Василія Ивана Гуляевскаго.

1В
103

ЛЕКЦІИ

ПОИСТОРІИ НОВОЙ

436.

ФИЛОСОФІИ,

ЧИТАННЫЯ ВЪ СПБ. ДУХ. АКАДЕМІИ

ВЪ 188 3/4 Г.

М. Чекарицкимъ

профессоръ Церковной Исторіи



Лит. Куртынина, Васков пер. 2.

1В

Литографировать дозволяется
в количестве 315 экземпляров
Ареній, Синодскій Ландовій
Ректоръ Академіи.

В
803

12 января
1884 года.



Литография В. Куровскаго, Баковая 2. Исторія Философіи. СПБ. Изд. Акад. Проф. Карпинскій.

Введеніе

Наше знаніе пріобрѣтается при помощи двухъ средствъ: съ одной стороны чрезъ непосредственное знакомство чрезъ чувства частію съ явленіями міра внѣшняго нами, частію съ явленіями нашего собственнаго сознанія, съ другой – чрезъ размышленіе человѣка, вызываемое самыми этими воспріятіями внутренними и внѣшними. Однако наука возможна лишь настолько, насколько кромѣ этихъ средствъ познанія родъ человѣческій надѣленъ еще особою духовною способностію передачи однимъ своихъ знаній другимъ. Только эта способность обезпечиваетъ возможность прогресса, возможность постепеннаго движенія впередъ человѣческаго знанія. При непродолжительности жизни каждаго, при необходимости для каждаго начинать свои знанія сызнова всякое движеніе человѣческаго знанія впередъ было бы, очевидно, невозможно. Только передача знаній поколѣній предшествующихъ послѣдующимъ, облегчая для послѣдующихъ усвоеніе первоначальныхъ истинъ, даетъ имъ возможность тратить на пріобрѣтеніе этихъ истинъ менѣе труда и силъ, и слѣдоват. сберегать силы для дальнѣйшаго движенія въ области знанія. Эта способность передачи знаній отъ однихъ къ другимъ, какъ всѣ хорошо знаютъ, не ограничивается только передачею знанія отъ опредѣленныхъ индивидуумовъ опредѣленнымъ индивидуумамъ, какъ напр. это происходитъ при передачѣ наслѣдства и т.д. Она состоитъ въ передачѣ всего богатства

такого капитала бы то ни было ценного поколения, относящегося к одному культурному народу, всем последующим поколениям, так что каждое лицо из последующих поколений свободно сможет пользоваться наследием, завещанным ему поколениями предшествующими. Но не только происходит и возможна эта передача от поколений к поколениям в одном и том же народе, она возможна также и как передача духовного наследия от одних народов к другим. И так как, хотя жизнь каждого народа бесконечно профессиональные жизни каждого частного лица, но история доказывает нам, что с народом дело по-иному обстоит в своей внутренней жизни, делаются умные и умные способными к духовной продукции, — то опять успехи знания, его прогрессивное движение в человечестве обусловлено не одним тем фактом, что каждый народ не сначала начинает путь научного развития, а, получая наследие от своего предшественника по развитию и основываясь на этом базисе, движется вперед по пути научного знания. Так обеспечен прогресс науки не в народе только, но в целом человечестве. Однако эта возможность передачи научного знания от одних людей, поколений, народов к другим людям, поколениям, народам предполагает некоторые условия. Дитя тогда после своего рождения оказывается неспособным не только воспринимать отвлеченные, общие, сложные истины науки, но оказывается неспособным даже воспринимать непосредственно те простейшие истины опыта, какими владеет каждый и которые безусловно необходимы для самого поддержания его жизни. Должно пройти значительное время,

чтобы оно успешно просто ориентировалось в жизни и не терялось, по крайней мере в том, чтобы бодрственно следило за каждым его шагом и каждым движением. Но для усвоения частных знаний, которыми часто, тоже фактических сведений, отвлеченных, общих, недостаточно окажется и этой первой ориентировки, так сказать, человека в мире. Окажется необходимым очень сложным путем развить его психическую жизнь, воспитать его предварительно — при помощи, правда, сведений, выработанных прежде, — воспитать до того момента умственной зрелости, когда ум фактически уже способным к восприятию фактического научного материала приложений, и лишь по восприятии этого материала, лишь после дальнейшей профессиональной работы над собою он сам в состоянии уже сознательно способным самостоятельно работать в интересах расширения знания.—

Что видим в частной личной жизни каждого человека, то самое можно аналогически применить и к народу. Никто не думает, никому не придет на мысль предположить, чтобы народ, находящийся в дикости или полудикости состояния, был способен дать принять и усвоить результаты предшествующего знания. В этом состоянии еще нет даже и потребