе. Гартманъ совершенно правъ однако въ томъ отношеніи, что, разъ допустивъ безсознательную волю, необходимо

---

[1] Gesammelte Studien und Aufsatze, S. 639. Berlin 1876.

[2] In der That giebt es kein Mittel, als Ignoriren oder spitzfindiges Wegdeuteln, um der ersten Fundamentalsatz des Materialismus umzustossen; alle bewusste Geistesthatigkeit kann nur durch normale Function des Gehirns zu Stande kommen. (Phil. d. Unbewussten. S 388)

допустить и безсознательное представленіе. Если во всей природѣ, не только въ животномъ, но даже въ растительномъ и въ неорганическомъ мірѣ, гдѣ нельзя предположить сознанія, проявляется воля, то эта воля должна быть безсознательною, какъ это утверждаетъ и Шопенгауэръ; но для того, чтобы сохранить за нею названіе воли, необходимо предположить, что она чего-нибудь хочетъ, а такъ какъ въ ней нѣтъ сознанія, то цѣлью ея хотѣнія не можетъ быть мотивъ или сознательное представленіе, а только безсознательное.

Если воля сама по себѣ слѣпа, говоритъ Гартманъ, — то какъ можетъ она сдѣлаться зрячею въ хотѣніи? Если воля, какъ воля, есть безграничное и неразумное стремленіе, то какъ можетъ она не быть такою же безграничною и неразумною въ хотѣніи? Какъ можетъ то, что не имѣетъ цѣли, само дать себѣ цѣль, а то, что̀ не имѣетъ опредѣленій, опредѣлить, детерминировать себя? Шопенгауэръ долженъ допустить, что воля, которая чего-нибудь не хочетъ, не есть истинное и дѣйствительное хотѣніе, а развѣ только стремленіе къ хотѣнію; онъ долженъ допустить, что воля, которая чего-нибудь хочетъ, ставитъ себѣ это нѣчто цѣлью или объектомъ хотѣнія, и что эта цѣль не можетъ быть мыслима иначе, какъ въ формѣ представленія, такъ какъ ея задача состоитъ въ томъ, чтобъ идеально антиципировать то, что̀ еще не существуетъ. Все это косвеннымъ образомъ онъ до-

пускаетъ дѣйствительно, но смѣшиваетъ хотѣніе, какъ актъ воли, съ цѣлью этого хотѣнія и забываетъ, что только послѣднее, а не первое, имѣетъ форму представленія, и что только первое можетъ быть потенціальнымъ истеченіемъ воли, цѣль же должна быть особымъ, противоположнымъ волѣ, но равноправнымъ съ нею и необходимымъ принципомъ, и никогда идея не можетъ быть произведеніемъ безидейной воли [1]).

Гартманъ конечно, правъ, полемизируя противъ насильственнаго разрыва между интеллектомъ и волею, который пытается установить Шопенгауэръ. Въ самосознаніи намъ никогда не удается найдти ихъ разрозненными: гдѣ есть воля, тамъ есть и то, чего она хочетъ, цѣль, въ которой она стремится, то-есть, представленіе; но съ другой стороны, совершенно чистаго мышленія найдти не возможно, потому что нельзя себѣ представить, чтобы человѣкъ думалъ о предметахъ совершенно безинтересныхъ для него; почти съ каждою мыслью связанъ хоть слабый оттѣнокъ удовольствія или неудовольствія; но во всякомъ случаѣ, гораздо легче представить себѣ мышленіе безъ воли, нежели хотѣніе безъ представленія, такъ какъ хотя не возможно допустить, чтобы мы *начали* думать о чемъ-нибудь для насъ совершенно безинтересномъ, можно допустить однако, что начатое мышленіе происходитъ безъ участія нашей воли, и

---

1 См. Studien und Aufsätze, S. 645.

что такимъ образомъ мы остаемся какъ бы зрителями собственныхъ мыслей; нѣчто подобное допускаетъ и самъ Шопенгауэръ въ отношеніи эстетическаго наслажденія.

Рѣзко разграничивая волю и мышленіе, Шопенгауэръ оставляетъ безъ вниманія третью сторону человѣческой природы—способность чувствовать. Для него она не представляетъ ничего опредѣленнаго; подъ словомъ чувство группируется, по его мнѣнію, масса темныхъ понятій, не имѣющихъ между собою ничего общаго. Все то, что обыкновенно называютъ этимъ именемъ — любовь, ненасисть, гнѣвъ дружба, страхъ, и т. д., — все это только различныя состоянія или аффекты воли. Если мы станемъ разсматривать каждый изъ нихъ, мы, дѣйствительно, прійдемъ къ заключенію, что ихъ можно раздѣлить на два разряда: одни изъ нихъ намъ пріятны, доставляютъ намъ наслажденіе, и мы хотимъ ихъ, другія, наоборотъ, вызываютъ страданіе и мы ихъ избѣгаемъ, не хотимъ. Такимъ образомъ, всѣ наши чувства являются неразрывно связанными съ волей, и поэтому легко можетъ прійдти въ голову разсматривать ихъ какъ аффекты или состояніе нашей воли.

Каждый по опыту знаетъ однако, что воля опредѣляется чувствомъ, а не на оборотъ. Мы хотимъ одного, потому что оно намъ пріятно, и избѣгаемъ другаго, потому что оно намъ непріятно. Все то, о чемъ мы не знаемъ, доставитъ ли оно намъ удоволь-

ствіе, или страданіе, оставляетъ нашу волю спокойною, совсѣмъ не аффицируетъ ея; но какъ только отношеніе такихъ предметовъ къ нашему чувству опредѣлится, мы начинаемъ стремиться къ нимъ или избѣгать ихъ. Это было бы, очевидно, невозможно, если бы чувство опредѣлялось волею, потому что все то, относительно чего она не имѣлабъ опредѣленной склонности сначала, всегда должно былобъ оставаться для нея безразличнымъ.

Каждый легко отвѣтитъ на вопросъ, почему онъ хочетъ того или другаго? потому что оно доставляетъ ему удовольствіе,—и почти всегда подразумѣвая это, укажетъ на то свойство предмета, которое вызываетъ въ немъ это удовольствіе. Если спросить, напримѣръ, ребенка—почему онъ хочетъ сахара, онъ отвѣтитъ: потому что онъ сладкій; но если спросить его — почему онъ хочетъ или любитъ сладкое, то не только ребенокъ, но и взрослый, вѣроятно, затруднится отвѣтить. Это весьма естесенно. Всякое чувство есть фактъ внутренняго сознанія и потому не можетъ быть опредѣлено, ни объяснено никакимъ инымъ путемъ.

Въ сознательныхъ дѣйствіяхъ отношеніе между чувствомъ и волею совершенно ясно: положимъ, напримѣръ, что человѣку предлагаютъ кушанье, котораго онъ никогда не ѣдалъ; онъ пробуетъ его не потому, чтобъ ему хотѣлось ѣсть (я предполагаю, что онъ не голоденъ), а потому, что хочетъ узнать

его вкусъ; положимъ, оно ему понравится, тогда онъ будетъ ѣсть его и въ другой разъ, потому что знаетъ, что оно вкусно. Такихъ примѣровъ можно набрать множество; но перейдемъ къ другому случаю, который, на первый взглядъ, сложнѣе. Человѣку голодному, пища доставляетъ удовольствіе не потому, что она имѣетъ пріятный вкусъ, а потому, что ему хочется ѣсть; то же самое можно сказать относительно всѣхъ инстинктовъ: здѣсь, по видимому, не воля опредѣляется чувствомъ, а чувство волею; но разсмотрѣвъ дѣло внимательнѣе, и здѣсь мы найдемъ обратное отношеніе.

Справедливо, что когда человѣкъ хочетъ ѣсть, пища независимо отъ ея вкуса доставляетъ ему удовольствіе; но дѣло въ томъ, что это хотѣніе опредѣляется уже чувствомъ голода, и если бы не было этого чувства, не былобъ и удовольствія отъ насыщенія. Но если человѣку проголодавшемуся дать вкусную пищу, удовольствіе, которое онъ будетъ испытывать, будетъ больше и составится изъ двухъ элементовъ— утоленія голода и наслажденія вкуса. Что не только удовольствія вкуса, но даже страданія голода не могутъ быть объяснены волею къ жизни, и что они не находятся съ нею въ непосредственной связи, доказывается и тѣмъ, что во время болѣзни чувство это иногда совершенно исчезаетъ, и больнаго приходится кормить противъ воли для поддержанія силъ.

Итакъ, воля всегда должна хотѣть чего-нибудь,

къ чему-нибудь стремиться, воля, которая ничего не хочетъ, есть contradictio in adjectu. Если же признать, что она хочетъ самой себя, хочетъ жизни, что она по природѣ своей есть Wille zum Leben, такого допущенія будетъ еще далеко недостаточно, чтобъ опредѣлить всѣ ея аффекты и понять, какимъ образомъ она можетъ часто находить пріятными вещи, которыя не только не поддерживаютъ жизни, но способствуютъ разрушенію организма.

Ученіе о главенствѣ воли въ самосознаніи, какъ оно ни шатко само по себѣ, составляетъ однако краеугольный камень философіи Шопенгауэра. Въ самомъ дѣлѣ только отсюда переноситъ онъ это понятіе на цѣлый міръ, хотя при такомъ перенесеніи оно должно, конечно, значительно расшириться и измѣниться.

Простое эмпирическое изслѣдованіе природы обнаруживаетъ уже, говоритъ Шопенгауэръ, — постоянный переходъ отъ самыхъ простыхъ и необходимыхъ проявленій какой-нибудь общей силы природы до человѣческой жизни и сознанія черезъ послѣдовательный рядъ ступеней, имѣющихъ также относительныя и большею частью колеблющіяся границы. Развивая этотъ взглядъ и стараясь проникнуть глубже, мы скоро прійдемъ къ заключенію, что внутренняя сущность, которая проявляется и обнаруживается во всѣхъ этихъ явленіяхъ и выступаетъ все яснѣе, — вездѣ одна и та же, такъ что все то, что̀ представляется

въ милліонахъ образовъ безконечнаго разнообразія и даетъ самое пестрое и дикое зрѣлище, не имѣющее ни начала, ни конца, все это есть то же единое существо; оно спрятано за всѣми этими масками и такъ плотно закутано, что само уже не узнаетъ себя и потому часто жестко обращается съ самимъ собою. Вотъ почему великое ученіе объ ἐν καί παν рано выступило на Востокѣ, и на Западѣ и удержалось или по крайней мѣрѣ снова возобновляется, не смотря на всѣ противорѣчія [1]. Это единое существо, какъ мы уже видѣли, для Шопенгауэра есть воля; разсматриваемая отдѣльно отъ ея проявленій, она находится внѣ времени и пространства и потому не знаетъ множественности, и слѣдовательно, едина; однако, она едина не какъ индивидуумъ или какъ понятіе, а какъ нѣчто такое, чему чужды условія и возможность множественности, чуждо principium individuationis [2]. Воля, какъ вещь о себѣ, находится вся нераздѣльно въ каждомъ существѣ, также какъ центръ есть неотъемлемая часть всякаго радіуса и пока периферическая часть этого радіуса вмѣстѣ съ поверхностью, которая соотвѣтствуетъ времени и его содержанію, находится въ самомъ быстромъ вращеніи, другой его конецъ у центра, слѣдовательно, тамъ, гдѣ находится вѣчность въ глубокомъ покоѣ; это по-

[1] Welt als Wille, II; 361—362.

[2] Welt als Wille, I. 152.

тому, что центръ есть тотъ пунктъ, поднимающаяся половина котораго не отличается отъ опускающейся [1].

Кромѣ единства, воля, какъ трансцендентная сущность, отличается отъ индивидуальной тѣмъ, что она не можетъ опредѣляться внѣшними мотивами, такъ какъ внѣ ея ничего не существуетъ, и потому она обладаетъ способностью безусловнаго самоопредѣленія безусловною свободой, тогда какъ индивидуальная воля, проявляясь въ пространствѣ и времени, должна подчиняться ихъ законамъ, и каждый отдѣльный поступокъ ея строго необходимъ. Я не стану теперь излагать это ученіе, потому что мы вернемся къ нему при разборѣ этики Шопенгауера и замѣчу только, что оно представляетъ явное сходство съ пантеизмомъ Спинозы. Хотя Шопенгауэръ и указываетъ на основное различіе между его системой и пантеизмомъ, состоящее въ томъ, что онъ признаетъ только первую половину положенія, ἓν καὶ παν, а вторую παν θεος совершенно отвергаетъ, какъ нелѣпость, это различіе относительно Спинозы не имѣетъ значенія, потому что и у него слово Богъ получаетъ чисто условный смыслъ, въ сущности гораздо болѣе близкій къ понятію абсолютнаго, нежели къ тому, что̀ разумѣется подъ этимъ именемъ въ теизмѣ. Не навязывая системѣ Шопенгауэра названія пантеизма, я

[1] Ibid., II, 371.

замѣчаю только, что это названіе, строго говоря, не примѣнимо и къ системѣ Спинозы.

Сходство между ними станетъ еще яснѣе, когда мы вспомнимъ, что истинною сущностью вещи Спиноза считаетъ то усиліе, посредствомъ котораго она стремится сохранить свое существованіе (Eth; III. par., pr. 7), и что усиліе это, на сколько оно сознано и относится къ душѣ, называется волею; когда же оно касается и души, и тѣла, оно называется стремленіемъ, а желаніе есть сознательное стремленіе (Ib. 56).

Дѣлая настоящее сближеніе, я вовсе не намѣренъ разсматривать того, на сколько ученіе Спинозы могло, прямо или косвенно, черезъ Шеллинга [1] отразиться на взглядахъ Шопенгауэра; я хочу указать только на то, что обѣ системы одинаково не въ состояніи объяснить множественности явленій. Сравненіе Шопенгауэра съ калейдоскопомъ или волшебнымъ фонаремъ, который даетъ самые различныя образы, не смотря на единство освѣщающаго ихъ пламени, ничего не объясняетъ, такъ какъ для того, чтобы намъ являлись разные образы въ волшебномъ фонарѣ, не-

[1] Es giebt in der letzten und hochsten gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhangigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden (*Schelling's* Werke, I Abth, 7 B, S. 350).

обходимо, чтобы картины въ немъ перемѣнялись, хотя свѣтъ и можетъ оставаться тотъ же самый. Можно представить себѣ, что весь внѣшній міръ, какъ мы его видимъ, обусловливается формами нашего познанія; но нельзя допустить, чтобъ измѣненія и представленія зависѣли исключительно отъ самого представляющаго субъекта. Если мы отрицаемъ всякую реальную множественность и всякое реальное измѣненіе во внѣшнемъ мірѣ, какъ причину соотвѣтствующихъ измѣненій нашего сознанія, необходимо допустить по крайней мѣрѣ, что измѣняется отношеніе этого внѣшняго x къ нашему сознанію; но и для этого надо признать по крайней мѣрѣ его дѣйствительность, хотя бы совершенно неопредѣленную, какъ это и дѣлаетъ Кантъ; это необходимо, потому что для измѣненія отношенія, надо чтобъ оно существовало, а всякое отношеніе предполагаетъ по крайней мѣрѣ два предмета. Но и такой множественности не можетъ объяснить намъ монизмъ; онъ долженъ или приписать ее по крайней мѣрѣ потенціально своему первому началу, черезъ что перестаетъ быть монизмомъ, или предположить это начало совершенно безразличнымъ, и тогда становится невозможна множественность даже въ явленіяхъ. И Шопенгауэръ, и Спиноза, какъ мы видѣли, выходятъ въ настоящемъ случаѣ изъ одинаковыхъ посылокъ и потому должны бы прійдти по-

слѣдовательно къ одинаковымъ заключеніямъ, но тогда какъ Спиноза, развивая своею монистическую теорію, приходитъ къ убѣжденію въ чистой феноменальности индивидуумовъ, исключающей всякую ихъ самостоятельность, и слѣдовательно, свободу и отвѣтственность, Шопенгауэръ не можетъ рѣшиться вполнѣ признать это заключеніе и напрасно пытается избѣгнуть его. Это стараніе сохранить во что бы то ни стало хотя тѣнь индивидуальной самостоятельности доводитъ его до сознанія, котораго трудно было ожидать отъ него.

Указанное здѣсь единство воли, въ которомъ мы узнали сущность феноменальнаго міра, говоритъ онъ, —лежитъ по ту сторону явленія; это единство метафизическое, и потому познаніе его транцедентно, то-есть, основано не на функціяхъ нашего интеллекта, а потому, собственно говоря, не можетъ быть понято съ ихъ помощью. Вотъ почему оно открываетъ для изслѣдованія пропасть, глубина которой не допускаетъ уже совершенно яснаго и вполнѣ послѣдовательнаго взгляда, а позволяетъ только иногда бросить въ нее взоръ и увидѣть это единство въ томъ или другомъ отношеніи вещей—то въ субъективномъ, то въ объективномъ; а черезъ это опять возникаютъ новыя задачи, которыя я не берусь всѣ разрѣшить, и на оборотъ, ссылаюсь на quadam prodire tenus, стараясь болѣе о томъ, чтобы не выставить чего-ни-

будь ложнаго, произвольнаго или вымышленнаго, нежели о томъ, чтобы все объяснить [1].

Конечно, странно было бы требовать отъ философа, чтобъ онъ разрѣшилъ всѣ задачи, даже тѣ, за рѣшеніе которыхъ онъ и не брался; но мы въ правѣ требовать отъ него, чтобы между тѣми рѣшеніями, которые онъ даетъ, не было противорѣчія, чтобъ онъ не выдавалъ за факты положеній, другъ друга исключающихъ; а такова именно теорія единства воли при множественности индивидуумовъ съ самостоятельнымъ умопостигаемымъ характеромъ.

Я кончу эту главу словами Гартмана, который ясно выражаетъ эту слабую сторону философіи Шопенгауэра, хотя и самъ не могъ избѣгнуть подобной же трудности. „Въ умопостигаемомъ, то-есть, въ сущности или о себѣ вещей нѣтъ никакой множественности, а слѣдовательно, нѣтъ и индивидуумовъ; или есть индивидуальное существо, находящееся выше явленія,—тогда монизмъ ошибоченъ, и его слѣдуетъ замѣнить плюрализмомъ или монадологизмомъ; или недѣлимость всеединой воли справедлива, и тогда признаніе умо-постигаемаго индивидуальнаго характера и трансцедентной свободы этого умопостигаемаго характера есть явное противорѣчіе. Всеединое существо не можетъ, конечно, не быть свободнымъ, такъ какъ внѣ его нѣтъ ничего, чѣмъ оно могло бы

[1] Welt als Wille, II, 267—268.

опредѣляться; по эту свободу (не исключающую внутренней необходимости) знаетъ и Спиноза; она нисколько не касается индивидуума. Индивидуальный характеръ начинается только тѣмъ, что Шопенгауэръ называетъ эмпирическимъ характеромъ, но что касается послѣдняго, то детерминизмъ относится одинаково, какъ къ его дѣйствіямъ, такъ и къ его бытію, такъ какъ онъ есть то, что онъ есть, потому что недѣлимая воля полагаетъ его таковымъ, и нельзя признать безъ противорѣчія, что индивидуальный характеръ избираетъ себѣ свою сущность прежде бытія[1].

---

[1] Studien und Aufsätze, 647—648.

ГЛАВА IX.

Магическія дѣйствія воли. Отношеніе Канта къ сверхъестественному Теорія духовидѣнія у Шопенгауэра. Значеніе медіумизма для философіи

Отыскивая всюду подтвержденія своей гипотезы, Шопенгауэръ не могъ не обратить вниманія на цѣлый рядъ явленій, ускользающихъ отъ раціоналистическихъ толкованій; но повидимому, гораздо легче объяснимыхъ, если міровою сущностью признать волю; я говорю о явленіяхъ сверхъестественныхъ. Здѣсь, по мнѣнію почти всѣхъ тѣхъ, кто серьезно занимался ими, не ограничиваясь сплошнымъ отрицаніемъ, главную роль играетъ воля.

Въ настоящее время, когда несмотря на преобладаніе позитивной философіи спиритизмъ продолжаетъ распространяться и проникаетъ даже въ среду ученаго міра, производя въ немъ не мало соблазновъ и раздора—попытка Шопенгауэра объяснить мага-

ческія явленія, очевидно сродныя ему, представляетъ особый интересъ.

Конечно, ссылка на магію и на чудеса сама по себѣ покажется уже многимъ не подтвержденіемъ теоріи Шопенгауэра; а доказательствомъ ея несостоятельности, поэтому прежде, чѣмъ идти далѣе, необходимо разсмотрѣть вопросъ о возможности и дѣйствительности сверхъестественныхъ явленій.

„Бываютъ люди, говоритъ Шеллигнъ, которыя не могутъ слышать слова, духовный міръ, не впадая въ духобоязнь, болѣзнь, которая, когда она достигаетъ высшей своей точки, доходитъ до опасенія признать духомъ даже внутреннюю сущность человѣка, и которая въ менѣе сильной степени ограничивается тѣмъ, что вызываетъ стараніе совершенно отрѣзать его отъ духовнаго міра и не позволяетъ ему вѣрить ни въ какихъ духовъ, исключая своего собственнаго и тѣхъ, которые живутъ съ нимъ одновременно“.

Но люди страдающіе духобоязнью, а ихъ въ образованномъ обществѣ оказывается большинство, не задумываясь объявляютъ сумасшедшимъ всякаго, кто склоненъ вѣрить сверхъестественному, и единственнымъ основаніемъ такой вѣры, считаютъ невѣжество или психическое разстройство.

Пора бы, по крайней мѣрѣ, въ научныхъ спорахъ оставить полемику, которая легко переходитъ въ брань и вмѣсто рѣшенія вопроса ограничивается далеко не остроумными и не новыми выходками.

Кто сколько нибудь знакомъ съ литературою настоящаго вопроса и не довольствуется газетными отзывами о мнимыхъ изобличеніяхъ всѣхъ медіумовъ вообще и каждаго въ особенности, тотъ знаетъ, что дѣло далеко не такъ просто какъ кажется.

Что касается Шопенгауэра, то дѣйствительность магическихъ явленій для него на столько доказана, что онъ не считаетъ нужнымъ говорить о ихъ возможности. Я не имѣю призванія, замѣчаетъ онъ, мимоходомъ сражаться со скептицизмомъ невѣжества; а того, кто въ настоящее время сомнѣвается въ фактахъ магнитизма или ясновидѣнія, слѣдуетъ назвать не невѣрующимъ, а не знающимъ [1].

Чтобы смотрѣть съ улыбкою на всѣ явленія тайной симпатіи или даже магическаго дѣйствія, надо находить міръ очень и очень или даже вполнѣ понятнымъ. Но это возможно только тогда, когда смотришь на него совершенно плоскимъ взглядомъ, не допускающимъ и предчувствія того, въ какое море загадокъ и непостижимостей мы погружены — предчувствія того, что мы не можемъ непосредственно знать и понимать ни вещей, ни самихъ себя. Прямо противоположнымъ настроеніемъ объясняется то, что почти во всѣхъ великихъ людяхъ, независимо отъ времени и націи, проглядываетъ нѣкоторая склонность къ предразсудкамъ. Если бы естественный спо-

[1] Paurya I, 243.

собъ нашего познанія былъ таковъ, что передавалъ бы намъ вещи о себѣ, а слѣдовательно и безусловно вѣрныя отношенія между вещами, тогда только мы имѣли бы право безусловно отвергнуть все, что ему противорѣчитъ [1]; Ничего подобнаго мы не видимъ въ дѣйствительности; вѣра въ предчувствія, предзнаменованія и волхвованія встрѣчается на всѣхъ степеняхъ человѣческаго развитія и во всѣ времена, исключая, быть можетъ, прошлаго столѣтія, когда она была вытѣснена изъ среды образованнаго общества случайными обстоятельствами.

Если мы признаемъ дѣйствительность животнаго магнитизма, а отрицать ее, по мнѣнію Шопенгауэра, невозможно, мы получимъ ключъ ко множеству другихъ явленій и фактовъ. Мы поймемъ, что было нѣкоторое основаніе для того ожесточенія, съ которымъ велись въ средніе вѣка процессы о колдовствѣ; намъ не будетъ уже необходимости считать нашихъ предковъ до того ослѣпленными, что они въ теченіи цѣлыхъ столѣтій преслѣдовали преступленіе совершенно невозможное. Но здѣсь, разумѣется, слѣдуетъ быть крайне осторожнымъ, чтобы выкопать отдѣльныя истины изъ кучи лжи, обмана и нелѣпостей, которыми полны сочиненія Агриппы, Віеруса, Бодинуса Делеріо, Биндефельда и другихъ [2].

---

[1] Ueber den Willen in der Natur, 109,

[2] Ueber den Willen in der Natur, 108.

Крайняя осмотрительность нужна для признанія истины каждаго отдѣльнаго сверхъестественнаго явленія, но отрицаніе ихъ дѣйствительности вообще, Шопенгауэръ считаетъ доказательствомъ незнанія дѣла, происходящаго отъ механическаго взгляда на природу, для котораго законы пространства и времени безусловно необходимы и свое объясненіе магическихъ явленій онъ основываетъ на доказанной Кантомъ идеальности пространства и времени; такъ что прежде чѣмъ перейти къ этому объясненію не излишне будетъ, я думаю, обратиться ко взгляду самаго Канта.

Это тѣмъ болѣе интересно, что въ настоящее время на ученіи Канта построилъ объясненіе медіумическихъ явленій; извѣстный физикъ и астрономъ Ф. Цельнеръ, а толкованія Шопенгауэра и Цельнера хотя они имѣютъ нѣчто общее въ частностяхъ въ сущности расходятся не только между собою, но и со взглядами самаго Канта, выраженными въ „Снахъ духовидца опровергнутыхъ снами метафизики“.

Вотъ какъ излагаетъ въ нѣсколькихъ словахъ содержаніе этого сочиненія Куно-Фишеръ:

Возможны ли вообще явленія духовъ? Съ точки зрѣнія логики они возможны, если ихъ понятіе не заключаетъ въ себѣ внутренняго противорѣчія. И такъ слѣдуетъ анализировать это понятіе, такой анализъ дѣйствительно открываетъ противорѣчіе и это

дѣлаетъ понятіе немыслимымъ, вещь невозможной [1]!

Все здѣсь повидимому ясно, только напрасно было бы искать подобной аргументаціи у Канта. Онъ наоборотъ утверждаетъ, что *изъ понятія о духахъ слѣдуетъ, что они могутъ* находиться между собою въ общеніи, которое можно назвать нематеріальнымъ міромъ [2].

Хотя въ концѣ втораго отдѣла Кантъ и замѣчаетъ иронически, что при гибкости метафизическихъ гипотезъ, надо быть весьма неловкимъ, чтобы не съумѣть примѣнить только что указанной имъ къ любому разсказу, прежде даже, чѣмъ убѣдиться въ его справед-

---

[1] Sind überhaupt Geistererscheinungen möglich? Sie sind es, logisch genommen, wenn sich ihr Begriff nicht wiederspricht. Es muss deshalb der Begriff von Geistererscheinungen analysirt werden. Diese Analyse entdekt in der That einen solchen Wiederspruch, der den Begriff undenkbar, die Sache unmöglich macht. (Geschichte der ueuern Philosophie. Bd. III, S. 240).

[2] Вотъ слова Канта: Da diese immateriellen Wesen selbstthätige Principien sind, mithin Substanzen und für sich bestehende Naturen, so ist diejenige Folge, auf die man zunächst geräth, diese: dass sie, untereinander unmittelbar vereinigt, vielleicht ein grosses Ganze ausmachen mögen, welches man die immaterielle Welt (mundus intelligibilis) nennen kann. Denn mit welchem Grunde der Wahrscheinlichkeit wollte man wohl behaupten, dass dergleichen Wesen von einander ähnlicher Natur nur vermittelst anderer (körperlicher Dinge) von fremder Beschaffenheit in Gemeinschaft stehen könnten, indem diese letztere noch viel räthselhafter, als die erste ist. II. Bd. 337—338 S.

ливости—что часто бываетъ невозможно, а еще чаще невѣжливо,—это замѣчаніе далеко не похоже на аргументацію Куно-Фишера, въ немъ говорится о гибкости метафизическихъ измышленій, дѣлающей ихъ примѣнимыми къ любому факту, даже вымышленному; а не о какомъ-то внутреннемъ противорѣчіи въ понятіи духовидѣнія, которое наоборотъ должно сдѣлать всякое объясненіе невозможнымъ.

Во всей статьѣ Кантъ сопоставляетъ и противопоставляетъ сны метафизики снамъ духовидца, не какъ исключающіе другъ друга, а какъ одинаково субъективные, произвольные и лишенные внѣшняго реальнаго основанія. Первый отдѣлъ даже прямо объясняетъ, а не опровергаетъ духовидѣніе съ точки зрѣнія метафизики. Удивительно, какъ могъ не замѣтить этого такой компетентный и опытный критикъ какъ Куно-Фишеръ, онъ совершенно превратно понялъ отношенія Канта къ Сведенборгу, полагая, что Кантъ съ радостью воспользовался предлогомъ, чтобы убить разомъ двухъ зайцевъ и ко всему предмету отнесся шутливо и весело. Наоборотъ, если и есть здѣсь смѣхъ, то совсѣмъ не веселый. Послѣдніе выводы статьи или, вѣрнѣе, отсутствіе ихъ не преднамѣренное; а вынужденное [1].

---

[1] Гораздо вѣрнѣе оцѣнилъ точку зрѣнія Канта Ф. Паульсенъ, который видитъ въ «Снахъ Духовидца» прощаніе Канта съ метафизикой, и справедливо замѣчаетъ, что нельзя себѣ, предста-

Несомнѣнно, что въ „Снахъ духовидца“ Кантъ склоненъ относиться отрицательно, какъ къ Сведенборгу такъ и къ метафизикѣ; но это нисколько не исключаетъ возможности того, что была фаза его развитія, во время которой онъ относится положительно и къ тому и къ другому.

Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ нѣтъ надобности обращаться къ письму г-жи Кноблохъ, которое Куно-Фишеръ считаетъ почему-то неискреннимъ; достаточное доказательство можно найти и въ самыхъ „Снахъ духовидца“; въ предисловіи Кантъ замѣчаетъ: „такъ какъ не имѣя на то основанія не вѣрить ничему изъ многаго, что разсказывается съ нѣкоторой видимостью правды есть такой же глупый предразсудокъ, какъ и вѣрить безъ критики всему, что говоритъ общая молва, то во избѣжаніе перваго изъ нихъ, авторъ настоящаго сочиненія отчасти далъ себя увлечь вторымъ“.

Въ концѣ втораго втдѣла онъ нѣсколько разъ какъ-будто оправдывается въ такомъ увлеченіи, и замѣчаетъ, что онъ считаетъ себя гарантированнымъ отъ насмѣшекъ, такъ какъ онъ находится въ многочисленномъ и хорошемъ обществѣ; а этого, по сло-

---

вить, чтобы глубокомысленныя размышленія 2-го отъ 1 части могли придти ему въ голову, только по поводу этой сатиры на метафику (Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntniss-theorie).

вамъ Фонтенеля, достаточно, покрайнѣй мѣрѣ, для того, чтобы оградить отъ упрека въ неразуміи".

Если мы спросимъ теперь, что могло произвести такой поворотъ въ образѣ мыслей Канта; что вмѣсто склонности вѣрить и серьезно относиться къ духовидѣнію онъ сталъ говорить о немъ скептически и съ нѣкоторою ироніей? Мы и на это найдемъ отвѣтъ въ томъ-же сочиненіи.

Принимаясь за чтеніе дорого заплаченныхъ, много томныхъ сочиненій Сведенборга, Кантъ искалъ въ нихъ, конечно, не метафизическій гипотезъ и не фантастическихъ описаній другаго міра, а фактовъ, которыми подтверждались-бы всѣ эти дѣйствительныя или мнимыя откровенія. Но, именно этого онъ не нашелъ въ нихъ, такъ что вынужденъ былъ сознаться, что трудъ и деньги пропали даромъ. „И такъ говоритъ онъ, намъ приходится съ нѣкоторымъ стыдомъ отказаться отъ безрасудной попытки, съ разумнымъ, хотя нѣсколько позднимъ замѣчаніемъ; что разумное мышленіе бо̀льшею частью дѣло весьма легкое; но къ сожалѣнію лишь послѣ того, какъ нѣкоторое время былъ обманутъ" [1].

Эти слова не оставляютъ сомнѣнія, что было время, когда Кантъ былъ склоненъ вѣрить тому, что разсказывали про Сведенборга и естественно предположить, что, именно, въ это время были серьезно

[1] Ibid. 375.

обдуманы, если не написаны, тѣ метафизическія гипотезы, которыя въ снахъ духовидца онъ сопровождаетъ нѣсколькими ироническими замѣчаніями; но и въ нихъ онъ не безусловно отрицаетъ возможность сверхъестественнаго. „Я не рѣшаюсь, замѣчаетъ онъ, совершенно отвергать истину разныхъ разсказовъ о духахъ; но съ обыкновенной, хотя нѣсколько странной оговоркой, что сомнѣваюсь въ каждомъ изъ нихъ въ отдѣльности; хотя въ общей сложности придаю имъ нѣкоторую вѣру".

На 1 и 2 отдѣлъ „Сновъ Духовидца" такимъ образомъ можно смотрѣть, если не какъ на окончательный выводъ Канта, то покрайней мѣрѣ, какъ на точку зрѣнія, которой онъ держался въ извѣстный періодъ своего развитія, и эта точка зрѣнія, какъ мы увидимъ, во многихъ подробностяхъ представляетъ значительное сходство съ теоріей Шопенгауэра. Что касается *возможности* сверхъ-естественнаго, то ясно, что Кантъ *допускавшій возможность* духовидѣнія, т. е. одного изъ видовъ его, долженъ тѣмъ болѣе допустить ея относительно сверхъ-естественнаго вообще.

Послѣдній выводъ „Сновъ Духовидца" состоитъ въ томъ что понятіе духа есть трасцендентное метафизическое и потому, если не вполнѣ произвольное, то покрайней мѣрѣ, до того растяжимое, что̀ не только не противорѣчитъ никакимъ дѣйствительнымъ явленіямъ; но можетъ служить объясненіемъ даже такихъ, которые вовсе не существуютъ. Такимъ образомъ,

анализъ этого понятія въ настоящемъ случаѣ не можетъ принесть никакой польвы; съ другой стороны, тѣ факты, на которыя ссылаются защитники духовидѣнія сами весьма шатки и предполагаютъ такія условія, которыя дѣлаютъ научное, объективное сужденіе о нихъ почти невозможнымъ, окончательнаго разрѣшенія вопроса можно было-бы ждать только отъ несомнѣннаго опыта; но при помянутыхъ условіяхъ надѣятся на это нельзя и потому дальнѣйшее занятіе духовидѣніемъ кажется Канту *безполезнымъ*. Послѣдній результатъ изслѣдованія оказывается не теоретическимъ; а чисто практическимъ, и нельзя не признать, что при тогдашнемъ состояніи вопроса результатъ этотъ имѣлъ довольно вѣское основаніе; и находился въ полномъ согласіи съ эмпиризмомъ, къ которому былъ склоненъ Кантъ въ моментъ изданія „Сновъ Духовидца“.

Не то мы видимъ у Шопенгауэра; во всѣхъ спорахъ о привидѣніяхъ доказательство противъ ихъ дѣйствительности бываютъ двухъ родовъ, говоритъ онъ: одни метафичическія, которыя шатки уже по существу своему; другія эмпирическія; но ими можетъ быть доказано только то, что тамъ гдѣ не обнаружено случайнаго или намѣреннаго обмана, не найдено и ничего такого, что могло-бы дѣйствовать на ретину глаза или на тимпанъ уха, посредствомъ отраженія волнъ свѣта или эѳира; но этого, строго говоря, не стоитъ и доказывать, такъ какъ, изъ самаго понятія

о духѣ ясно, что его присутствіе должно обнаруживаться совсѣмъ инымъ путемъ нежели присутствіе тѣлъ. Однако, въ своихъ разсказахъ, духовидцы говорятъ о привидѣніяхъ, совершенно такъ же какъ о матеріальныхъ предметахъ; они ихъ видятъ, слышатъ, иногда даже осязаютъ; поэтому прежде всего необходимо рѣшить вопросъ: могутъ-ли въ нашемъ сознаніи возникать образы, совершенно сходные съ тѣми, которые вызываетъ въ немъ присутствіе матеріальныхъ предметовъ, дѣйствуя на внѣшнія чувства помимо такихъ предметовъ? Несомнѣнный отвѣтъ на это даютъ намъ сновидѣнія. Шопенгауэръ находитъ, что ихъ невозможно объяснить фантазіей; онъ указываетъ на замѣчательную отчетливость и непроизвольность, которыя ни минуты не позволяютъ смѣшать ихъ съ блѣдными образами, фантазіи, зависящими отъ насъ самихъ. Не будемъ разбирать его дальнѣйшихъ объясненій и замѣтимъ только, что по его мнѣнію, чистофизіологическая причина сновидѣній, не имѣетъ ничего общаго съ фантазіей, и что органъ, служащій имъ есть тотъ-же мозгъ, который доставляетъ намъ всѣ наши представленія во время бдѣнія; съ тою только разницею, что при сновидѣніяхъ дѣятельность его направляется отъ центра къ периферіи, т. е. къ органамъ чувствъ; всѣ свои физіологическія соображенія и самъ Шопенгауэръ излагаетъ лишь въ видѣ гипотезы; а главнымъ и несомнѣннымъ остается то, что въ насъ есть способность къ наглядному представленію, протяжен-

ныхъ предметовъ и къ слышанію всевозможныхъ звуковъ и голосовъ, помимо внѣшняго возбужденія ощущеній, которое во время бдѣнія даютъ матеріалъ видѣнія. Для выраженія этого основнаго факта самое подходящее названіе было бы: *второе зрѣніе*; но такъ какъ, это названіе присвоено уже совершенно особому роду явленій, то за неимѣніемъ лучшаго Шопенгауэръ употребляетъ выраженіе Traumorgan, органъ сновидѣній, разумѣя подъ этимъ не какой либо органъ, а всю ту функцію, которая служитъ намъ для видѣнія во время сна [1].

Всѣ образы, являющіеся намъ во снѣ не имѣютъ, повидимому, ничего общаго съ дѣйствительностью и мгновенно изчезаютъ въ моментъ пробужденія; однако это бываетъ не всегда и для насъ теперь важно замѣтить и разсмотрѣть исключенія; они по собственному опыту знакомы почти каждому. Иногда мы спимъ и видимъ ту самую обстановку, которая насъ дѣйствительно окружаетъ (это состояніе Шопенгауэръ называетъ Wahrtraumen). Мы видимъ нашу спальну, нашу кровать, знаемъ даже, что сами лежимъ на ней, а однако, мы спимъ—спимъ съ закрытыми глазами; такое состояніе не легко бываетъ отличить отъ бдѣнія, такъ какъ съ пробужденіемъ, этимъ единственнымъ критеріумомъ сна въ нашихъ ощущеніяхъ не происходитъ почти ни какой пере-

[1] Parerga I, 253—254.

мѣны; а мѣняется только тотъ органъ, посредствомъ котораго мы его получаемъ, такое состояніе встрѣчается, конечно, и даже чаще во время глубокаго сна; но мы, просыпаясь, не можемъ сохранить о немъ воспоминанія.

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ этотъ родъ сна достигаетъ бо̀льшей силы, гардины, ставни перестаютъ быть препятствіями для зрѣнія и совершенно ясно представляется то, что лежитъ за ними: дворъ, садъ, улица дома. Такое явленіе покажется намъ нѣсколько менѣе удивительно, когда мы вспомнимъ что здѣсь нѣтъ физическаго зрѣнія, а только сновидѣніе [1]. Но это есть видѣніе во снѣ того, что теперь находится въ дѣйствительности и потому сновидѣніе истинное; какъ сновидѣніе, происходящее посредствомъ своего органа, оно, конечно, не связано съ условіями непрерывнаго прохожденія лучей свѣта. Самъ черепъ былъ первою

[1] Можно сказать даже, что здѣсь нѣтъ ровно ничего удивительнаго, такъ какъ мы видимъ во снѣ самые разнообразные предметы, и было бы удивительнѣе, если бы намъ никогда не снилось то, что насъ окружаетъ въ дѣйствительности, и что мы не разъ видали во время бдѣнія. Это было бы страннымъ только въ томъ случаѣ, если бы между дѣйствительностью и сновидѣньемъ мы должны были предположить причинную связь. Но если это предположенье бываетъ необходимо, то вовсе не для объясненія самаго факта сновидѣній и потому явленія, о которыхъ мы будемъ говорить дальше, едва ли могутъ быть подведены подъ одну категорію съ настоящимъ, не отличающимся существенно отъ всякаго другого сна.

раздѣляющею стѣною, которая не мѣшала этому странному способу воспріятія; но когда оно поднимается выше, занавѣсы, двери и стѣны не могутъ быть для него границами. Какъ это происходитъ глубокая тайна, намъ извѣстно только, что во снѣ мы тогда видимъ вѣрно и, слѣдовательно, при посредствѣ органа сновидѣнія получаемъ дѣйствительныя воспріятія. Къ такого рода видѣнію слѣдуетъ отнести и всѣ воспріятія сомнамбуловъ. Высшей своей точки оно достигаетъ у ясновидящихъ, которые могутъ видѣть отчетливо любое мѣсто куда направятъ ихъ вниманіе и все что тамъ происходитъ, а иногда даже предсказывать еще не случившееся, то, что лишь со временемъ съ помощью безчисленныхъ случайно совпадающихъ, посредствующихъ причинъ достигнетъ осуществленія.

Таковы факты и какъ они ни загадочны, Шопенгауэръ видитъ въ нихъ только новое подтвержденіе своей теоріи, они доказываютъ съ одной стороны, что все совершается необходимо, а съ другой, что пространство и время, какъ идеальныя формы нормальнаго интеллекта, не имѣютъ безусловнаго значенія, и что воля, когда это нужно, зажигаетъ себѣ особый свѣтильникъ; послѣдній выводъ Шопенгауэръ основываетъ, какъ на цѣлебныхъ дѣйствіяхъ животнаго магнитизма, такъ и на томъ обстоятельствѣ, что даже второе зрѣніе ясновидящихъ проявляется преимущественно въ этомъ направленіи.

Сомнамбулическое ясновидѣніе до того удивительно, что оно было совершенно невѣроятно, пока не подтвердилось сотнями согласныхъ и достовѣрныхъ свидѣтельствъ; ясновидѣніе, которому открыто сокровенное, далекое, даже дремлющее въ недрахъ будущаго, перестаетъ быть, покрайней мѣрѣ, безусловно непостижимымъ, если мы размыслимъ, что весь объективный міръ, есть только мозговое явленіе, что порядокъ и правильность его основаны на пространствѣ, времени и причинности, (какъ мозговыхъ функціяхъ) а въ самнабулическомъ ясновидѣніи онѣ до нѣкоторой степени устранены.

Зная ученіе Канта объ идеальности пространства и времени, мы понимаемъ, что вещь о себѣ, слѣдовательно, единственное дѣйствительно реальное во всѣхъ явленіяхъ не знаетъ различія между близкимъ и далекимъ; прошедшимъ, настоящимъ и будущимъ; такъ какъ она свободна отъ этихъ формъ интеллекта и потому раздѣленія, основанныя на нихъ, оказываются не абсолютными, а такими, которыя не представляютъ непреодолимыхъ границъ для помянутаго способа познанія, существенно измѣнившагося, вслѣдствіе перемѣны его органа. Если бы, наоборотъ, время и пространство были безусловно реальны и принадлежали бы къ сущности вещей о себѣ, тогда, конечно, такая способность провидѣнія сомнамбуловъ, равно какъ и всякое дальновидѣніе или предвидѣніе была бы совершенно не-

постижимымъ чудомъ; съ другой стороны — ученіе Канта получаетъ даже фактическое подтвержденіе черезъ помянутыя явленія. Если время не есть опредѣленіе внутренней сущности вещей, то въ отношеніи къ этой сущности *прежде* и *послѣ* лишено значенія и потому узнать какое либо происшествіе должно быть одинаково возможно, какъ послѣ такъ и прежде, чѣмъ оно совершилось. Природа и ея порядокъ по ученію Канта — только явленія; какъ ихъ противоположность мы видимъ всѣ тѣ факты, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, ихъ можно назвать магическими, они коренятся непосредственно въ вещи о себѣ и производятъ въ феноменальномъ мірѣ явленія, которыя никогда не могутъ быть объяснены согласно его законамъ и потому справедливо отрицаются до тѣхъ поръ, пока частый опытъ не сдѣлаетъ такого отрицанія невозможнымъ. Во всякомъ случаѣ эти явленія даютъ фактическое и совершенно достовѣрное опроверженіе нетолько матеріализма, но и натурализма этой физики, возсѣвшей на тронъ метафизики; они показываютъ, что естественный порядокъ, который, оба означенныя воззрѣнія хотятъ выдать за единственный и безусловный, есть только феноменальный, а потому поверхностный, въ основаніи же лежитъ независимая отъ его законовъ сущность вещей о себѣ.

Вѣра въ предзнаменованіи, сохранившаяся во всѣ времена и во всѣхъ странахъ, вопреки здравому смы-

слу и всѣмъ ближайшимъ доводамъ разума, въ концѣ концовъ, основана на слѣдующихъ двухъ истинахъ: вопервыхъ, все что происходитъ, происходитъ необходимо, потому что непрерывная, строгая, не терпящая исключеній цѣпь причинности связываетъ между собою всѣ происшествія съ начала міра до настоящаго мгновенія, и потому нѣтъ абсолютнаго, а только относительный случай; во вторыхъ, въ основаніи всѣхъ явленій лежитъ одно и тоже существо и потому каждое отражается въ каждомъ, все говоритъ изо всего, и каждый настоящій моментъ находитъ свой отголосокъ во всемъ, что въ теченіи его совершается, такъ какъ все имѣетъ свое особое пространство; но время, наоборотъ, у всѣхъ общее, все существуетъ одновременно [1].

Любопытно сопоставить съ этимъ взглядомъ Шопенгауэра объясненіе нѣкоторыхъ медіумическихъ явленій, которое даетъ Целлнеръ, также ссылаясь на Кантовскую теорію пространства.

Не стану подробно излагать статей Целлнера, тѣмъ болѣе что весьма обстоятельный рефератъ о нихъ былъ уже данъ въ Русскомъ Вѣстникѣ проф. Бутлеровымъ. Только въ нѣсколькихъ словахъ укажу на сущность выраженнаго въ нихъ взгляда.

То пространство, которое мы познаемъ, не есть абсолютное, хотя мы и не можемъ себѣ *представить*

[1] Memorabilien 484.

другаго. Трехъ извѣстныхъ намъ измѣреній этого пространства оказывается недостаточно для объясненія всѣхъ происходящихъ въ немъ явленій и потому Целлнеръ предполагаетъ существованіе четвертаго, съ помощью котораго легко объяснить нетолько извѣстныя явленія симметріи, но и многія другія, какъ напримѣръ, возможность завязать узелъ на безконечной нити.

Въ подтвержденіе своей гипотезы Целлнеръ ссылается на авторитеты Канта, Римана, Гауса, Лобачевскаго и др. Что касается Канта, ссылка эта можетъ имѣть лишь весьма условную силу, такъ какъ, хотя онъ и поддерживалъ теорію абсолютнаго пространства, но это лишь въ теченіи непродолжительнаго періода времени, пока онъ стоялъ на эмпирической точкѣ зрѣнія. Вообще же такая теорія не только находится въ рѣзкомъ противорѣчіи съ трансседентальной эстетикой, но и съ первыми его сочиненіями, писанными подъ вліяніемъ Лейбница и въ которыхъ есть уже зародышъ „Критики чистаго разума“.

Между теоріями Шопенгауэра и Целлнера общее то, что обѣ онѣ признаютъ законы трехмѣрнаго пространства не безусловно необходимыми; основанія же такого вывода у нихъ прямо противоположныя.

Тогда какъ Целлнеръ въ основу своихъ объясненій кладетъ существованіе четырехмѣрнаго или многомѣрнаго абсолютнаго пространства, Шопенгауэръ

выводитъ ихъ наоборотъ изъ отрицанія его реальности.

Тогда какъ Целлнеръ приписываетъ совершенно внѣшнее, даже матеріальное бытіе медіумическимъ явленіямъ, Шопенгауэръ старается всѣ магическія явленія свести къ ясновидѣнію, хотя и замѣчаетъ при этомъ, что ясновидѣніе намъ тоже непонятно; но сведеніе двухъ неизвѣстныхъ величинъ къ одной есть уже большой шагъ впередъ. Что касается духовидѣнія, то если во время сомнамбулизма можно иногда видѣть не только далекое и сокровенное, но иногда и то, что никогда еще не совершалось и чему только въ будущемъ суждено осуществиться, то что мудренаго, что можетъ вновь являться то, что когда было, но умерло, какъ это бываетъ относительно привидѣній людей умершихъ? То что здѣсь является не есть самъ умершій, а только его εἴδολον, только образъ того, что было когда-то и теперь возникаетъ въ органѣ сновидѣній расположенныхъ къ этому людей, по поводу какого нибудь остатка или сохранившагося слѣда. Оно имѣетъ не болѣе реальности, чѣмъ двойники или образы другихъ людей, но тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ. Этимъ объясняется то обстоятельство, что почти во всѣхъ разсказахъ о привидѣніяхъ отражается міровоззрѣніе разсказчиковъ и ясновидящихъ. Такъ напримѣръ, въ разговорахъ ясновидящей Преворста является такая невыразимая безвкусица діалоговъ и драмъ, что она можетъ соотвѣт-

ствовать только міровоззрѣнію невѣжественной дѣвочки выросшей въ горахъ и ея народной метафизикѣ. Придавать ей объективную реальность можно только предположивши до того безгранично нелѣпый и возмутительно глупый строй міра, что стыдно было-бы принадлежать къ нему.

Такъ объясняется во мнѣніи Шопенгауэра большинство дѣйствительно видѣнныхъ привидѣній; они имѣютъ *прошлую*, а не *настоящую* реальность. Однако этимъ объясненіемъ и самъ онъ не ограничивается.

Ссылаясь на Юнга-Штиллинга, Горста и другихъ онъ указываетъ на то, что живая и страстная мысль другаго о насъ можетъ возбудить въ нашемъ мозгу видѣніе его образа, не какъ одну фантасму, а такъ, какъ если-бы онъ въ самомъ дѣлѣ стоялъ передъ нами, такъ что такой образъ невозможно отличить отъ дѣйствительности.

Эти двойники, относительно которыхъ вполнѣ извѣстно, что лицо являющееся живо, но отсутствуетъ, и обыкновенно ничего не знаетъ о своемъ явленіи, даютъ намъ вѣрную точку зрѣнія и для явленій умирающихъ и умершихъ, и слѣдовательно духовъ въ собственномъ смыслѣ, такъ какъ они доказываютъ намъ, что непосредственное, реальное присутствіе, подобное тѣлу дѣйствующему на наши ощущенія, отнюдь не есть необходимое предположеніе его.

Отрицать a priori возможность дѣйствительныхъ явленій умершихъ можно только тогда, когда вполнѣ

убѣжденъ, что смертью совершенно разрушается все человѣческое существо. А пока это не доказано не видно почему существо, которое такъ или иначе продолжаетъ быть, не могло бы такъ или иначе обнаруживаться и дѣйствовать на другаго, покрайней мѣрѣ тогда, когда онъ находится въ особомъ настроеніи [1].

Если въ человѣкѣ кромѣ матеріи есть еще нѣчто неразрушимое, то не видно, покрайней мѣрѣ a priori, почему это нѣчто, производившее столь удивительное явленіе жизни послѣ смерти, стало бы неспособно къ какому бы то ни было дѣйствію на живущихъ. Вопросъ могъ бы быть разрѣшенъ только a posteriori, опытомъ, но это тѣмъ труднѣе, что не говоря объ обманахъ зрѣнія даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ дѣйствительность такихъ явленій можетъ считаться вполнѣ доказанной, они могутъ быть объяснены другими способами, о которыхъ было говорено прежде. Даже тамъ, гдѣ подобныя видѣнья открываютъ вещи, которыя не могли никому быть извѣстны, можно еще предположить, что это только форма особаго сомнамбулическаго ясновидѣнія.

Вся эта часть теоріи Шопенгауэра представляетъ аналогію съ тѣмъ, что говоритъ Кантъ въ „Снахъ духовидца“. Но хотя Шопенгауэръ почти всегда охотно указываетъ на сходство между своими взгля-

[1] Parerga I. 213.

дами и взглядами Канта, на этотъ разъ онъ не упоминаетъ о немъ.

Кантъ точно также утверждаетъ, что въ духовидѣніи, допустивши его возможность, немыслимо видѣніе тѣмъ же способомъ, какъ мы видимъ тѣла (такъ какъ это противорѣчитъ самому понятію духа).

Духи не могутъ непосредственно переходить въ сознаніе человѣка; а только вызывая по закону ассоціаціи идей тѣ образы, которыя имъ сродны и пробуждая въ нашихъ чувствахъ аналогическія представленія. Хотя представленія эти и не суть духовныя понятія они, однако, составляютъ ихъ символъ [1]). Поэтому не невѣроятно, что ощущенія духовъ, могутъ переходить въ сознаніе, когда они возбуждаютъ сродныя съ ними фантасмы.

Такимъ образомъ идеи сообщенныя посредствомъ духовнаго вліянія, могли бы облекаться въ знаки того языка, который человѣкъ употребляетъ обыкновенно; ощущаемое присутствіе духа въ образъ человѣческой фигуры, порядокъ и красота нематерьяльнаго міра—въ фантасмы пріятныя нашимъ чувствамъ.

Однако этотъ рода явленій не можетъ быть чѣмъ нибудь общимъ и обыкновеннымъ; онъ встрѣчается только у тѣхъ лицъ, органы которыхъ [2] имѣютъ

---

[1] Die Traume etc. s. 316.

[2] Я разумѣю здѣсь не органы внѣшнихъ чувствъ, а такъ называемый сензоріумъ души, т. е. тѣ части мозга, движеніе

необыкновенно сильную возбуждаемость, и посредствомъ гармоническихъ движеній усиливаютъ картины фантазіи согласно внутреннему состоянію души болѣе, чѣмъ это бываетъ обыкновенно и должно быть у здоровыхъ людей. Такія исключительныя личности могли бы по временамъ представлять многіе предметы находящимися внѣ ихъ и считать ихъ присутствіемъ духовныхъ существъ дѣйствующихъ на ихъ тѣлесныя чувства; хотя при этомъ происходитъ одинъ миражъ воображенія, миражъ тотъ, что причина его есть дѣйствительное духовное вліяніе, которое не можетъ быть ощущаемо непосредственно, а обнаруживается сознанію черезъ сродныя ему картины фантазіи, принимающія видимость ощущеній [1].

Итакъ и Кантъ и Шопенгауэръ видѣнія духовъ допускаютъ только проблематически, и тотъ и другой считаютъ эти видѣнья чисто субъективными на сколько они дѣйствуютъ на наши чувства и находящимся въ зависимости отъ характера развитія и т. п. и тотъ и другой замѣчаютъ, что для нихъ нужно ненормальное состояніе организма; и тотъ и другой объясняютъ возможность подобныхъ явленій тѣмъ, что законы пространства времени и матеріи не суть что нибудь абсолютное и безусловно обязательное

которыхъ сопровождаютъ обыкновенно различные образы и представленія мыслящей души какъ полагаютъ философы. (Примѣчаніе Канта).

[1] Ibid. 348.

для инаго міра; разница только въ томъ, что Кантъ, признавая возможность явленій духовъ, считаетъ подобныя явленія до того ненормальными и ускользающими отъ научной провѣрки; что не только относится къ намъ скептически, но болѣе подробное изслѣдованіе этихъ вопросовъ считаетъ безполезною тратою времени, а Шопенгауэръ наоборотъ, относительно животнаго магнетизма, напримѣръ, находитъ что съ точки зрѣнія философіи это самое драгоцѣнное изъ когда либо сдѣланныхъ открытій, хотя оно до сихъ поръ задаетъ болѣе загадокъ, чѣмъ разрѣшаетъ *).

Впрочемъ и это различіе между Кантомъ и Шопенгауэромъ нельзя считать существеннымъ; между ними лежитъ промежутокъ въ полвѣка, въ теченіи котораго мистическія явленія успѣли если не вполнѣ утратить свою загадочность, то сдѣлаться по крайней мѣрѣ, менѣе недоступными для научнаго изслѣдованія.

Если бы Канту вмѣсто многотомныхъ сочиненій Сведенборга пришлось имѣть дѣло съ изслѣдованіями Гэра, Крукса, Валласа Целлнера и друг. весьна вѣроятно, что онъ отнесся бы къ настоящему вопросу съ большимъ вниманіемъ.

Что касается Шопенгауэра то не удивительно что для него магическія явленія имѣли особое значеніе,

*) Parerga I. 285.

гораздо ранѣе современныхъ изслѣдованій о медіумизмѣ: въ нихъ главную роль играетъ воля, хотя способъ, какимъ она дѣйствуетъ, остается для насъ загадкою.

Если спросятъ—гдѣ путь магическаго дѣйствія, которое дано намъ въ симпатическихъ леченіяхъ или во вліяніи магнетизера, находящагося на разстояніи,—я скажу, говоритъ Шопенгауэръ, что это тотъ путь, которымъ идетъ насѣкомое, когда оно умираетъ, но изъ каждаго перезимовавшаго яйца возникаетъ снова полное жизни; это тотъ путь, отъ котораго зависитъ, что въ массѣ народа послѣ необычайнаго усиленія смертности умножается и число рожденій; это тотъ путь, который не идетъ черезъ пространство и время на помочахъ причинности — это путь черезъ вещь о себѣ [1].

Воля одного, не стѣсненная границами индивидуализаціи и потому непосредственно, in distans, повлявшая на волю другаго, тѣмъ самымъ подѣйствовала и на его организмъ, который самъ есть только воля послѣдняго, видимая въ пространствѣ [2].

Воля, какъ вещь о себѣ, не можетъ быть разрушена смертью, и потому въ виду всего вышеизложеннаго нельзя отрицать a priori возможность магическаго дѣйствія умершихъ [3]. Но хотя это дѣйствіе

[1] Ibid., 322

[2] Ibid., 323.

[3] Ibid., 325.

происходитъ внутреннимъ магическимъ путемъ, духъ является однако въ образѣ внѣшняго предмета, дѣйствующаго посредствомъ свѣта, звука, воздуха, толчка и т. п. Какое же измѣненіе придется претерпѣть допущенному дѣйствію умершаго, при такомъ превращеніи, при такомъ полномъ метасхематизмѣ? [1].

По ученію Шопенгауэра только воля есть метафизическая сущность и потому не можетъ быть разрушена смертью; интеллектъ, какъ функція тѣлеснаго органа, самъ нѣчто физическое и погибаетъ вмѣстѣ съ нимъ. Поэтому въ высшей степени проблематиченъ тотъ способъ, посредствомъ котораго умершій могъ бы получить познаніе о живыхъ, чтобы на нихъ дѣйствовать. Не менѣе проблематиченъ способъ самаго этого дѣйствія, такъ какъ вмѣстѣ съ тѣлесностью онъ потерялъ всѣ обыкновенныя, т. е. физическія, средства для дѣйствія на другихъ людей, равно какъ и на матеріальный міръ вообще [2].

Во всякомъ случаѣ явленіе духа есть прежде всего и непосредственно ничто иное, какъ видѣніе въ мозгу духовидца. Что умирающій можетъ возбудить его, это показалъ многократный опытъ; что это можетъ сдѣлать и живой—это также подтвердилось во многихъ случаяхъ вѣскими свидѣтельствами; вопросъ со-

---

[1] Ibid , 326.

[2] Ibid., 326.

стоитъ только въ томъ, можетъ ли то же самое и умершій? [1]

Съ точки зрѣнія Шопенгауэра тутъ не должно было бы быть и вопроса. И живые и умирающіе (довольно безполезное различеніе) дѣйствуютъ въ помянутыхъ случаяхъ, очевидно, не механическимъ, не матеріальнымъ, а единственно магическимъ путемъ, который, по выраженію Шопенгауэра, ведетъ черезъ центръ, черезъ вещь о себѣ. Этотъ путь не можетъ быть разрушенъ смертію, такъ что нѣтъ ни малѣйшаго основанія сомнѣваться въ томъ, что онъ одинаково открытъ и живымъ и мертвымъ. Вопросъ можетъ касаться только дѣйствительности каждаго такого явленія въ отдѣльности, а отнюдь не ихъ возможности вообще.

Чтобы объяснить стучанье духовъ, появившееся въ Америкѣ, можно было бы сказать, замѣчаетъ Шопенгауэръ, что послѣ смерти остается одна только голая воля безъ интеллекта и ей для воспріятія дѣйствительности нуженъ чужой интеллектъ, которымъ она овладѣваетъ паразитически и который даетъ ей медіумъ. Посредствомъ него она воспринимаетъ и затѣмъ согласно этимъ воспріятіямъ употребляетъ находящуюся въ зависимости отъ всякой воли, а слѣдовательно и умершей, магическую силу въ стукахъ, бросаніи и т. д. [2]

[1] Ibid., 328.

[2] Memorabilien, 455.

До сихъ поръ я ограничился изложеніемъ теоріи Шопенгауэра вводя свои замѣчанія лишь настолько, насколько это нужно было, чтобы связать или выяснить излагаемыя мною мысли. Теперь постараюсь указать на ихъ слабую сторону.

Вопервыхъ, ученіе Канта объ идеальности пространства и времени, на которое ссылается Шопенгауэръ, ничего не объясняетъ. Въ настоящемъ случаѣ рѣчь идетъ не о томъ, слѣдуетъ ли признать пространство и время свойствами вещей о себѣ, а только о томъ—составляютъ ли они необходимыя условія нашего *воспріятія*? На послѣдній вопросъ Кантъ даетъ безусловно утвердительный отвѣтъ и затѣмъ уже все равно будетъ ли это необходимое условіе формою *познающаго интеллекта* или *свойствомъ познаваемаго предмета*.

Если же допустить, что въ магическихъ явленіяхъ формы эти не составляютъ препятствія для дѣйствія воли, то приходится допустить и то, что они не безусловно необходимы и для нашего интеллекта, такъ какъ явленія эти нами *воспринимаются*.

Голая воля, лишенная всякаго интеллекта, которая остается будто бы послѣ смерти человѣка, не могла бы *никакъ* дѣйствовать, потому что *ничего* не воспринимала бы у ней для дѣйствія, не было бы никакого мотива. Поэтому она не могла бы даже овладѣть интеллектомъ медіума. Въ ясновидѣніи, въ. пророческихъ снахъ и т. д. рѣчь идетъ не о волѣ, законы

пространства и времени перестаютъ существовать не для нея, а для хотѣнія и для познанія, т. е. для интеллекта; слѣдовательно, если признать ихъ дѣйствительность, они дадутъ намъ не только опроверженіе матеріализма и натурализма, о которыхъ говоритъ Шопенгауэръ, но и его собственнаго матеріалистическаго взгляда на сознаніе, такъ какъ тогда окажется, что интеллектъ не только не есть продуктъ мозга, но даже способенъ дѣйствовать отъ него совершенно независимо.

Гипотеза Шопенгауэра о значеніи мозга въ ясновидѣніи сама слишкомъ бездоказательна, чтобы опираясь на нее можно было отрицать послѣднее заключеніе.

Во всякомъ магическомъ явленіи мы встрѣчаемъ два непонятныхъ момента: одинъ, посредствомъ котораго совершается это явленіе, другой, посредствомъ котораго оно воспринимается; чтобы объяснить такое воспріятіе и былъ придуманъ Шопенгауэромъ органъ сновидѣній; признавая магическія явленія субъективными, онъ не могъ очевидно допустить, чтобы они доходили до нашего сознанія тѣмъ же путемъ, какъ и матеріальные феномены. Но насколько необходимо признавать эти явленія субъективными, какъ это дѣлаютъ Шопенгауэръ и Кантъ—еще вопросъ, а между тѣмъ ясно, что если мы признаемъ за ними достаточную степень объективности, два неизвѣстныхъ сведутся къ одному, т. е. непонятно будетъ только то,

какимъ образомъ воля или духъ могутъ вліять на тѣлесный міръ, или, употребляя выраженіе современныхъ спиритовъ, какимъ образомъ они могутъ матеріализоваться, а затѣмъ уже переходъ такихъ матеріализованныхъ духовъ въ наше сознаніе ничѣмъ не будетъ отличаться отъ воспріятія нами какихъ бы то ни было другихъ тѣлъ. Отрицать возможность матеріализаціи Шопенгауэръ, признающій всемогущество проявляющейся здѣсь воли, очевидно, не въ правѣ, но и вообще говоря, допустивши возможность стуковъ или движеній, зависящихъ отъ нематеріальнаго и разумнаго агента, трудно уже провести границы того, что слѣдуетъ считать невозможнымъ.

Вопросъ о возможности самъ по себѣ не имѣетъ здѣсь почти никакого значенія; но онъ интересенъ для спорящихъ лишь потому, что если тѣ или другія явленія будутъ признаны невозможными, они въ то же время перестанутъ считаться дѣйствительными, такъ какъ: a non posse ad non esse valet consequentia; вотъ почему противники сверхъестественнаго такъ настаиваютъ на его *невозможности*. Съ другой стороны, его защитники почти всегда ограничиваются однимъ указаніемъ на его дѣйствительность: ab esse ad posse valet consequentia. Ясно, что пока стороны будутъ находиться въ такомъ положеніи никакое рѣшеніе не мыслимо. Необходимо, чтобы онѣ согласились, по крайней мѣрѣ на время, помѣняться точками зрѣнія. Необходимо, чтобы спириты позабо-

тились не только о подтвержденіи своихъ теорій новыми фактами, но и объ опроверженіи аргументовъ невѣрующихъ, а послѣдніе, въ свою очередь, не довольствуясь утвержденіемъ невозможности медіумическихъ явленій вообще, дали себѣ трудъ строгой и добросовѣстной экспериментальной провѣрки ихъ.

Станемъ сначала на точку зрѣнія отрицанія. Такого-то явленія или событія не было. Почему? Отвѣтъ можетъ быть двоякій: или потому, что нѣтъ никакихъ основаній для признанія его дѣйствительности, или потому, что фактъ этотъ невозможенъ, т. е. противорѣчитъ другимъ, завѣдомо истиннымъ; такъ на судѣ обвиняемый можетъ доказывать свою невинность или ссылаясь на недостаточность уликъ противъ него, или на невозможность совершенія преступленія, какъ напр. въ случаѣ alibi.

Возможность есть понятіе чисто отрицательное; имъ выражается только неизвѣстность чего-нибудь; когда у насъ нѣтъ достаточно данныхъ, чтобы утверждать или отрицать что-нибудь, мы говоримъ: *можетъ быть*. Это понятіе прямо противоположное необходимости, такъ что необходимо все то обратное, чему невозможно, и невозможно все то обратное, чему необходимо.

Отсюда ясно, что возможность чего бы то ни было не можетъ быть доказана прямымъ путемъ, а только косвеннымъ, черезъ отрицаніе его невозможности.

Въ научныхъ спорахъ слѣдуетъ тщательно разли-

чать понятія невозможнаго и невѣроятнаго, хотя въ жизни они постоянно смѣшиваются.

Невозможность — понятіе чисто логическое; невѣроятность—эмпирическое, поэтому, тогда какъ послѣдняя можетъ быть доказана или опровергнута опытомъ, первая должна быть выведена a priori. Вотъ почему она почти всегда бываетъ условная. Между ними такое же отношеніе, какъ между необходимостью и дѣйствительностью. Безусловно невозможно только то, что противорѣчитъ истинамъ или законамъ безусловно необходимымъ, и безусловно необходимо то, что логически вытекаетъ изъ такихъ законовъ и истинъ; но такъ какъ почти во всѣхъ нашихъ познаніяхъ есть примѣсь опытнаго элемента, то всякій, хотя бы строго логическій выводъ изъ такихъ познаній имѣетъ только условную необходимость, т. е. утверждаемое имъ вполнѣ необходимо, *если* основныя познанія истинны; то же слѣдуетъ сказать и о невозможномъ, такъ какъ необходимо все то, обратное чему невозможно.

Возвращаюсь къ магическимъ явленіямъ. Если сказанное справедливо, то для того, чтобы утверждать ихъ невозможность, намъ придется отыскать такую безусловную и апріорную истину или законъ, которымъ бы они противорѣчили; уже теперь становится ясно, что успѣхъ мало вѣроятенъ, такъ какъ это значило бы найти такую логическую истину, изъ которой необходимо вытекаетъ дѣйствительно существую-

щій міровой строй—это значило бы найти философскій камень метафизики. Но большинству скептиковъ, рѣшающихъ самымъ догматическимъ образомъ философскія задачи на основаніи своего здраваго смысла, дѣло кажется настолько легкимъ, что мы попробуемъ послѣдовать за ними. Они не задумываясь укажутъ на тѣ истины, которымъ противорѣчатъ явленія животнаго магнитизма, магіи и т. п., они укажутъ на противорѣчіе ихъ съ физикой, химіей, механикой, словомъ, со всѣми положительными науками. Но вопервыхъ, всѣ законы, о которыхъ говорится въ этихъ наукахъ, сами, если не исключительно основаны на опытѣ, то, по крайней мѣрѣ, имѣютъ значительную примѣсь опытнаго элемента, и потому могутъ доказывать только *невѣроятность*, а не *невозможность* противорѣчащихъ имъ явленій; вовторыхъ, гдѣ же эти законы, которымъ они противорѣчатъ? Происходятъ явленія звука, свѣта, теплоты и т. п. помимо тѣлъ звучащихъ, горячихъ, свѣтящихся; но, по ученію тѣхъ же наукъ, звукъ, свѣтъ, теплота—только колебанія молекулъ эѳира или воздуха; а гдѣ доказательства, что такія колебанія могутъ быть произведены *только* колеблющимся тѣломъ? Причина движенія есть сила, а не матерія. Говорить о нарушеніи закона можно только тогда, когда законъ этотъ единственный; когда же дѣйствуютъ кромѣ него другіе законы, этимъ дѣйствіемъ первый не нарушается, а только видоизмѣняется и видоизмѣняется вполнѣ не-

обходимо; такъ что не измѣненіе въ его дѣйствіяхъ, а, наоборотъ, его неизмѣнность была бы чудомъ.

Только неполнота нашего знанія *всѣхъ* причинъ заставляетъ насъ смотрѣть на нѣкоторыя явленія, связь которыхъ съ другими мы не понимаемъ, какъ на чудо. Между тѣмъ, ясновидѣніе или воскресеніе, въ сущности, не болѣе чудесно, чѣмъ всякія другія явленія, и ими не болѣе нарушаются законы физіологіи и патологіи, чѣмъ законъ тяжести подъемомъ желѣза посредствомъ магнита.

Чтобы убѣдиться въ невозможности аргументаціи противъ сверхъестественнаго съ точки зрѣнія положительныхъ наукъ, стоитъ замѣтить только, что всѣ ихъ законы основаны на большемъ или меньшемъ количествѣ фактовъ и что, слѣдовательно, основываться потомъ на этихъ законахъ, чтобы отрицать какіе бы то ни было факты, значитъ впадать въ явный логическій кругъ.

Еслибы единственнымъ аргументомъ невѣрящихъ было противорѣчіе между индуктивно полученными результатами естественныхъ наукъ и медіумическими явленіями, тогда единственнымъ вѣскимъ возраженіемъ было бы собираніе большаго числа хорошо засвидѣтельствованныхъ фактовъ, доказывающихъ дѣйствительность этихъ явленій. Но въ нихъ не только физическіе законы оказываются какъ будто нарушенными или подчиненными другимъ физическимъ же, а проявляется какая-то психическая дѣятельность и

проявляется помимо или вопреки обычнымъ матеріальнымъ условіямъ; это и заставляетъ большинство естествоиспытателей отнестись къ нимъ скептически и вызываетъ другую болѣе раціональную попытку, которая можетъ основываться только на анализѣ понятій матеріи и духа. Попытку такого анализа мы уже видѣли въ „Снахъ духовидца"; но она не дала никакого положительнаго результата, и не привела насъ ни къ признанію дѣйствительности духовидѣнія, ни къ отрицанію его возможности. Нельзя не согласиться съ Шопенгауэромъ, что стремленіе доказать невозможность явленій умершихъ логичнѣе всего въ матеріализмѣ, такъ какъ, если со смертію разрушается мыслящее и хотящее начало въ человѣкѣ, то понятно, что потомъ оно уже и никакого дѣйствія имѣть не можетъ. Но это возраженіе касается одного духовидѣнія; магическое дѣйствіе духовъ становится невозможнымъ, такъ какъ отрицается ихъ бытіе, но за то вся магическая сила переносится на матерію и уже окончательно нельзя опредѣлить—чего она не можетъ создать, если она въ состояніи вызвать совершенно разнородное съ нею мышленіе; а такъ какъ сами логическіе законы являются тогда только результатомъ извѣстнаго расположенія частицъ матеріи, то очевидно, что они не имѣютъ безусловнаго значенія и на нихъ нельзя основываться, чтобы доказывать *невозможность* чего бы то ни было,—слѣдовательно даже и духовидѣнія.

Что касается спиритуализма, то и онъ не въ состояніи вполнѣ выяснить отношенія между матеріей и духомъ, а потому и не можетъ намъ дать основанія для отрицанія всякаго взаимодѣйствія между ними, исключая того, которое мы видимъ постоянно въ самихъ себѣ. По справедливому замѣчанію Канта, то, что моя воля движетъ мою руку, мнѣ не болѣе понятно, чѣмъ если-бы кто нибудь сказалъ, что она можетъ остановить мѣсяцъ въ его круговомъ движеніи; разница только въ томъ, что одно я испытываю, а другое никогда не подпадало моимъ чувствамъ [1]. Идеализмъ, конечно, еще менѣе способенъ провести границу между естественнымъ и сверхъестественнымъ и доказать невозможность непосредственнаго общенія духовъ помимо матеріальныхъ предметовъ; такимъ образомъ, ни одно изъ главныхъ философскихъ направленій не можетъ намъ дать до сихъ поръ сколько нибудь вѣскаго аргумента противъ возможности магическихъ и спиритическихъ явленій [2].

---

[1] Die Träume eines Sehers etc, 378 S.

[2] Слабая сторона Шопенгауэровской теоріи духовидѣнія, предпринятой съ точки зрѣнія идеализма, зависитъ не отъ того, что онъ отрицаетъ реальность пространства и время, а отъ того, что онъ выдаетъ это отрицаніе за способъ *объяснить* магическія явленія, тогда какъ и съ точки зрѣнія идеализма, и съ точки зрѣнія реализма они одинаково возможны и одинаково загадочны. Доказательство того, что если не всѣ, то по крайней мѣрѣ нѣкоторыя магическія явленія могутъ быть объяснены съ помощью спири-

Въ виду этого вопросъ мнѣ кажется рѣшеннымъ въ пользу *возможности* не только сверхъестественныхъ явленій вообще, но и духовидѣнія въ частности; но отъ возможности до *дѣйствительности* еще далеко. Возможнымъ, какъ мы видѣли, слѣдуетъ признать всякое положеніе или фактъ, если мы не въ правѣ утверждать противное; но такъ какъ возможныхъ положеній бываетъ безчисленное множество, то вѣроятность каждаго изъ нихъ окажется безконечно малою.

Тѣмъ, кто отрицаетъ сверхъестественное, приходится отказаться отъ весьма удобнаго, но черезчуръ шаткаго и голословнаго аргумента: a non posse

---

туалистической метафизики, кромѣ «Сновъ духовидца», можно найдти и въ сочиненіяхъ Мэнъ-де-Бирона: (См. Maine-de-Biron Oeuvres inédites, 1859, Paris. Tome III, p. 484—493). Что касается матеріалистовъ въ строгомъ смыслѣ этого слова, то у нихъ мы не встрѣчаемъ, правда, подобныхъ попытокъ; но мнѣ кажется, что теоріи Аланъ-Кардена, Юма или Гэра легко могутъ быть согласованы съ ихъ воззрѣніями. стоитъ только разсматривать психическія функціи, какъ продуктъ духовной оболочки (perespriť), подобно тому, какъ настоящіе матеріалисты считаютъ ихъ продуктомъ мозга (то обстоятельство, что эта оболочка невидима, не можетъ служить серьезнымъ возраженіемъ, такъ какъ и сами матеріалисты признаютъ существованіе магнитизма, электричества, эѳира и т п.). Экспериментальный методъ, который господствуетъ въ большинствѣ спиритическихъ сочиненій, тоже долженъ быть матеріалистамъ по сердцу. И дѣйствительно, они большею частью, признавши реальность медіумическихъ явленій, вмѣстѣ съ тѣмъ принимаютъ и спиритическія теоріи.

и обратиться къ критикѣ отдѣльныхъ явленій; за то они въ правѣ требовать отъ противниковъ, чтобы явленія эти были вполнѣ доказаны.

Правда, что, при оцѣнкѣ степени достовѣрности такихъ фактовъ, личная точка зрѣнія будетъ всегда играть значительную роль, но въ настоящее время можно уже считать почти доказанными нѣкоторыя физическія и даже психическія явленія медіумизма, хотя это нисколько не мѣшаетъ большей части мнимыхъ спиритическихъ явленій быть фокусами, а значительному большинству медіумовъ шарлатанами. Но оставляя отдѣльные факты въ сторонѣ, мы можемъ спросить—почему, если бываютъ такія аномаліи, которыя не позволяютъ психическому началу дѣйствовать на собственное тѣло (напр. параличъ), то почему не можетъ быть такихъ аномалій, которыя разширяли бы его власть за предѣлы этого тѣла?

Для того, чтобы допустить такую аномалію, чтобы узнать существованіе какой нибудь новой силы, необходимо только доказать, что явленія, производимыя ею, отнюдь не могутъ быть объяснены другими уже извѣстными, такъ какъ principia preater necessitatem non est multiplicandum.

Поэтому защитники спиритизма должны ссылаться только на такіе явленія и опыты, которые *невозможно* объяснить иначе какъ съ помощью ихъ гипотезы; а здѣсь является цѣлый рядъ почти непреодолимыхъ трудностей. То, что въ спиритическихъ сеансахъ про-

является нѣкоторая духовная сила, можетъ еще быть доказано, если не математически, то, по крайней мѣрѣ, съ тою степенью точности, которую допускаютъ опытныя познанія; но вопросъ о томъ, кому принадлежитъ эта сила, останется, по всему вѣроятію, на вѣки нерѣшеннымъ, такъ какъ спиритической гипотезѣ съ одинаковымъ правомъ могутъ быть противопоставлены не только теоріи Шопенгауэра, Элифаса Леви, или Перти о волѣ, объ астральномъ свѣтѣ, магической силѣ и т. п., но и теологическія толкованія Мирвиля и Демусо, сводящія медіумическія явленія къ дѣйствію нечистой силы.

Это не мѣшаетъ, однако, такимъ явленіямъ имѣть громадный интересъ и значеніе въ будущемъ, какъ для философіи, такъ и для положительныхъ наукъ; они стоятъ на границѣ между психологіей и физіологіей, въ нихъ, можетъ быть, найдется когда-нибудь опытная провѣрка метафизическихъ теорій о взаимодѣйствіи матеріи и духа, и въ этомъ смыслѣ Шопенгауэръ правъ, считая животный магнитизмъ однимъ изъ величайшихъ открытій нашего времени и, вслѣдъ за Бэкономъ, называя магическія явленія практическою метафизикой.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ КРИТИКИ.

ГЛАВА I.

Задачи философіи и ея методъ.

Нерѣдко приходится слышать мнѣніе, что философія не наука, что въ ней нѣтъ ни одного положенія строго доказаннаго и что, въ сущности, всѣ системы не болѣе какъ плодъ досужей фантазіи.

Шопенгауэръ, указавшій на непреодолимую силу метафизической потребности, какъ на вѣчный и неразрушимый источникъ философіи, самъ склоненъ видѣть въ метафизикѣ скорѣе искусство нежели науку. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что философія, дѣйствительно, далеко не похожа на точныя положительныя науки, какъ въ отношеніи метода, такъ и въ отношеніи задачи.

Ставя себѣ цѣлью рѣшенье послѣднихъ вопросовъ бытія и познанія, она не можетъ довольствоваться никакими индуктивными выводами, никакими приблизительно вѣрными заключеніями, достаточными для объясненія отдѣльныхъ явленій, но, можетъ быть, совершенно непримѣнимыми въ другихъ случаяхъ.

Всѣ положительныя науки берутъ исходною точкою тѣ или другія истины или факты и затѣмъ стараются вывести изъ нихъ и объяснить съ ихъ помощью остальное; только въ этомъ и можетъ состоять научное доказательство: одно положеніе вытекаетъ изъ другого, другое изъ третьяго и т. д. до безконечности; но на чемъ покоится истина самыхъ основныхъ положеній? Этой задачи положительныя науки не касаются, предоставляя ее философіи.

Отсюда ясно, что требовать *научнаго* доказательства философскихъ истинъ невозможно, такъ какъ всякое такое доказательство основывается на выведеніи однихъ положеній изъ другихъ болѣе общихъ, а философія должна разсматривать самыя общія.

Гдѣ же тогда ея исходная точка? Гдѣ та истина, на которую она можетъ опереться, отвѣчая на вѣчные вопросы: что такое истина? что такое дѣйствительность?

Кантъ справедливо замѣчаетъ, что для полученія разумнаго отвѣта необходима разумная постановка вопроса; на вопросъ несообразный отвѣтить нельзя, но, строго говоря, это уже и не вопросъ, а сочетаніе словъ, неимѣющее никакого опредѣленнаго смысла.

Въ словахъ, что такое истина? или уже заключается отвѣтъ на нихъ или подъ ними ничего не мыслится. Въ самомъ дѣлѣ, какъ бы мы ни отвѣчали на нихъ, всегда можно будетъ спросить снова: истиненъ-ли этотъ отвѣтъ? и такъ далѣе, до безконечности.

Это показываетъ намъ, что мы достигли предѣла, далѣе котораго не возможно никакое доказательство. Къ счастію, оно не только невозможно, но и безполезно.

На вопросъ: почему двѣ величины, порознь равныя третьей, равны между собою? отвѣтить нельзя, но мы видимъ съ полною очевидностью, что оно такъ, и этого вполнѣ достаточно.

Только тамъ, гдѣ нѣтъ непосредственной очевидности, нужно и возможно доказательство, которое, показывая необходимую связь между доказываемымъ положеніемъ и другимъ уже доказаннымъ, или непосредственно очевиднымъ, даетъ и ему такую же достовѣрность.

Требуя доказательства и, слѣдовательно, признавая его возможнымъ, мы тѣмъ самымъ признаемъ 1) существованіе такихъ положеній, истина которыхъ извѣстна намъ непосредственно. 2) Возможность безошибочно связывать отдѣльныя положенія между собою, т. е. непреложность логическихъ законовъ; отбросимъ послѣднее и мы никогда не будемъ знать ничего кромѣ того, что дано непосредственно опыту; наука становится невозможною и остается только безчисленное множество разрозненныхъ понятій и представленій; отбросимъ первое и связь эта, правда, будетъ еще возможна, но ни одно положеніе, ни въ отдѣльности, ни въ совокупности съ другими, не будетъ имѣть

никакого значенія, такъ какъ всѣ они будутъ висѣть на воздухѣ, лишенныя твердой точки опоры.

Отвѣчая на вопросъ: что такое *истина*? мы можемъ сказать только, что *истинно* все то, что съ полною очевидностью является намъ какъ таковое, или что можетъ быть логически выведено изъ такого очевиднаго положенія. Этотъ картезіанскій взглядъ на теорію познанія составляетъ необходимую исходную точку всякой философіи. Попытка Канта подти дальше и не только найти точныя формулы для абстрактнаго выраженія законовъ мышленія, но и провѣрить и контролировать самую сущность этихъ законовъ, не смотря на свою смѣлость и на геніальность исполненія, должна была кончиться неудачею, потому что содержала въ себѣ логическій кругъ.

Если самые законы мышленія могутъ обманывать насъ, то сколько бы мы ни старались, мы очевидно никогда не можемъ ни узнать этого, ни исправить ошибки, такъ какъ, изслѣдуя ихъ, мы пользуемся ими же, и потому ясно, что если мы въ заключеніи признаемъ ихъ недостовѣрными, то также не достовѣрно будетъ и это заключеніе.

Перейдемъ теперь къ вопросу о дѣйствительности; понятіе бытія, также какъ понятіе истины, входитъ во всѣ остальныя и потому не можетъ быть далѣе опредѣлено или объяснено. О чемъ бы мы ни подумали, что бы мы ни спросили, все это *существуетъ* по крайней мѣрѣ какъ наша мысль. Поэтому вопросъ: суще-

ствуетъ ли что нибудь? долженъ имѣть другое, не идеальное значеніе. Когда я спрашиваю, напримѣръ, дѣйствительно ли существуютъ атомы, т. е. безконечно малыя невидимыя и недѣлимыя части матеріи, я хочу знать, конечно, не то, существуетъ ли извѣстное представленіе объ атомахъ въ моей головѣ, а есть ли что нибудь внѣ меня, что соотвѣтствуетъ этому представленію, какъ справедливо замѣчаетъ Гартманъ. Между тѣмъ, съ точки зрѣнія идеализма, міръ есть представленіе, а представленіе только—нѣкоторое состояніе познающаго субъекта. Какъ перейти отсюда къ независимой отъ него внѣшней дѣйствительности? Насколько мы познаемъ извѣстный предметъ, онъ есть только наше познаніе; насколько мы его не познаемъ, онъ для насъ не существуетъ и мы не имѣемъ основанія утверждать его бытіе.

Мы сознаемъ, правда, что представленію должно соотвѣтствовать представляемое, а явленію вещь о себѣ; но и это, говорятъ идеалисты, только законъ нашего мышленія и ничто не ручается намъ, чтобы онъ имѣлъ какое нибудь значеніе за сферою этого мышленія, въ трансцендентномъ.

Аргументъ этотъ, повидимому, неотразимъ; но въ сущности онъ доказываетъ больше чѣмъ слѣдуетъ, и потому самъ себя разрушаетъ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы не въ правѣ пользоваться законами мышленія въ сферѣ трансцендентнаго, потому что тамъ то, что должно быть—можетъ не быть, то мы тѣмъ самымъ

разрушаемъ безъисключительную силу этихъ законовъ и дѣлаемъ невозможнымъ даже познаніе *явленій*, такъ какъ всякій естественный законъ, всякая научная истина только на томъ и основана, что мы отъ *необходимости* извѣстнаго явленія заключаемъ къ его *дѣйствительности*. Можно смѣло признать безошибочность заключеній a necesse ad esse, потому что это, въ сущности, только прямое примѣненіе закона противорѣчія къ вопросу бытія и дѣйствительности, такъ какъ сказать, что то, что должно быть—можетъ не быть, все равно, что сказать, что то, что не можетъ не быть—можетъ не быть. A necesse ad esse valet consequentia и сомнѣваться въ этомъ можно только тогда, когда сомнѣваешься въ законѣ противорѣчія, а тогда уже немыслимо никакое доказательство, не только въ сферѣ трансцендентнаго, но и въ сферѣ явленій.

Шопенгауэръ справедливо утверждаетъ, что всякая необходимость покоится на положеніи достаточнаго основанія; но, приписывая ему вмѣстѣ съ Кантомъ только идеальное значеніе, онъ естественно приходитъ къ солипсизму, изъ котораго можетъ выбраться потомъ, только посредствомъ явнаго противорѣчія съ своими идеалистическими принципами.

Впрочемъ, не для однихъ идеалистовъ вопросъ о дѣйствительности внѣшняго міра является сложною задачею. Какъ только мы перестанемъ довольствоваться свидѣтельствомъ такъ называемаго здраваго

смысла, т. е. безотчетной привычки, и потребуемъ болѣе точнаго доказательства, передъ нами возникнетъ цѣлый рядъ вопросовъ. Критеріумъ субъективнаго и объективнаго окажется шаткимъ, а въ самыхъ ощущеніяхъ и представленіяхъ отличить составные элементы будетъ еще труднѣе.

Въ самомъ дѣлѣ, все то, что намъ является, какъ внѣшнее, независимое отъ насъ, можетъ иногда быть продуктомъ нашей собственной психической дѣятельности, какъ напр. во снѣ или въ бреду; кромѣ того, даже во время бдѣнія между тѣмъ, что въ внѣшнемъ мірѣ вызываетъ наши ощущенія, и этими ощущеніями очень мало общаго. Не только краска, звукъ и вкусъ стоятъ въ прямой зависимости отъ физіологической и психологической дѣятельности воспринимающаго субъекта, но даже величина и форма, которыя продолжаютъ еще разсматриваться положительными науками, какъ свойства тѣлъ, поскольку онѣ нами воспринимаются, зависятъ прежде всего не отъ этихъ тѣлъ, а отъ того пространственнаго отношенія, въ которомъ онѣ находятся къ нашему организму.

Итакъ, ни одно изъ возникающихъ въ насъ ощущеній не можетъ разсматриваться, какъ чистый отблескъ внѣшнихъ предметовъ въ нашемъ сознаніи; въ немъ непремѣнно есть хоть нѣкоторая примѣсь субъективнаго элемента,—спрашивается только нужна ли еще хоть малая доля внѣшнихъ вліяній и не могутъ

ли всѣ наши ощущенія быть исключительно продуктами субъективной дѣятельности?

Должно ли дѣйствительно *не-я* такъ или иначе вліять на мое *я*, чтобы во мнѣ возникло представленіе внѣшняго міра, и не достаточно ли акта самого *я*?

Для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, необходимо провести какъ можно строже границу между понятіями *я* и *не-я*, необходимо опредѣлить какъ можно точнѣе, что мы называемъ *я*, что составляетъ неотъемлемые его атрибуты?

Прежде всего ясно, что это понятіе совершенно независимо отъ пространства и времени: гдѣ бы и когда бы я ни находился, я сознаю себя тою же личностью, сколько бы ни мѣнялось все, что меня окружаетъ.

Только мое собственное тѣло составляетъ исключеніе и, повидимому, неразрывно связано съ моею личностью. Но дѣйствительно ли это такъ и не зависитъ ли наша увѣренность въ этомъ отъ привычки связывать состоянія нашего тѣла съ психическими аффектами, въ которыхъ оно является только орудіемъ или посредствующимъ звеномъ? Не могло ли бы оно быть замѣнено другимъ безъ ущерба для нашей индивидуальности? Естественныя науки даютъ намъ сильный аргументъ въ пользу послѣдняго предположенія: онѣ учатъ, что всѣ составныя части нашего организма мѣняются въ теченіе болѣе или менѣе продолжительнаго періода времени, а это не мѣшаетъ намъ оста-

ваться самими собою. Но точно также несущественна и форма тѣла и она можетъ совершенно измѣниться съ годами, не мѣшая намъ считать его нашимъ. Единственное условіе для этого состоитъ въ томъ, чтобы оно повиновилось нашей волѣ и чтобы измѣненія въ его состояніи вызывали въ насъ нѣкоторыя ощущенія. Тѣло наше, этотъ непосредственный объектъ, по выраженію Шопенгауэра, извѣстно намъ двумя способами: съ одной стороны, мы видимъ и осязаемъ его, какъ всѣ остальные, съ другой—мы испытываемъ въ немъ, или черезъ него, ощущенія тепла, холода, боли и т. п. Что касается перваго способа познанія, то оно ничѣмъ не отличается отъ познанія всѣхъ остальныхъ матеріальныхъ предметовъ; для втораго онъ представляетъ значительныя различія: тогда какъ всѣ остальные предметы не имѣютъ никакого постояннаго отношенія къ нашему познанію, то и дѣло мѣняясь, наше тѣло является его постояннымъ спутникомъ, conditio sine qua non всѣхъ нашихъ ощущеній, и потому составляетъ, повидимому, неотъемлемую часть нашего *я*, но это только повидимому; правда, что всѣ впечатлѣнія внѣшняго міра проходятъ черезъ органы чувствъ, прежде чѣмъ дойти до нашего сознанія; но это не доказываетъ, чтобы иначе не могло быть; мы не только не видимъ необходимой связи между механическими процессами въ нашемъ организмѣ и психическою дѣятельностью, но эти два рода явленій оказываются совершенно

несоизмѣримыми и только опытъ доказываетъ возможность ихъ взаимодѣйствія. Мы въ правѣ сказать только, что ощущаемъ нѣкоторыя измѣненія нашего тѣла и можемъ двигать его; но какъ это происходитъ— остается для насъ загадкою. Способность повиноваться нашей воли и вызывать въ насъ нѣкоторыя ощущенія есть единственная черта, которая отличаетъ наше тѣло отъ всѣхъ остальныхъ; но это не есть еще основаніе, чтобы разсматривать его, какъ свойство или составную часть субъекта; напротивъ того, оно всегда остается познаваемымъ, а не познающимъ, предметомъ, на который направлено дѣйствіе воли, а не дѣйствующимъ; это становится особенно ясно во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда оно почему либо отказывается повиноваться намъ.

Итакъ, все то, что мы ощущаемъ, все то, *на что* мы дѣйствуемъ, не исключая нашего собственнаго тѣла, есть *не-я*; только то, что ощущаетъ и дѣйствуетъ, можетъ быть названо *я* — *я* это только мыслящая субстанція, если разумѣть слово мышленіе не въ тѣсномъ смыслѣ, а какъ совокупность всѣхъ психическихъ процессовъ хотѣнья, сознанія и т. п.

Теперь мы можемъ уже яснѣе опредѣлить значеніе вопроса: какъ перейти отъ внутренняго міра къ внѣшнему, отъ субъекта къ объекту? Измѣненія внутри нашего сознанія намъ извѣстны непосредственно и, какъ факты, не нуждаются ни въ объясненіи, ни въ доказательствѣ; то, что я вижу свѣчу, которая го-

ритъ передо мною—несомнѣнно; спрашивается только, дѣйствительно ли свѣча эта существуетъ независимо отъ самаго видѣнья? Весь объективный міръ, какъ онъ мнѣ является, существуетъ только для меня и это явленіе не даетъ мнѣ ни малѣйшаго понятія о томъ, что́ онъ такое самъ по себѣ. Если же онъ есть нѣчто совершенно неопредѣленное, то спрашивается, чѣмъ отличается это *нѣчто* отъ *ничего*? Какое мы имѣемъ основаніе приписывать ему бытіе, когда мы о немъ ничего не знаемъ? Декартъ, сдѣлавшій этотъ вопросъ исходною точкою своей философіи, отвѣчаетъ на него съ помощью весьма искусственнаго пріема. Онъ доказываетъ сначала бытіе Бога, т. е. существа совершеннаго, которое не можетъ обманывать насъ, и заключаетъ отсюда, что то, что мы видимъ, дѣйствительно существуетъ.

Ясно, что переходъ отъ *я* къ *не-я* совершается здѣсь въ доказательствѣ бытія Божія, которое составляетъ поэтому одну изъ существенныхъ частей системы Декарта. Не входя въ оцѣнку того насколько убѣдительно само по себѣ это доказательство, скажу только, что его основная мысль мнѣ кажется совершенно вѣрною: *Богъ долженъ существовать, слѣдовательно онъ существуетъ*. Нерѣдко возражали на это, что́ изъ того, что мы должны мыслить Бога существующимъ, не слѣдуетъ еще, чтобы онъ существовалъ дѣйствительно; но если то, что должно мыслиться какъ сущее, можетъ не быть въ

дѣйствительности, то всякая возможность познанія исчезаетъ и съ такимъ же правомъ можно утверждать, что хотя мы и должны мыслить, что сумма 2 и 2 есть 4, но въ дѣйствительности два и два яблока могутъ составить 5 или 3.

Можно не согласиться съ тѣмъ, что въ насъ есть идея существа необходимаго; но, допустивши это, нельзя отрицать бытія такого существа, потому что это значило бы отрицать существованіе помянутой идеи, т. е. того, что уже было допущено.

Слабая сторона онтологическаго доказательства состоитъ не въ томъ, что въ немъ заключаютъ отъ необходимаго къ дѣйствительному (другаго заключенія и быть не можетъ), а въ томъ, что идея бытія включается въ идею совершенства.

Какъ бы то ни было, попытка Декарта указываетъ на ясное сознаніе того, что наши ощущенія сами по себѣ не служатъ доказательствомъ несубъективной дѣйствительности ощущаемаго.

Что касается опредѣленія истины и бытія вообще, то оно невозможно, потому что эти понятія входятъ во всякое опредѣленіе и предполагаются имъ; взятыя въ ихъ общности, они лежатъ внѣ сферы не только положительнаго, но и философскаго знанія. Философія не можетъ объяснить или доказать законы мышленія, она только находитъ ихъ абстрактное выраженіе и пользуется ими для толкованія дѣйствительности. Какъ далеко простирается такое толкованіе—это

зависитъ отъ личной точки зрѣнія философа, и въ этомъ отношеніи взгляды сильно расходятся.

Раціоналисты, признавая непреложность логическихъ истинъ, склонны распространять ихъ и дальше предѣловъ возможнаго мышленія. Крайній раціонализмъ легко переходитъ въ идеализмъ и догматизмъ; для него мышленіе есть не только одинъ изъ видовъ дѣйствительности, но и вся дѣйствительность. Между законами бытія и познанія не можетъ быть противорѣчія, потому что познаніе есть одинъ изъ видовъ бытія; но идеалисты идутъ далѣе и утверждаютъ, что между ними не только нѣтъ противорѣчія, но и различія, что они вполнѣ совпадаютъ и одни другими покрываются.

Понятно, что при такомъ взглядѣ изслѣдовать наше представленіе о мірѣ все равно, что изслѣдовать самый міръ; познаніе, которое мы получимъ этимъ путемъ, будетъ познаніемъ его сущности, такъ какъ сущность уже не отличается отъ явленія. Въ этой формѣ раціонализмъ самъ себя разрушаетъ и неизбѣжно ведетъ къ скептицизму: мы скоро убѣждаемся что не можемъ построить міръ съ помощью однихъ законовъ нашего мышленія и не можемъ предвидѣть всѣхъ его явленій. Чисто апріорная философія вынуждена или постоянно оставаться въ туманныхъ абстракціяхъ и выражаться изреченіями дельфійскаго оракула, чтобы не впасть въ противорѣчіе съ опытомъ,

или вступить съ нимъ въ открытую и непосильную борьбу.

Какъ противоположность и реакція противъ нея, являются скептицизмъ и эмпиризмъ. Что касается перваго, то онъ никогда ѣе имѣлъ и не можетъ имѣть самостоятельнаго значенія; это только отрицаніе всѣхъ системъ и направленій—отрицаніе разумное и необходимое, насколько оно касается ихъ крайностей, но теряющее всякое значеніе, когда оно идетъ дальше и становится пустою забавой, игрою въ софизмы. Предѣлы скептицизма это тѣ основные вопросы, о которыхъ мы сейчасъ говорили: что такое бытіе, что такое истина? Тотъ, кто дѣлаетъ ихъ, или знаетъ что̀ онъ спрашиваетъ и тогда отвѣтъ заключается въ самомъ вопросѣ, или онъ этого не знаетъ и потому отвѣтъ и безполезенъ и невозможенъ.

Эмпиризмъ, напротивъ того, наставляетъ самостоятельное направленіе, всегда существовавшее и развившееся параллельно съ раціонализмомъ и мистицизмомъ. Тогда какъ раціонализмъ главнымъ источникомъ познанія считаетъ разумъ, эмпиризмъ находитъ его въ опытѣ. Онъ обыкновенно не объясняетъ что̀ такое опытъ, чѣмъ онъ отличается отъ простаго ощущенія, и какимъ образомъ измѣненія въ моемъ самосознаніи переходятъ въ познаніе внѣшняго міра. Крайній эмпиризмъ, отвергая самостоятельное значеніе разума, также какъ и крайній раціонализмъ, дѣлаетъ невозможнымъ познаніе міра и также приводитъ къ скепти-

цизму. Отрицаніе непреложности логическихъ истинъ, а слѣдовательно, и закона причинности дѣлаетъ невозможнымъ самый опытъ.

Физіологъ наблюдаетъ, напримѣръ, дѣйствіе curare и изъ многократныхъ опытовъ выводитъ заключеніе, что curare парализуетъ дѣйствіе моторныхъ нервовъ, оставляя чувствительность неприкосновенною. Какое значеніе имѣетъ такое заключеніе при отрицаніи закона причинности?

Вопервыхъ, кто ему ручается, что онъ дѣйствительно наблюдалъ когда нибудь дѣйствіе curare? правда, что въ его сознаніи происходилъ неоднократно цѣлый рядъ измѣненій и онъ приписывалъ имъ объективное значеніе; но всѣ они могутъ *не имѣть никакой причины* и, слѣдовательно, нѣтъ никакого основанія приписывать ихъ какому-то особому веществу, самое бытіе котораго не доказано, а тѣмъ болѣе утверждать, что и на будущее время дѣйствія эти останутся такими же.

Всѣ заключенія опытныхъ наукъ покоятся исключительно на предположеніи, что всякое измѣненіе или явленіе имѣетъ причину, и что одинаковыя причины всегда вызываютъ одинаковыя явленія.

Намъ остается коснуться теперь третьяго направленія человѣческой мысли—мистицизма.

Мы видѣли, что единственный первоначальный критеріумъ истины есть очевидность, съ которою она является нашему сознанію. Далѣе этой очевидности

идти нельзя и задача всякаго доказательства можетъ состоять только въ томъ, чтобы до нея довести насъ. Чѣмъ выше и сложнѣе философскія задачи, тѣмъ труднѣе бываетъ дать такое доказательство, и въ послѣднихъ вопросахъ о началѣ, объ отвѣтственности, о цѣли бытія мы вынуждены или прибѣгнуть къ положительному откровенію или ограничиться одними догадками; длинная цѣпь заключеній теряется, наконецъ, въ области поэзіи или религіи.

Такъ оно кажется раціоналисту или эмпирику; но для мистика, наоборотъ, изъ этой сферы, недосягаемой для научнаго знанія, и струится положительный свѣтъ. То, о чемъ мы едва смѣемъ догадываться, является ему съ полною очевидностью. Вотъ почему мистицизмъ не можетъ быть поставленъ въ одну категорію съ другими направленіями философскаго мышленія: онъ или выше или ниже ихъ. На мистиковъ большею частью смотрятъ, дѣйствительно, или какъ на святыхъ, или какъ на помѣшанныхъ. Во всякомъ случаѣ опровергать ихъ нѣтъ возможности, такъ какъ раціонализмъ и мистицизмъ вещи несоизмѣримыя, и мистики утверждаютъ, что то, что могло бы составить предметъ спора, извѣстно имъ съ непосредственною достовѣрностью, а слѣдовательно всякая дальнѣйшая аргументація была бы напрасна. Это не значитъ, чтобы мистицизмъ, въ самомъ дѣлѣ, былъ сумасшествіемъ или шарлатанствомъ; отсюда слѣдуетъ только, что его дѣйствительныя или мнимыя

истины вытекаютъ изъ совершенно иной сферы, куда мы не можемъ слѣдовать за нимъ съ обыкновенною логикой.

Вотъ всѣ главныя направленія человѣческой мысли, которыя ведутъ между собою почти непрерывную борьбу съ перемѣннымъ успѣхомъ.

Есть, правда, еще одно, которое, особенно въ послѣднее время, пользуется большимъ вліяніемъ въ публикѣ — позитивизмъ; но оно едва-ли можетъ претендовать на самостоятельное значеніе въ сферѣ философіи.

Это только механическое соединеніе эмпиризма со скептицизмомъ. Насколько позитивизмъ можетъ быть полезенъ, какъ популярное изложеніе нѣкоторыхъ результатовъ положительнаго знанія—другой вопросъ, не имѣющій никакого отношенія къ философіи. Ни одно изъ помянутыхъ направленій въ его исключительности не можетъ удовлетворить потребности знанія и единства міровоззрѣнія, такъ что во всѣхъ системахъ они существуютъ совмѣстно и разница состоитъ только въ пропорціи.

Прежде чѣмъ перейти къ другимъ вопросамъ теоріи познанія, я постараюсь въ нѣсколькихъ словахъ указать на тотъ путь, который, какъ мнѣ кажется, одинъ можетъ привести насъ отъ субъекта къ объекту— отъ сознанія къ внѣшнему міру.

Путь этотъ уже намѣченъ Декартомъ, и cogito составляетъ его необходимую исходную точку. Только

факты самосознанія извѣстны намъ съ непосредственною очевидностью—все остальное нуждается въ доказательствѣ.

Но то же внутреннее сознаніе, которое говоритъ мнѣ, что я *мыслю*, съ такою же очевидностью утверждаетъ и то, что я не могу мыслить немыслимаго, иными словами—ручается мнѣ за достовѣрность законовъ мышленія, за правильность заключеній, a necesse ad esse. Этого однако недостаточно для познанія дѣйствительности, потому что всякая необходимость по существу своему условна: *если* я два помножу на два, то получу четыре; *если* въ треугольникѣ есть прямой уголъ, то сумма квадратовъ катетовъ равняется квадрату гипотенузы и т. д., словомъ, необходимо, чтобы былъ *данъ* извѣстный фактъ или извѣстное понятіе, чтобы изъ него вытекали другіе факты и понятія: необходимость есть только неразрывная связь этихъ понятій и фактовъ между собою.

Но изъ моего cogito никакъ не слѣдуетъ само по себѣ бытіе внѣшняго міра. Какъ бы я ни расширялъ понятія этого cogito, оно все-таки остается моею мыслью и не имѣетъ никакой возможности перейти во что-то совершенно ей чуждое и независимое отъ нея; моя мысль всегда остается моею и потому не можетъ встрѣтить внѣшнихъ границъ; но во мнѣ, кромѣ способности мышленія въ тѣсномъ, смыслѣ есть еще способность хотѣть и дѣйствовать, и въ огра-

ниченности этой способности мнѣ убѣдиться весьма нетрудно. Я не только представляю себѣ міръ, но ощущаю его и ощущаю часто совсѣмъ не такъ, какъ хотѣлъ бы; слѣдовательно, причина измѣненій моихъ ощущеній не находится въ моей волѣ, а потому она должна быть *внѣ* ея. Не только окружающіе меня предметы дѣйствуютъ на меня помимо моей воли, но и самое тѣло мое отъ нея зависитъ далеко не безусловно и оно уже есть для меня нѣчто внѣшнее.

Я это существо мыслящее, познающее, хотящее, и все то, что не есть моя мысль, мое чувство, познаніе, хотѣнье или продуктъ ихъ, все это есть уже для меня нѣчто внѣшнее, *не-я*.

Такимъ образомъ мы можемъ сказать: всякое измѣненіе имѣетъ причину;

Но въ моемъ сознаніи происходятъ измѣненія, причина которыхъ не находится *во мнѣ*,

Слѣдовательно, она должна быть *внѣ* меня.

Что такое это *внѣ*, это *не-я* остается пока совсѣмъ неопредѣленнымъ.

ГЛАВА II.

Законъ причинности. Пространство и время Движеніе. Единство и множественность.

Какъ ни ясенъ, повидимому, законъ причинности, составляющій необходимую посылку реальности внѣшняго міра, какъ ни безспоренъ онъ въ практической жизни и въ положительныхъ наукахъ,—въ философіи нерѣдко возставали противъ его безусловнаго значенія. Съ точки зрѣнія эмпиризма, невозможнымъ казалось допустить его примѣнимость въ такихъ сферахъ, которыя недоступны опыту. Всякое познаніе, утверждаютъ эмпирики, вытекаетъ изъ опыта и потому примѣнимость его за предѣлами этого опыта остается совершенно проблеметическою; *насколько намъ извѣстно*, всякое измѣненіе имѣетъ причину; но это еще не доказываетъ, чтобы такъ было вездѣ и всегда. Не останавливаясь на этомъ возраженіи, которое много разъ было опровергнуто не только философами, но и естествоиспытателями (новѣйшіе эмпирики почти не возражаютъ на это опроверженіе и только игно-

рируютъ его), постараемся вникнуть въ смыслъ закона причинности.

Положеніе: всякое измѣненіе имѣетъ причину—не можетъ быть ни индуктивнымъ заключеніемъ, ни выводомъ изъ какого-либо высшаго положенія, и потому мы вынуждены или, отвергнувъ и видоизмѣнивъ его, сказать, что *нѣкоторыя* измѣненія имѣютъ причину, и отказаться отъ всякаго познанія внѣшняго міра, или признать его за несомнѣнную врожденную истину, за veritas aeterna, какъ ни устарѣло кажется такое воззрѣніе современнымъ позитивистамъ.

Если бы наша увѣренность въ истинѣ закона причинности основывалась на томъ, что онъ не терпитъ исключеній въ окружающей насъ дѣйствительности, мы тогда, конечно, были бы въ состояніи въ каждомъ измѣненіи указать на его причину; но ничего подобнаго нѣтъ и почти всѣ науки только тѣмъ и заняты, чтобы найти истинныя причины явленій.

Между тѣмъ мы у всякаго измѣненія предполагаемъ причину даже тогда, когда она намъ совершенно неизвѣстна. Я говорю: у всякаго измѣненія, а не у всякаго дѣйствія, есть причина, потому что послѣднее положеніе не выражало бы закона причинности, а было бы простою тавтологіей, такъ какъ дѣйствіе есть то, что вытекаетъ изъ причины, а причина то, что вызываетъ дѣйствіе.

Если возразятъ противъ закона причинности, что самое понятіе причины не ясно, и потребуютъ его

опредѣленія, то отвѣтить на это можно будетъ не прежде, чѣмъ когда намъ скажутъ, что̀ такое измѣненіе или явленіе?

Анализируя послѣднее понятіе, мы увидимъ, что оно весьма сложно. Тогда какъ идеалисты склонны видѣть въ немъ простое представленіе субъекта, реалисты, наоборотъ, смотрятъ на явленіе какъ на измѣненіе объектовъ или, вѣрнѣе, вещей о себѣ; въ разговорномъ языкѣ подъ этимъ словомъ разумѣется и то и другое. Для идеалистической школы объективное явленіе—явленіе безъ того, кому оно является—есть безсмыслица и съ точки зрѣнія этимологической она права. Но и реалисты не виноваты въ томъ, что вынуждены пользоваться неточнымъ терминомъ за неимѣніемъ лучшаго.

Почти каждое слово имѣетъ два совершенно различныхъ значенія: подъ нимъ разумѣется, съ одной стороны, нѣкоторая сумма ощущеній въ субъектѣ, а съ другой—та причина, которая вызываетъ ихъ. Слово, цвѣтъ или краска вызываютъ въ насъ совершенно различныя понятія, смотря по тому, смотримъ ли мы на нихъ съ точки зрѣнія физика, или съ точки зрѣнія художника.

Такъ и явленіе вообще—явленіе субъективное, существующее для насъ—есть все то, что намъ представляется и какъ оно намъ представляется; явленія для науки—это тѣ измѣненія во внѣшнемъ мірѣ, которыя вызываютъ въ насъ эти пред-

ставленія, и Гартманъ справедливо замѣчаетъ, что объективныя явленія относительно субъективныхъ составляютъ уже въ нѣкоторомъ смыслѣ причины. Поэтому, прежде чѣмъ отвѣтимъ на вопросъ, гдѣ причина извѣстнаго явленія, надо узнать о какомъ явленіи идетъ рѣчь, субъективномъ или объективномъ; впрочемъ, первое почти всегда подразумѣвается, какъ данное, какъ результатъ, вызванный вторымъ, но это не вполнѣ вѣрно: наши представленія внѣшняго міра нельзя считать простымъ отблескомъ измѣненій матеріальныхъ предметовъ; они, напротивъ того, только продуктъ взаимодѣйствія психическихъ и физіологическихъ процессовъ и помимо психической дѣятельности волнообразныя колебанія эфира и воздуха никогда не въ состояніи были бы превратиться изъ простаго движенія въ ощущеніе свѣта и звука.

Почти каждое явленіе предполагаетъ безчисленное множество причинъ, безъ которыхъ оно невозможно. Пусть, напр., на нѣкоторое тѣло A дѣйствуетъ множество силъ: f, f′, f″ и т. д.; результатами этого дѣйствія является движеніе M. Спрашивается, которая изъ силъ f,f′,f″ причина движенія M? Очевидно— всѣ и ни одна. Каждая изъ нихъ дѣйствуетъ на тѣло A и могла бы сообщить ему нѣкоторое движеніе m, но не M, и въ этомъ смыслѣ она не есть причина настоящаго движенія M; съ другой стороны, если бы не было одной изъ силъ f, f′, f″, то точно также не могло бы существовать движеніе M, а только нѣко-

торое другое M', которое было бы результатомъ дѣйствія всѣхъ другихъ силъ кромѣ m, и въ этомъ смыслѣ f можетъ быть названо причиною движенія M.

Точно также, и относительно всѣхъ явленій вообще, почти никогда нельзя бываетъ указать на причину ихъ, потому что она является продуктомъ безчисленнаго множества причинъ и вопросъ о причинѣ касается обыкновенно только послѣдней, а всѣ остальныя предполагаются данными и подразумѣваются какъ *условія*.

Причина всегда должна находиться въ прошедшемъ: то, чего еще нѣтъ, не можетъ быть причиною того, что уже существуетъ; исключеніе изъ этого правила составляютъ, повидимому, причины конечныя или цѣли, но и это кажущееся исключеніе можетъ быть подведено подъ общее правило, такъ какъ причина моего дѣйствія заключается не въ томъ, что оно вызываетъ дѣйствительно, а въ моемъ представленіе о томъ, что оно должно вызывать, и это представленіе или мотивъ предшествуетъ дѣйствію.

Законъ причинности приводитъ насъ, какъ мы видѣли, къ убѣжденію въ реальности внѣшняго міра, не говоря однако, въ чемъ состоитъ эта реальность и какъ слѣдуетъ понимать это *внѣ*; онъ проявляется въ пространствѣ и во времени и предполагаетъ ихъ данными.

Для идеализма пространство и время—только формы мышленія и представленія, не имѣющія значенія внѣ

его — для реализма, наоборотъ, протяженность есть свойство внѣшнихъ предметовъ и всякое измѣненіе въ нихъ, такъ же какъ и въ нашемъ мышленіи, происходитъ во времени.

Во всякомъ случаѣ несомнѣнно то, что пространство и время составляютъ необходимыя условія всѣхъ нашихъ внѣшнихъ воспріятій.

Для объясненія этого факта можно предположить: 1) Какъ это дѣлаетъ Кантъ, что пространство и время—апріорныя формы нашей интуиціи и что вещи о себѣ, хотя онѣ не имѣютъ ничего общаго съ ними, доходя до нашего сознанія, должны являться ему протяженными и находящимися во времени.

2) Можно разсматривать ихъ какъ свойство матеріальныхъ явленій, не имѣющее ничего общаго съ нашимъ духовнымъ существомъ (какъ это и дѣлаетъ Декартъ).

3) Можно допустить, что они не составляютъ принадлежности ни протяженныхъ, ни мыслящихъ существъ, а только находятся между ними и заставляютъ казаться протяженнымъ и временнымъ все, что мы видимъ, подобно тому, какъ цвѣтное стекло окрашиваетъ все, на что мы сквозь него смотримъ; эти идеи, не касаясь внутренней сущности являющагося, могутъ опредѣлять его порядокъ и отношенія, какъ полагалъ Лейбницъ.

4) И наконецъ, они могутъ быть формами и нашего мышленія и дѣйствительнаго бытія, какъ утверждаетъ Тренделенбургъ.

Каждая изъ приведенныхъ гипотезъ болѣе или менѣе удовлетворительно объясняетъ происхожденіе идей пространства и времени, и мы не станемъ подробно разбирать всѣхъ ихъ и остановимся только на второй, которая менѣе другихъ разработана.

Замѣтимъ, вопервыхъ, что какъ ни близокъ во многихъ отношеніяхъ вопросъ о времени къ вопросу о пространствѣ, онъ представляетъ въ другихъ случаяхъ значительныя различія, такъ что удобнѣе будетъ разсматривать ихъ порознь.

Время есть форма нашей интуиціи и мышленія, говорятъ идеалисты. Но едва-ли возможно съ этимъ согласиться. Время предполагаетъ послѣдовательность и распадается на двѣ половины—прошедшее и будущее; настоящее есть только математическая точка, только раздѣляющая эти двѣ половины—граница. А между тѣмъ оказывается, что всѣ наши ощущенія и мысли содержатся именно въ этой точкѣ, линія же прошедшаго и будущаго, теряющаяся въ безконечности, остается совершенно пустою, и какъ только мы захотимъ чѣмъ нибудь пополнить эту пустоту, какъ только мы станемъ вспоминать, что было, или воображать, что будетъ, всѣ наши представленія оказываются уже въ настоящемъ.

Идея времени содержитъ въ себѣ нѣчто неразрѣшимое, нѣчто недоступное нашему разуму, хотя мы и вынуждены постоянно примѣнять ее къ внѣшнему міру, такъ что между законами представле-

нія и матеріальнаго бытія оказывается, повидимому, нѣкоторое несогласіе. Но допустивши, что оно дѣйствительно существуетъ, гдѣ естественнѣе искать его основанія? въ томъ ли, что время присуще нашему мышленію и интуиціи, хотя внѣ насъ ему ничто не соотвѣтствуетъ, или, наоборотъ, въ томъ, что время имѣетъ положительное значеніе въ матеріальномъ мірѣ, хотя и чуждо нашему духовному существу? Послѣднее допущеніе кажется мнѣ значительно вѣроятнѣе.

Вмѣсто того, чтобы утверждать, что все *представляется* намъ во времени, хотя существуетъ внѣ его, съ бо́льшимъ основаніемъ можно было бы предположить, что все совершается во времени, но является намъ внѣ его, т. е. въ настоящемъ.

Въ самомъ дѣлѣ, развѣ мы не видимъ *теперь* свѣтила, которыя, можетъ быть, давнымъ давно уже погасли? развѣ самое далёкое будущее не является намъ какъ настоящее, когда мы живо представляемъ его?

Но, не говоря о памяти или воображеніи, каждое ощущеніе доказываютъ то же самое: оно состоитъ изъ элементовъ прошедшаго и будущаго, которые не существуютъ *уже* или *еще* внѣ насъ и только для насъ имѣютъ *настоящее* бытіе.

Возьмемъ, напримѣръ, какой нибудь звукъ; мы слышимъ его силу, его высоту, его тембръ. Но отъ чего все это зависитъ? Отъ колебанія воздуха, отвѣ-

чаетъ намъ физика. Одно колебаніе не даетъ еще звука, а когда второе начинается—перваго уже нѣтъ, такъ что, если бы наши слуховыя ощущенія зависѣли отъ настоящихъ колебаній воздуха, мы никогда не могли бы ничего слышать, а тѣмъ менѣе различать звуки. Между тѣмъ мы слышимъ не только отдѣльные звуки, но и цѣлыя мелодіи, въ нашемъ сознаніи живо то, чего нѣтъ уже въ матеріальномъ мірѣ; тѣ поты, которыя умолкли въ воздухѣ и замѣнились другими, звучатъ еще въ насъ самихъ, потому что иначе мы не могли бы непосредственно чувствовать ихъ взаимнаго отношенія и для насъ было бы совершенно безразлично въ какомъ бы порядкѣ онѣ ни слѣдовали другъ за другомъ.

То же самое можно сказать о мышленіи: когда мы читаемъ, въ нашемъ сознаніи послѣдовательно возникаютъ образы отдѣльныхъ буквъ, и вызываемыя ими понятія не исчезаютъ и не замѣняются другими, а сохраняются и составляютъ одно цѣлое. Если въ тотъ моментъ, когда я читаю сказуемое, во мнѣ не было бы уже понятія подлежащаго, я не могъ бы понять ни одного предложенія.

Но если мы признаемъ, что время, а слѣдовательно, и всѣ измѣненія дѣйствительно существуютъ только во внѣшнемъ мірѣ, и что единственная форма сознанія есть настоящее,—какъ объяснить тогда, что внутри этого сознанія происходятъ перемѣны, что содержаніе его не остается всегда однимъ и тѣмъ же?

Если бы оно не имѣло никакого отношенія къ матеріальному міру, оно могло бы быть неизмѣннымъ; но если внѣшній міръ можетъ вліять на психическій и въ то же время измѣняется самъ, то понятно, что должны будутъ измѣняться, по крайней мѣрѣ—въ нѣкоторой степени, и наши психическіе аффекты.

Всѣ наши впечатлѣнія постепенно переходятъ изъ сознательнаго мышленія и представленія въ безсознательное и сохраняются памятью, но провести между ними границу невозможно—безсознательность здѣсь не безусловная, а только относительная.

Каждое впечатлѣніе не исчезаетъ изъ нашего сознанія, а только заслоняется другимъ, болѣе сильнымъ, и стоитъ чему либо напомнить первое—оно опять является передъ нами; не оно создается памятью, а скорѣе, наоборотъ, забывается то, что его заслоняетъ отъ насъ.

Матеріалисты пробуютъ объяснить память извѣстнымъ расположеніемъ частицъ мозга, но можно допустить точно также, что мозгъ составляетъ не орудіе памяти, а препятствіе для нея, и если бы тѣло наше вдругъ уничтожилось или прекратилась бы связь его съ нашимъ сознаніемъ и волей, заставляющая насъ постоянно сосредоточивать вниманіе на ближайшей дѣйствительности такъ, что настоящія ощущенія имѣютъ несравненно бо́льшую силу, чѣмъ прошлыя—быть можетъ, тогда все это прошлое разомъ вос-

кресло бы передъ нами и получило бы опять одинаковую съ настоящимъ дѣйствительность.

Гораздо вѣроятнѣе, что не время находится въ насъ, а мы въ немъ; оно не касается нашей внутренней сущности, но имъ обусловливаются отношенія этой сущности ко внѣшнему міру. Это подтверждается и тѣмъ, что у насъ нѣтъ никакихъ средствъ измѣрять теченіе времени непосредственно и что для этого необходимо движеніе, которое мы предполагаемъ равномѣрнымъ.

Что касается перемѣны мыслей и представленій, независящихъ прямо отъ окружающей насъ дѣйствительности, то и она не доказываетъ еще, чтобы мѣнялась сущность познающаго, или чтобы время должно было быть формою всякаго мышленія.

Если идея времени необходимо возникаетъ при соприкосновеніи сознанія со внѣшнимъ міромъ, то чистое мышленіе—единственное, которое могло бы быть свободно отъ этой идеи, можно было бы встрѣтить только тамъ, гдѣ не существовало бы никакого отношенія ко внѣшнему міру.

Но мы видѣли уже, что собственное тѣло для познавающаго субъекта есть нѣчто внѣшнее, а такъ какъ они находятся въ неразрывной связи, то, по крайней мѣрѣ при жизни, такое мышленіе невозможно. Измѣненія въ нашемъ мозгу должны вызывать измѣненія въ нашемъ сознаніи; но если бы этого и не было, мышленіе, пока оно направлено на внѣшній ма-

теріальный міръ, должно измѣняться потому, что нельзя вѣчно думать о томъ, что само временно. Причина этого лежитъ въ объектѣ, а не въ субъектѣ; субъектъ же, наоборотъ, пока онъ о чемъ нибудь думаетъ, элиминируетъ идею времени.

Даже движеніе, какъ только оно становится предметомъ изслѣдованія, получаетъ нѣкоторую реальность и даже въ немъ разумъ стремится найти постоянные элементы въ его направленіи и скорости. Не только абстрактному сознанію оно представляется въ видѣ линіи, но и простому ощущенію. Когда движеніе настолько быстро, что мы не можемъ разсмотрѣть движущагося предмета и вниманіе наше невольно сосредоточивается на немъ самомъ, въ насъ возникаетъ идея не движущагося тѣла, а его пути, не точки, а линіи. Но стоитъ освѣтить это тѣло не постояннымъ свѣтомъ, а электрическими искрами, устраняется представленіе движенія и возстановляются формы и краски.

Это показываетъ, что время не естъ форма нашей интуиція, такъ какъ, наоборотъ, ея единственная форма есть настоящее или дѣйствительность.

Перейдемъ теперь къ идеѣ пространства: потому ли мы считаемъ тѣла протяженными, что они намъ кажутся таковыми или, наоборотъ, они намъ кажутся протяженными потому, что они таковы въ дѣйствительности?

Вопросъ о происхожденіи идеи пространства—одинъ изъ самыхъ спорныхъ въ настоящее время.

Мы не можемъ представить себѣ ни одного матеріальнаго предмета внѣ пространства, идея котораго неразрывно связана съ нимъ, хотя мы никогда не видали самаго пространства, а только протяженные предметы; откуда же взялась эта идея? Есть ли она форма нашего разума—нѣчто врожденное ему, или только переработанный имъ продуктъ нашихъ ощущеній?

Прежде чѣмъ идти далѣе, мы должны остановиться на тѣхъ чувствахъ, которыя если не сами образуютъ эту идею, то, по крайней мѣрѣ, вызываютъ ее въ нашемъ сознаніи.

Эти чувства: зрѣніе и осязаніе. Мы не можемъ ни видѣть, ни осязать чего-либо внѣ пространства и даже тѣ образы, которые возникаютъ въ нашемъ сознаніи независимо отъ внѣшнихъ предметовъ, какъ, напр., галюцинаціи и сновидѣнія, какъ бы проектируются нами въ пространствѣ.

Но осязаніе всегда даетъ намъ нѣкоторое ощущеніе на поверхности нашего тѣла. Что общаго имѣетъ это ощущеніе съ идеею пространства, какъ безконечной, непрерывной среды, лежащей внѣ насъ?

Мы можемъ сказать, правда, что мы испытываемъ это ощущеніе на томъ или другомъ *мѣстѣ* нашего организма и что такимъ образомъ въ этомъ ощущеніи уже дана какъ будто идея пространства, но,

вопервыхъ, физіологія учитъ насъ, что ощущенія наши происходятъ не въ периферіи нервовъ, а въ нервныхъ центрахъ, и только инстинктъ или привычка заставляетъ насъ переносить ихъ изъ этихъ центровъ въ пространство; вовторыхъ, если и допустить, что осязаніе можетъ дать какое-либо понятіе о пространствѣ, то развѣ только о двухмѣрномъ, такъ какъ всѣ его ощущенія происходятъ лишь на поверхности.

То же самое придется сказать и относительно зрѣнія, хотя оно, повидимому, даетъ намъ болѣе объективныя впечатлѣнія и сообщаетъ познаніе не только такихъ тѣлъ, которыя соприкасаются съ нашимъ, но и такихъ, которыя лежатъ отъ него въ милліонахъ верстъ разстоянія. Мы, дѣйствительно, съ помощью зрѣнія узнаемъ о существованіи небесныхъ тѣлъ; но само по себѣ оно такъ же субъективно, какъ осязаніе, и безъ посторонней помощи не въ состояніи дать намъ ни малѣйшаго понятія о разстояніи.

Впечатлѣніе, которое получаетъ нашъ глазъ отъ круга въ 20 метровъ въ діаметрѣ, находящагося отъ насъ въ 200 метрахъ разстоянія, то же самое, которое производитъ на него кругъ въ 2 метра въ разстояніи 20 метровъ.

Но если зрѣніе само по себѣ не можетъ намъ дать понятія о различіи въ разстояніяхъ предметовъ отъ нашего глаза, то отсюда же слѣдуетъ, что оно вообще не можетъ дать намъ понятія третьяго измѣ-

ренія, такъ какъ послѣднее только въ томъ и состоитъ, что одни предметы находятся ближе, а другія дальше отъ насъ.

Зрѣнію всѣ они являются лежащими на одной поверхности и разнятся другъ отъ друга только формой, краской и величиной площади, которую они занимаютъ на поверхности ретины.

Поле зрѣнія остается постоянно одно и то же; оно представляетъ поверхность, въ предѣлахъ которой совершаются самыя разнообразныя измѣненія формъ и красокъ; на ней то и дѣло появляются фигуры, измѣняютъ свое положеніе къ другимъ, свою форму, то увеличиваются, то съуживаются и совсѣмъ исчезаютъ.

Но ни одно изъ этихъ ощущеній само по себѣ не въ состояніи дать намъ ни малѣйшаго понятія о томъ, что происходитъ внѣ насъ.

Мы можемъ предположить, что причина всѣхъ этихъ измѣненій заключается въ дѣйствительныхъ измѣненіяхъ видимыхъ предметовъ, что они дѣйствительно расширяются, съуживаются и принимаютъ разныя формы.

Если бы мы не имѣли уже идеи третьяго измѣренія, мы были бы вынуждены ограничиться этимъ предположеніемъ; но теперь мы допускаемъ, наоборотъ, что и предметы и мы сами остаемся неизмѣнными, а измѣняется только ихъ пространственное отношеніе къ намъ.

Наши зрительныя и осязательныя ощущенія мо-

гутъ быть поводомъ къ возникновенію въ насъ идеи трехъ-мѣрнаго пространства, но не ея источникомъ. Чтобы убѣдиться, какъ мало способно зрѣніе само по себѣ дать намъ идею третьяго измѣренія, достаточно взглянуть на звѣздное небо. Оно является намъ однимъ сводомъ, усѣяннымъ блестящими точками, и какъ ни громадна разница разстояній планетъ и неподвижныхъ звѣздъ, всѣ онѣ кажутся намъ лежащими въ той же поверхности. У насъ нѣтъ здѣсь обычныхъ средствъ, которыя помимо нашего сознанія помогаютъ намъ дѣлать инстинктивную оцѣнку разстояній, и остается лишь то, что дѣйствительно различно для ощущенія, т. е. интенсивность свѣта, такъ что потомъ только сознательный разумъ и сложныя вычисленія могутъ привести насъ къ заключенію о дѣйствительномъ отдаленіи свѣтилъ.

Съ идеею пространства неразрывно связана идея величины и измѣренія, а измѣреніе, въ особенности третье, не дается никакимъ ощущеніемъ и возможно только черезъ движеніе, которое тоже не зависитъ отъ ощущеній.

Мы можемъ видѣть, что одно тѣло шире или длиннѣе другаго, т. е. занимаетъ на полѣ нашего зрѣнія бо́льшую площадь. Но какъ можемъ мы убѣдиться, что оно находится дальше другаго? Разстояніе между точками измѣряется прямою линіей и проэкція этой прямой на ретинѣ есть математическая точка.

Идея пространства покоится на движеніи, но, съ другой стороны, движеніе предполагаетъ уже пространство, такъ какъ само оно есть ничто иное, какъ измѣненіе мѣста въ пространствѣ; однако, для движенія нѣтъ надобности предполагать пространство трехъ-мѣрное, достаточно двухъ измѣреній или даже одного, такъ какъ всякое движеніе должно имѣть направленіе, которое можетъ быть изображено линіей, а линія эта можетъ иногда быть прямою.

Движеніе не можетъ быть найдено непосредственно въ нашихъ ощущеніяхъ, такъ же, какъ и пространство и время, уже потому, что въ немъ содержится идея того и другаго.

Мы видимъ тѣла, испытываемъ вызываемыя ими ощущенія, но не можемъ ощущать того, чего нѣтъ ни въ нашихъ ощущеніяхъ, ни во внѣшнемъ мірѣ. Когда мы смотримъ на движущееся тѣло, въ нашихъ ощущеніяхъ происходитъ какая нибудь перемѣна или нѣтъ; если никакой перемѣны не происходитъ, то мы не можемъ ощущать и движенія (которое само есть перемѣна мѣста); если происходитъ, то мы не можемъ ощущать того, что перемѣнилось, такъ какъ его уже нѣтъ (не только во внѣшнемъ мірѣ, но и въ насъ самихъ).

Положимъ, напримѣръ, я разсматриваю тѣло, медленно движущееся въ совершенно однообразно-освѣщенной поверхности; движеніе это совсѣмъ не достигаетъ моего сознанія.

Положимъ, наоборотъ, что я пристально гляжу на опредѣленную точку этой поверхности, а движущееся тѣло ее заслоняетъ и потомъ открываетъ опять. Здѣсь въ сознаніи послѣдовательно возникаютъ различныя ощущенія, но сами по себѣ тоже не даютъ идеи движенія, потому что въ то время, какъ я испытываю одно изъ нихъ, другаго еще нѣтъ, а когда я испытываю другое, нѣтъ уже перваго; только тогда, когда я захочу связать эти ощущенія между собою, во мнѣ возникаетъ понятіе движенія.

Пространство опредѣляетъ отношеніе матеріальныхъ предметовъ между собою и къ познающему субъекту, а движеніе постоянно измѣняетъ это отношеніе.

Мы не можемъ ощущать того, чего уже нѣтъ, но, какъ я имѣлъ уже случай замѣтить, для духовнаго существа ничто не исчезаетъ и это даетъ ему возможность сравнивать то что было, съ тѣмъ что есть; отдѣльный случай этой возможности представляетъ движеніе; тѣло не можетъ находиться въ двухъ мѣстахъ разомъ и потому если бы наши представленія и мысли безусловно подчинялись внѣшнимъ формамъ пространства и времени, мы могли бы видѣть и мыслить тѣло только въ одномъ мѣстѣ, т. е. тогда, когда оно находится въ покоѣ. И теперь, впрочемъ, когда мы смотримъ на движущееся тѣло, мы должны слѣдить за нимъ взглядомъ, т. е. измѣнять состояніе нашего зрительнаго органа такимъ образомъ, чтобы

измѣненіе это соотвѣтствовало измѣненіямъ въ положеніи тѣла, а результатомъ ихъ являлось бы сохраненіе нѣкотораго постояннаго отношенія; въ противномъ случаѣ, мы не видимъ уже тѣла, такъ какъ вызываемыя имъ ощущенія сливаются, находятъ одно на другое и дѣлаютъ отчетливое зрѣніе невозможнымъ.

Но, можетъ быть, въ этихъ смутныхъ ощущеніяхъ и слѣдуетъ искать движенія?

Замѣтимъ, вопервыхъ, что они возникаютъ большею частью при движеніи быстромъ, когда слѣдить за движущимся тѣломъ бываетъ трудно или даже невозможно, тогда какъ, при медленномъ движеніи, мы дѣлаемъ это инстинктивно, сами того не замѣчая. Что-жъ особеннаго даетъ намъ впечатлѣніе быстро движущагося тѣла, чтобы мы могли вывести изъ ощущеній, вызываемыхъ имъ, идею движенія вообще?

Представимъ себѣ быстро вращающееся колесо; мы не можемъ различить его спицъ и отдѣльныхъ частей; вызываемыя ими ощущенія сливаются и мы не только не получаемъ особаго ощущенія движенія, но, наоборотъ, движущееся тѣло превращается въ неподвижный, сплошной и болѣе или менѣе прозрачный кругъ.

Мимо насъ съ большою скоростью проносится блестящій предметъ — мы видимъ только блестящій слѣдъ и не всегда можемъ даже опредѣлить направленіе движенія (какъ, напр., въ электрической искрѣ).

Выходитъ, что, съ увеличеніемъ скорости, мы до-

стигаемъ предѣла, гдѣ впечатлѣніе, производимое движеніемъ, не только не усиливается, но, наоборотъ, стушовывается и совершенно исчезаетъ. Ничего подобнаго не могло бы быть, если бы самое движеніе могло непосредственно ощущаться нами.

Но дѣло въ томъ, что движеніе существуетъ только для понятія, а не для ощущенія; это перемѣна мѣста въ пространствѣ, и потому необходимо, чтобы впечатлѣніе тѣла было воспринято сначала въ одномъ, а затѣмъ въ другомъ мѣстѣ; когда же скорость движенія не даетъ возможности ясно видѣть самое тѣло и связывать представленіе о немъ съ опредѣленнымъ мѣстомъ въ пространствѣ, тогда естественно исчезаетъ и всякая возможность судить о движеніи; послѣдовательность ощущеній исчезаетъ, они суммируются въ одно и вмѣстѣ съ тѣмъ исчезаетъ и возможность судить о томъ, что ихъ вызвало.

Не стану возвращаться къ вопросу объ относительности всякаго движенія, о которой было говорено въ 3-й главѣ I отдѣла, и замѣчу только, что для насъ движущимся кажется то тѣло, пространственныя *отношенія* котораго къ нашимъ зрительнымъ или осязательнымъ ощущеніямъ измѣняются.

Но такъ какъ мы можемъ видѣть отчетливо только то, что имѣетъ нѣкоторое постоянное отношеніе къ намъ, то отсюда слѣдуетъ, что мы не можемъ отчетливо видѣть тѣхъ тѣлъ, которыя кажутся намъ въ движеніи, при чемъ совершенно безразлично, есть-ли

это движеніе дѣйствительное или только кажущееся.

Если мы станемъ смотрѣть въ темнотѣ на блестящую точку, на уголь напр., мы будемъ видѣть его отчетливо, пока взоръ нашъ останется неподвижнымъ; но какъ только мы станемъ двигать глазами, отчетливость зрѣнія исчезнетъ, а при быстромъ движеніи вмѣсто точки появится свѣтящаяся линія. Совершенно то же повторится и въ томъ случаѣ, когда мы, оставляя взоръ нашъ неподвижнымъ, станемъ передвигать свѣтящуюся точку.

Итакъ, для того, чтобы мы могли отчетливо видѣть какой-нибудь предметъ, онъ долженъ казаться намъ неподвижнымъ.

Движеніе есть перемѣна мѣста въ пространствѣ; поэтому для того, чтобы оно могло быть воспринято, необходимо, чтобы мы могли отличать то мѣсто, которое оно занимало въ предшествующій моментъ, отъ того, которое оно занимаетъ въ слѣдующій. (Будутъ ли эти мѣста дѣйствительно неподвижны или мы только предположимъ ихъ таковыми—это зависитъ отъ того, какъ мы смотримъ на пространство: какъ на абсолютное или какъ на относительное—въ настоящемъ случаѣ это почти безразлично). Отсюда слѣдуетъ, что для воспринятія движенія необходимы по крайней мѣрѣ два предмета, и что оно такимъ образомъ предполагаетъ множественность.

Если разстояніе между тѣлами мѣняется, то я

долженъ допустить, что это измѣненіе есть результатъ движенія одного изъ нихъ или обоихъ вмѣстѣ. Но если я стану смотрѣть на одно изъ нихъ, то другое будетъ мнѣ казаться въ движеніи и я не могу видѣть его отчетливо, согласно съ тѣмъ, что было сказано выше. Сколько бы затѣмъ тѣлъ я ни предполагалъ движущихся относительно другъ друга, только *одно* изъ нихъ можетъ казаться мнѣ неподвижнымъ и только его я могу видѣть отчетливо.

Движеніе предполагаетъ множественность; но, съ другой стороны, наше понятіе о единствѣ и множественности матеріальныхъ предметовъ почти исключительно имъ обусловливается. Пространство само по себѣ едино и все, что является въ немъ, является одно возлѣ другаго; если бы не было движенія, намъ едва-ли пришло бы въ голову приписывать еще особое единство отдѣльнымъ его частямъ, хотя бы онѣ и различались между собою формами и красками. Листъ бумаги, напримѣръ, мы считаемъ однимъ листомъ, хотя бы онъ былъ освѣщенъ или раскрашенъ весьма разнообразно, а когда мы разорвемъ его, двѣ половины его, положенныя рядомъ, какъ бы онѣ ни были похожи другъ на дружку—будутъ для насъ двумя отдѣльными кусками бумаги, потому что мы можемъ двигать одинъ изъ нихъ, не передвигая другаго.

Когда мы видимъ въ пространствѣ предметъ, части котораго не только соприкасаются между собою

въ данный моментъ, но и вообще имѣютъ нѣкоторую связь, такъ что въ случаѣ движенія одной должны будутъ двигаться и остальныя,—мы обыкновенно считаемъ этотъ предметъ однимъ.

Понятно, что единство здѣсь чисто внѣшнее и существуетъ только для насъ, и едва-ли есть основаніе искать его въ единствѣ силы, связующей между собою отдѣльныя части, такъ какъ даже тамъ, гдѣ не можетъ быть рѣчи о такой силѣ, мы все-таки предполагаемъ нѣкоторое единство, какъ, напримѣръ, въ кучѣ песка, гдѣ каждая песчинка имѣетъ совершенно независимое отъ другихъ бытіе.

Ни чувства, ни разумъ не даютъ намъ познанія обо всѣхъ отдѣльныхъ песчинкахъ, такъ что въ нашемъ сознаніи возникаетъ представленіе или понятіе объ *одной* кучѣ, и она получаетъ нѣкоторое единство.

Мы не можемъ познавать ничего совершенно разрозненнаго, такъ какъ если бы явленія A и B не имѣли ничего общаго, то не было бы никакого основанія, почему мы перешли бы отъ A именно къ B, а не ко всякому другому; тамъ, гдѣ между предметами или событіями мы не въ состояніи найти никакой другой связи, мы всегда можемъ указать по крайней мѣрѣ на хронологическую и геометрическую, на ихъ отношеніе во времени и пространствѣ.

Такимъ образомъ, пространство и время, съ одной стороны дѣлая возможною множественность предметовъ и явленій, съ другой—даютъ намъ возможность

находить между ними связь и придаютъ имъ нѣкоторое внѣшнее единство.

Самые разнородные предметы нерѣдко неразрывно связаны въ нашемъ сознаніи потому, что въ первый разъ мы увидѣли ихъ вмѣстѣ.

Всякій предметъ нашего представленія или мышленія необходимо является намъ единымъ, все равно, будетъ ли онъ такимъ или нѣтъ. Только это единое имѣетъ *для насъ* конкретное бытіе, остальное же, т. е. его части,—лишь абстрактное; если же, наоборотъ, эти части станутъ предметомъ нашего видѣнія или мышленія, тогда то, что мы прежде разсматривали какъ конкретный предметъ, окажется только абстракціей, только суммою видимыхъ нами частей.

Но если единство есть такимъ образомъ необходимая форма всякаго познанія, то возникаетъ вопросъ: откуда же берется понятіе множественности?

На это можно было бы отвѣтить, правда, что единство предполагаетъ множественность, также какъ множественность—единство, и что понятія эти соотносительныя; но это было бы только игрою словъ, только этимологическимъ, а не логическимъ объясненіемъ.

Если понятіе единства имѣетъ источникъ въ насъ самихъ, въ нашемъ разумѣ, то понятіе множественности не можетъ быть выведено оттуда, потому что это значило бы предполагать въ самомъ разумѣ антиномію или противорѣчіе.

Поэтому понятіе множественности, не находящее

достаточнаго основанія въ субъектѣ, должно быть заимствовано извнѣ.

Это не есть объясненіе, а только констатированіе факта. Если фактъ этотъ и будетъ признанъ совершенно необъяснимымъ, это все-таки лучше, чѣмъ пытаться совмѣстить въ интеллектѣ два несовмѣстимыя понятія.

Легче допустить, что между познающимъ и познаваемымъ есть нѣкоторое *различіе*, которое никогда не можетъ быть вполнѣ исчерпано, нежели то, что въ самомъ познающемъ есть такія представленія и мысли, которыя другъ друга исключаютъ.

Признавая возможность различія между сферами бытія и познанія, мы не должны забывать однако, что противорѣчія между ними быть не можетъ, потому что познаніе тоже *существуетъ*, по крайней мѣрѣ, какъ таковое, а допущеніе противорѣчія между этими сферами дѣлаетъ его невозможнымъ.

Быть можетъ, есть цѣлыя сферы для насъ не доступныя или даже безусловно не познаваемыя, но во всякомъ случаѣ то, что существуетъ *для насъ*— существуетъ дѣйствительно, хотя бы и не такъ, какъ мы его представляемъ.

ГЛАВА III.

Вещь о себѣ и явленіе Отношеніе воли къ сознанію и къ внѣшнему міру

Въ практической жизни значеніе окружающихъ насъ предметовъ прямо зависитъ отъ того, какъ они являются намъ, т. е. отъ ихъ отношенія къ нашему сознанію и волѣ; это отношеніе опредѣляетъ тѣ представленія и понятія, которыя мы имѣемъ о нихъ.

Мы называемъ тѣла твердыми, горячими, свѣтящимися, потому что они вызываютъ въ насъ ощущенія твердости, тепла и свѣта; громадное большинство людей совсѣмъ не интересуется тѣмъ, что они могутъ быть независимо отъ этихъ ощущеній, и вопросъ объ отношеніи вещи о себѣ къ явленію представляетъ серьезный интересъ лишь для весьма немногихъ.

Если бы мы могли познавать законы явленій не выходя изъ сферы ощущеній и опыта, научное из-

слѣдованіе могло бы тоже ограничиться познаніемъ внѣшняго міра, какъ онъ намъ является, не доискиваясь его сущности и не касаясь даже вопроса о реальности.

Но сколько нибудь внимательное изслѣдованіе природы уже приводитъ насъ къ убѣжденію въ невозможности объяснить ея разрозненныя явленія или найти ихъ законы, не предполагая чего нибудь постояннаго и неизмѣннаго, составляющаго субстратъ этихъ явленій.

Ни въ одномъ изъ чувственныхъ свойствъ матеріальныхъ предметовъ мы не находимъ, его; всѣ они зависятъ не только отъ самаго предмета, но и отъ познающаго субъекта и отъ тѣхъ условій, при которыхъ они познаются; то же самое тѣло, смотря по температурѣ, является твердымъ, жидкимъ или газообразнымъ, и, освѣщенное разными лучами, принимаетъ самыя различныя окраски.

Только одно свойство составляетъ, повидимому, неотъемлемую принадлежность всякаго тѣла—протяженность: какую бы оно ни имѣло форму, цвѣтъ или плотность, оно непремѣнно должно находиться гдѣ-нибудь и занимать нѣкоторое пространство.

Непроницаемость не есть эмпирически познанное свойство матеріи, это прямое слѣдствіе ея протяженности: два тѣла не могутъ одновременно занимать одно и то же пространство, потому что тогда они не были бы двумя, а только однимъ.

Понятіе тѣла оказывается такимъ образомъ нераз-

рывно связаннымъ съ идеей пространства, а пространство, какъ мы видѣли, дѣлимо до безконечности; естественно возникаетъ вопросъ о такой же дѣлимости находящихся въ немъ тѣлъ.

Опытъ не даетъ намъ отвѣта на этотъ вопросъ, такъ какъ, хотя онъ совсѣмъ не указываетъ на предѣлъ возможнаго дѣленія, это не значитъ однако, чтобы такого предѣла не было, такъ какъ, для того, чтобы убѣдиться опытомъ въ безконечной дѣлимости тѣлъ, надо было бы продолжать дѣленіе до безконечности, потому что, въ противномъ случаѣ, всегда остается возможность предположить, что недѣлимыя части находятся еще дальше, какъ бы далеко оно ни было продолжено.

Но эмпирическаго дѣленія уже вполнѣ достаточно для того, чтобы наше понятіе о тѣлѣ разложилось и перешло въ понятіе матеріи, и оно совершенно ясно показываетъ намъ, что единство тѣлъ не есть дѣйствительное, а только кажущееся.

Какъ бы далеко мы ни продолжали механическое дѣленіе, каждая изъ частей дѣлимаго тѣла становится, въ свою очередь, такимъ же самостоятельнымъ и единымъ тѣломъ, какъ и цѣлое, потому что единство зависитъ здѣсь не отъ познаваемаго, а отъ познающаго.

Но, хотя свойство единства и протяженности остается за каждою изъ частицъ тѣла, какъ бы мала она ни была, ихъ осязаемость и видимость имѣетъ предѣлъ,

который можетъ быть отдаленъ посредствомъ разныхъ искусственныхъ приспособленій, но во всякомъ случаѣ существуетъ, а за нимъ исчезаютъ всѣ тѣ свойства, которыя мы привыкли приписывать тѣламъ, и остается только голая матерія протяженная и непроницаемая, быть можетъ—вѣсомая, но уже ни твердая, ни мягкая, ни блестящая, ни теплая, ни холодная.

Эта матерія лежитъ, однако, въ основаніи всѣхъ тѣлъ и, слѣдовательно, всего внѣшняго міра, а по мнѣнію матеріалистовъ — и самого познающаго субъекта.

Какимъ образомъ изъ массы невидимыхъ протяженныхъ частицъ, съ ихъ безчисленными движеніями, можетъ возникнуть единое цѣльное представленіе, матеріализмъ не объясняетъ и довольствуется утвержденіемъ, что для этого достаточно извѣстнаго или, точнѣе, неизвѣстнаго отношенія матеріальныхъ частицъ, сущность которыхъ составляетъ для насъ загадку, такъ что мы не знаемъ—должны ли мы разсматривать ихъ какъ единицы силы, движенія или какъ нибудь иначе?

То, что лежитъ въ основѣ всѣхъ явленій, вещь о себѣ, есть матерія, но какая матерія? Та, которая намъ является, не есть уже матерія, а тѣло, то есть, извѣстный агрегатъ матеріи; каждое тѣло не есть вещь о себѣ, а лишь ихъ сумма или продуктъ. Вещами о себѣ могутъ быть лишь матеріальныя частицы, изъ которыхъ состоитъ міръ, а не тѣла и не

матерія вообще, потому что это только абстракція или собирательное имя для всѣхъ матеріальныхъ частицъ, взятыхъ вмѣстѣ.

Матеріализмъ долженъ, такимъ образомъ, предположить первыя недѣлимыя части матеріи, единицы, изъ которыхъ формируется затѣмъ весь остальной міръ.

Если мы признаемъ ихъ, исключительно, единицами протяженія, такое предположеніе неизбѣжно приведетъ насъ къ противорѣчіямъ, такъ какъ пространство дѣлимо до безконечности и, слѣдовательно, нѣтъ никакого основанія признать единицею ту, а не другую часть его.

Почти также невозможно считать *силу* основаніемъ недѣлимости атомовъ, потому что и понятіе силы заключаетъ въ себѣ безконечную дѣлимость, также какъ пространство, время и движеніе.

Отсюда слѣдуетъ, что если существуютъ недѣлимыя части матеріи, то ихъ недѣлимость зависитъ не отъ того, что онѣ имѣютъ то или другое протяженіе и что съ ними связана нѣкоторая сила, а, наоборотъ, отъ того, что въ нихъ есть *нѣчто* предполагающее это протяженіе и эту силу.

Что такое это нѣчто, эта вещь о себѣ каждаго атома—другой вопросъ.

Мы видѣли уже, что то, что *для насъ* придаетъ нѣкоторое единство всему внѣшнему міру, это разумъ и сознаніе; поэтому, если и внѣ насъ существуютъ единицы, недѣлимость и единство которыхъ

имѣютъ положительное значеніе, то естественнѣе всего, казалось бы, искать основаніе такого единства тоже въ сознаніи и разумѣ; а такъ какъ это сознаніе и разумъ не должны зависѣть отъ познанія ихъ другими разумными существами, то они должны существовать для себя; таково предположеніе идеализма и монадологизма и нельзя отрицать его возможности, хотя основанія ихъ слишкомъ проблематичны, чтобы они могли быть признаны за философскую истину.

Предполагать нѣкоторую долю сознанія и чувствительности въ каждой частицѣ матеріи, на томъ основаніи, что должны быть недѣлимыя частицы и что мы *не видимъ* другаго основанія ихъ недѣлимости, было бы слишкомъ поспѣшно.

Разумъ говоритъ намъ, правда, что атомы, какъ составныя части тѣлъ, должны существовать и потому дѣйствительно существуютъ, такъ какъ, въ противномъ случаѣ, не могло бы быть и тѣлъ; онъ говоритъ намъ также, что основаніемъ ихъ недѣлимости не можетъ быть ни ихъ протяженность, ни ихъ плотность или упругость и, кромѣ того, что основаніемъ такой недѣлимости *могла* бы быть нѣкоторая чувствительность; но отсюда не слѣдуетъ, чтобы она *должна* была быть имъ, такъ какъ возможно безчисленно многое, а необходимо и дѣйствительно только одно.

То обстоятельство, что мы видимъ только *одну*

возможность, само по себѣ, не превращаетъ еще возможность въ необходимость; она стала бы *необходимостью* только въ томъ случаѣ, еслибы мы вполнѣ ясно сознавали невозможность *другаго*; а въ настоящемъ случаѣ другое является намъ не *невозможнымъ*, а *неизвѣстнымъ*.

Если мы хотимъ остаться на почвѣ логическаго и научнаго знанія, мы можемъ утверждать, что должны существовать атомы, т. е. единицы протяженія и силы; но относительно того, въ чемъ состоитъ основаніе ихъ единства и недѣлимости, мы можемъ строить только догадки.

Предположеніе, что атомы *только* центры или единицы силы, кажется мнѣ совершенно безплодною гипотезой, такъ какъ ею ровно ничего не объясняется.

Сила есть то, что дѣйствуетъ, и потому необходимо предполагаетъ то, на что она дѣйствуетъ; она можетъ быть причиною движенія, но не основаніемъ того, что движется.

Могутъ сказать, что то, на что дѣйствуетъ сила, есть другая сила, что сущность двигателя и движимаго одна и та же, но трудность не устраняется и этимъ.

Положимъ, существуютъ два атома A и B или, по нашему предположенію, двѣ силы: A должно вліять (или, что то же—двигать) на B и воспринимать его вліяніе, каково же должно быть движеніе, которое сообщатъ другъ другу эти атомы? Предположимъ, сначала,

что атомъ B будетъ совершенно пассивно воспринимать дѣйствіе атома A. B начнетъ двигаться, но какъ и куда? Скорость его будетъ зависѣть отъ величины силы A, но всякое движеніе, кромѣ скорости, должно имѣть направленіе, а отчего будетъ зависѣть это направленіе? Если мы предположимъ, что всякая сила дѣйствуетъ по прямой или по радіусамъ, центръ которыхъ она составляетъ, этого будетъ еще недостаточно, такъ какъ по той же прямой можно двигаться впередъ и назадъ, т. е. мы должны будемъ предположить, что A стремится или приблизить къ себѣ B или удалить его отъ себя, т. е., что оно обладаетъ или притягательною или отталкивательною силой.

Допустимъ первое, тогда B станетъ приближаться къ A; но такъ какъ оба они только *центры* силъ и, слѣдовательно, математическія точки, то B должно будетъ наконецъ совпасть съ A, т. е. A и B должны будутъ образовать одинъ атомъ.

Если-же мы предположимъ въ A силу репульзивную, тогда B станетъ удаляться отъ A и должно удаляться до безконечности, пока не встрѣтитъ внѣшнихъ препятствій.

Предположеніе (которое и дѣлается, динамизмомъ), что B тоже обладаетъ нѣкоторою силою, нисколько не измѣняетъ дѣла, такъ какъ если сила эта однородна съ силою A, то онѣ суммируются и только производятъ ускореніе движенія по

тому или другому направленію; если же онѣ разнородны, то онѣ или совершенно нейтрализуются (въ случаѣ равенства) или слабѣйшая только уменьшаетъ дѣйствіе сильнѣйшей, т. е. замедляетъ зависящее отъ послѣдней движеніе.

Можно предположить еще, что каждый атомъ составляетъ центръ не однихъ атрактивныхъ или репульзивныхъ силъ, но и тѣхъ и другихъ вмѣстѣ; однако, и это предположеніе ни къ чему не приводитъ, такъ какъ силы эти должны быть или равны или неравны; въ случаѣ равенства онѣ взаимно уничтожаются, а въ случаѣ неравенства остается только дѣйствіе сильнѣйшей и гипотеза сводится къ предположенію одной силы равной ихъ разности.

Такимъ образомъ, чтобы мы ни дѣлали, мы должны будемъ придти къ заключенію, что при допущеніяхъ динамизма всѣ атомы должны сосредоточиться въ одномъ или, наоборотъ, постоянно удаляться другъ отъ друга въ безконечное пространство.

Динамизмъ самъ по себѣ не только не въ состояніи дать объясненіе видимаго міра, но даже его чисто-механическаго строенія.

Предполагая въ атомахъ не только нѣкоторую протяженность и силу, но и нѣкоторую сознательность, мы не избѣгнемъ трудности объяснить отношеніе тѣлесной къ психической сторонѣ атома или монады.

Граница между органическимъ и неорганическимъ

міромъ можетъ совершенно исчезнуть, но это нисколько не измѣнитъ отношенія субъективнаго и объективнаго элементовъ.

Изъ чего бы ни состояло мое тѣло, изъ чисто матеріальныхъ частицъ или изъ психическихъ единицъ, это для меня почти безразлично; для меня оно *только* орудіе моей воли и посредникъ между мною и внѣшнимъ міромъ.

Какая связь между моимъ тѣломъ и волею? вотъ въ чемъ состоитъ вопросъ, а не въ томъ—есть ли это тѣло агрегатъ другихъ организмовъ, монадъ или атомовъ. Какъ бы далеко мы ни шли, противоположность между психическомъ началомъ и его проявленіями во внѣшнемъ мірѣ остается неприкосновенною.

Допущеніе Шопенгауэра, что каждый организмъ есть *только* видимость воли, вопервыхъ, совершенно произвольно; а вовторыхъ, ничего не объясняетъ, такъ какъ изъ того, что извѣстное хотѣнье существуетъ, не слѣдуетъ еще, чтобы оно должно было проявляться, а тѣмъ менѣе—въ той или другой опредѣленной формѣ.

Вопросъ о взаимодѣйствіи матеріи и духа настолько сложенъ, что большинство философовъ новаго времени не видитъ исхода кромѣ отрицанія того или другаго.

Но насколько матеріализмъ безсиленъ въ объясненіи субъективной стороны человѣка, самыхъ несомнѣнныхъ фактовъ внутренняго сознанія, настолько

же слабымъ оказывается идеализмъ въ толкованіи внѣшней дѣйствительности.

Если мы не хотимъ отказаться отъ той или другой половины возможнаго знанія ради метафизическихъ, далеко не доказанныхъ спекуляцій, мы вынуждены будемъ вернуться къ картезіанской точкѣ зрѣнія и разсматривать субстанцію протяженную и субстанцію мыслящую, какъ совершенно различныя, по крайней мѣрѣ для насъ. Мы этимъ не предрѣшаемъ вопроса (вѣроятно, на вѣки неразрѣшимаго) о томъ, что такое матерія независимо отъ ея отношенія къ нашему сознанію.

Еслибы сущность матеріи исчерпывалась протяженностью, естественныя науки были бы совершенно излишни и достаточно было бы геометріи; если-бы къ протяженности стоило только прибавить инерцію и способность движенія, нужна была бы одна механика; но до сихъ поръ мы весьма далеки отъ такого познанія явленій, которое позволяло бы намъ разсматривать ихъ исключительно съ этой точки зрѣнія. Не имѣя раціональнаго познанія природы, мы поневолѣ должны довольствоваться эмпирическимъ.

Въ каждомъ нашемъ движеніи, въ каждомъ ощущеніи нашемъ, опытъ явнымъ образомъ указываетъ намъ на взаимодѣйствіе матеріи и духа. Но, возражаютъ на это, разумъ отказывается допустить такое непосредственное взаимодѣйствіе между вполнѣ разнородными субстанціями и необходимо объяснить его

хотя бы съ помощью самыхъ сложныхъ гипотезъ.

Большинство философовъ послѣ Декарта довольствовалось тѣмъ, что переносило это взаимодѣйствіе съ индивидуальныхъ существъ на Божество, гдѣ удобнѣе было противорѣчіе покрыть всемогуществомъ.

Не разсматривая такихъ попытокъ въ отдѣльности, замѣчу только, что всѣ онѣ логически должны перейти въ идеализмъ, такъ какъ, если причина всѣхъ нашихъ воспріятій заключается въ Богѣ, а не въ матеріальномъ мірѣ, то вмѣстѣ съ тѣмъ исчезаетъ всякое разумное основаніе для признанія бытія этого послѣдняго.

Influxus physicus составляетъ необходимое предположеніе реализма, а если справедливо, что это единственная возможная точка зрѣнія, то вмѣстѣ съ тѣмъ мы должны признать и influxus physicus. Для философіи не довольно, однако, признать его, какъ фактъ; ей нужно опредѣлить, если не внутреннюю связь матеріи и духа, то, по крайней мѣрѣ, условія ихъ взаимодѣйствія.

Матерія или, вѣрнѣе, ея различныя состоянія составляютъ причину нашихъ ощущеній, а воля наша оказывается причиною движеній нашего тѣла, по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ.

Матерія сама по себѣ для насъ не существуетъ и только ея движеніе можетъ такъ или иначе вліять на наши чувства.

Связующимъ звеномъ между сознаніемъ и матеріей оказывается движеніе. Единственное вліяніе, которое воля можетъ имѣть на матерію, есть тоже движеніе.

Но причину движенія мы называемъ силою, слѣдовательно, и волю мы должны признать силою.

Дѣйствіе каждой физической силы можетъ состоять или въ томъ, что она сообщаетъ тѣлу нѣкоторое движеніе, или въ томъ, что она уничтожаетъ дѣйствіе другихъ силъ и такимъ образомъ удерживаетъ его въ равновѣсіи. Безсознательную волю можно сравнить съ такою силою, удерживающею тѣло въ равновѣсіи такъ, что дѣйствія ея не проявляются.

Теперь попробуемъ дать себѣ нѣкоторый отчетъ въ процессѣ возникновенія нашихъ ощущеній. Это, конечно, только гипотеза; но и гипотеза не лишена интереса при отсутствіи болѣе твердыхъ данныхъ.

Допустимъ сначала вмѣстѣ съ Шопенгауэромъ, что воля (или душа) избираетъ себѣ тотъ или другой организмъ. Намъ нѣтъ необходимости предполагать, что она создаетъ его ex nihilo: мы знаемъ, что она, какъ сила, обладаетъ способностью двигать матерію; а этого вполнѣ достаточно, чтобы опредѣлить пространственныя отношенія частей матеріи, иными словами—чтобы составить тѣло.

Подробное изслѣдованіе того, какъ совершается этотъ процессъ—дѣло физіологіи, а ей не удалось до сихъ поръ и, вѣроятно, никогда не удастся свести органи-

ческую жизнь къ механическому отношенію составныхъ частей тѣла; нуженъ еще какой-то принципъ, чтобы сообщить ему единство и жизнь, и мнѣ кажется, принципъ этотъ довольно естественно искать въ безсознательной волѣ.

Слово безсознательной я понимаю въ смыслѣ Лейбница, а не въ смыслѣ Шопенгауэра и Гартмана; разница между безсознательнымъ и сознательнымъ только количественная.

Тѣ смутныя ощущенія желанья и мысли, которыя проходятъ нами незамѣченныя вслѣдствіе недостаточной силы, доходятъ до нашего сознанія, какъ только напряженіе ихъ достигаетъ извѣстнаго предѣла.

Воля, которая могла быть болѣе или менѣе сознательна во время формированія организма, можетъ сдѣлаться безсознательною, когда онъ уже сформированъ.

Начало всякаго дѣйствія должно быть сознательно, но продолженіе его можетъ быть чисто машинальное, какъ, напримѣръ, когда я встаю, съ цѣлью идти куда либо, я дѣлаю это сознательно; но затѣмъ во время ходьбы могу думать о другомъ,и даже, забывши свою цѣль, въ разсѣянности пройти мимо нея. Но какъ только встрѣчается препятствіе къ механическому исполненію дѣйствія, наше вниманіе направляется на это препятствіе и дѣйствіе снова становится сознательнымъ. Попробуемъ теперь перенести это ежедневное

наблюденіе надъ нашими сознательными воспріятіями и дѣйствіями на самую формацію ощущеній.

Если мы признаемъ существованіе самостоятельнаго психическаго начала, нетрудно будетъ допустить, что первымъ его дѣйствіемъ было образованіе того организма, который долженъ служить его проявленію во внѣшнемъ мірѣ. То обстоятельство, что мы не сохраняемъ никакого воспоминанія объ этомъ образованіи и что жизнь нашего организма въ настоящее время происходитъ помимо вмѣшательства сознательной воли, не есть еще возраженіе: нашего сознанія, какъ сказано, достигаютъ только тѣ ощущенія и желанія, которыя находятся выше извѣстнаго предѣла, а привычка значительно притупляетъ ихъ силу. Для того, чтобы дѣйствія воли, формирующей и поддерживающей организмъ, достигали сознанія, необходимо было бы, чтобы вызывающія эти дѣйствія ощущенія и желанія достигали помянутаго предѣла. И дѣйствительно, какъ только нормальныя отправленія организма нарушены и требуется усиленное вліяніе созидающаго начала, чтобы поддержать и возстановить ихъ—это нарушеніе вызываетъ страданіе, доходящее до нашего сознанія и вызывающее вмѣшательство сознательной воли.

Такъ, напримѣръ, мы дышемъ сами того не замѣчая, пока дыханіе совершается правильно; но стоитъ ему затрудниться вслѣдствіе какихъ бы то

ни было причинъ и мы тотчасъ сознаемъ это и дѣлаемъ усилія, чтобы устранить эти причины.

Правда, что связь другихъ функцій органической жизни съ сознательною волей не такъ тѣсна; но стоитъ вспомнить вліяніе на нихъ сильныхъ психическихъ аффектовъ, чтобы убѣдиться, что и здѣсь невозможно провести рѣзкой границы между жизненною силой, безсознательною и сознательною волей.

Въ виду всего этого мы въ правѣ признать, въ нѣкоторой мѣрѣ—правильность теоріи Шопенгауэра и Гартмана, по которой воля животнаго сама образуетъ свой организмъ.

Способность воли двигать части матеріи есть основной, хотя и необъяснимый фактъ. Весь аппаратъ двигательныхъ нервовъ и мускуловъ есть только машина, усиливающая первоначальное дѣйствіе воли; если бы воля не могла вліять *непосредственно* хоть на мельчайшую часть матеріи, весь этотъ аппаратъ былъ бы совершенно безполезенъ, такъ какъ тогда между нимъ и нами не было бы *ничего* общаго и движенія тѣла происходили бы совершенно помимо нашего желанія.

Если, наоборотъ, тѣло наше есть продуктъ воли, то нѣтъ ничего удивительнаго и въ томъ, что мы воспринимаемъ измѣненія, которыя происходятъ въ нашемъ организмѣ вслѣдствіе дѣйствія внѣшнихъ причинъ.

Всякая физическая сила, дѣйствующая на мате-

ріальную частицу, входящую въ составъ этого организма, и, слѣдовательно, стремящаяся двигать и измѣнять ея пространственныя отношенія къ другимъ, должна будетъ встрѣтить сопротивленіе со стороны образовавшей его воли, то есть вызвать болѣе напряженную дѣятельность, которая, дойдя до нѣкотораго предѣла, станетъ уже сознательною.

Это, мнѣ кажется, объясняетъ отчасти переходъ механическихъ явленій внѣшняго міра въ наше сознаніе, хотя не даетъ еще возможности сказать, почему та или другая форма движенія вызываетъ то или другое ощущеніе; чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно было бы знать всѣ хотѣнья, обусловившія настоящее положеніе каждой матеріальной частицы нашего организма.

Если бы тѣло было адекватною объективаціей нашей воли, всякое ощущеніе должно было бы сопровождаться страданьемъ и болью, такъ какъ тогда оно зависѣло бы отъ измѣненія того, чего мы хотѣли; но въ дѣйствительности сила, создавшая организмъ, постоянно борется противъ другихъ элементарныхъ, которыя стремятся его разрушить, она никогда не достигаетъ вполнѣ своей цѣли и внѣшнія вліянія могутъ то содѣйствовать, то противорѣчить ей и являться то въ видѣ наслажденія, то въ видѣ страданія.

Чувство само по себѣ не зависитъ отъ воли, но

оно неразрывно связано съ нею; если бы мы могли чувствовать безусловно все то, чего хотимъ, мы никогда ничего не чувствовали бы кромѣ наслажденія; но воля наша ограничена и, стремясь къ извѣстной цѣли, она постоянно встрѣчаетъ препятствія, которыя оказываются для нея источниками страданія.

Если бы чувства, получаемыя въ результатѣ взаимодѣйствія познающаго субъекта и познаваемаго міра, опредѣлялись абсолютною величиною и силою его двухъ факторовъ положеніе субъекта было бы крайне печально.

Но въ большинствѣ случаевъ онъ *воспринимаетъ только то, чего хочетъ*, даже не измѣняя своего мѣста въ пространствѣ. Мы большею частью видимъ и слышимъ лишь то, на что *обращаемъ вниманіе;* въ противномъ случаѣ, нужна довольно значительная сила возбужденія, чтобы оно достигло нашего сознанія.

Изъ всѣхъ безчисленныхъ звуковъ и красокъ, которыя постоянно окружаютъ насъ, мы почти безсознательно выбираемъ лишь весьма немногія. Когда въ многолюдномъ собраніи ведется множество разговоровъ, мы, не мѣняя мѣста, можемъ слушать то того, то другаго, такъ что при этомъ рѣчь остальныхъ *для насъ* совершенно исчезаетъ и остается одинъ нестройный гулъ.

Чѣмъ сильнѣе въ насъ способность сосредоточивать вниманіе гдѣ хотимъ, тѣмъ слабѣе надъ нами непроизвольное вліяніе внѣшняго міра; если бы спо-

собность эта была безграничная, мы могли бы достигнуть полной обособленности; никакая боль, никакія страданія не могли бы оторвать насъ отъ предмета нашего размышленія, потому что они даже не воспринимались бы нами.

Такимъ образомъ, наше *я*, психическое начало человѣка—*душа* можетъ въ нѣкоторой мѣрѣ прямо выбирать между ощущеніями, которыя вызываетъ въ ней внѣшній міръ, и кромѣ того, съ помощью тѣла воздѣйствовать на этотъ міръ, такъ что измѣняются вывываемыя имъ ощущенія.

Что такое внутренняя сущность познающаго, мыслящаго, хотящаго субъекта, независимо отъ нашего познанія, этого мы сказать не можемъ, также какъ не можемъ сказать, что̀ такое, независимо отъ нашего познанія, сущность познаваемаго матеріальнаго міра. Разбирая эти вопросы, мы увидимъ только, что они сами по себѣ несообразны, такъ какъ они сводятся къ вопросу, что̀ такое непознаваемое; но если бы мы могли отвѣтить на это, оно уже не было бы непознаваемымъ.

Все, что мы можемъ сказать о непознаваемомъ, это то, что оно, *можетъ быть*, существуетъ и то потому, что понятіе возможнаго заключаетъ въ себѣ идею познанія того, что *должно* быть и, слѣдовательно того, что *есть*.

Крайніе поклонники метафизики скажутъ на это, что мы, такимъ образомъ, отказываемся отъ рѣшенія

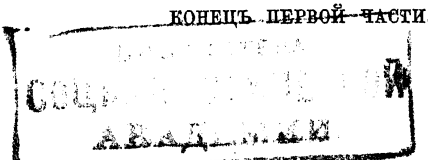
ея послѣднихъ и главныхъ задачъ и примыкаемъ къ позитивизму. Такое заключеніе было бы совершенно ошибочно: послѣдними задачами слѣдуетъ считать послѣднія изъ тѣхъ, которыя могутъ быть разрѣшены, а не тѣ, которыя, заключая внутреннее противорѣчіе, носятъ всѣ признаки неразрѣшимости.

Односторонность позитивизма состоитъ не въ томъ что онъ не берется за рѣшеніе нѣкоторыхъ вопросовъ, а въ томъ, что онъ признаетъ ихъ неразрѣшимыми, не доказывая этого и догматически утверждая, что рѣшеніе невозможно потому, что оно не найдено.

Стремленіе выйдти изъ узкой рамки окружающей насъ дѣйствительности, и проникнуть отъ минутнаго, безпрерывно мѣняющагося явленія къ неизмѣнному и вѣчному—постоянно проявляется въ человѣчествѣ и выраженіемъ его служатъ: религія, философія, поэзія.

Тамъ, гдѣ не можетъ быть точнаго знанія, начинаются гипотезы и догадки; тамъ, гдѣ нѣтъ основанія и для такихъ догадокъ, остается только вѣра; но отказаться отъ рѣшенія метафизическихъ и религіозныхъ вопросовъ, какъ ни темны и ни сухи они бываютъ порою, человѣчество не можетъ, потому что они касаются высшихъ его стремленій и на нихъ основаны его понятія о нравственности и о задачахъ бытія.

КОНЕЦЪ ПЕРВОЙ ЧАСТИ.



ОПЕЧАТКИ.

Стр.	*Строка.*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ:*
21	3—4 сн.	Не можетъ быть намъ дано	Не могутъ быть намъ даны
47	13 св.	интуицію постран-ство;	интуицію простран-ства;
61	10 св.	эмерически	эмпирически
71	6 сн.	Гербатъ	Гербартъ
72	11 сн.	эгоимъ	эгоизмъ
83	12 св.	миръ	міръ
85	6 св.	индивидудмы	индивидуумы
86	11 сн.	миръ	міръ
91	11 св.	оно (*лишнее слово*)	
107	14 св.	мирозданіи	мірозданіи
109	14 св.	мироваго	міроваго
109	2 сн.	Транделенбургъ	Тренделенбургъ
117	6 и 7 св.	теологіи	телеологіи
124	14 св.	ооранические	органическое
125	5 сн.	вѣчто	нѣчто
127	7 сн.	изличить	излѣчить
133	1 св.	отклонитъ	отклонить
146	10 св.	Nauveaux	Nouveaux
147	1 св.	теоріи	теорія
	6 св.	ничемъ	ничѣмъ
178	8 сн.	метафичическія	метафизическія
187	14 св.	когда	когда-то
190	6 сн.	рода	родъ
191	18—19 св.	находящимся	находятся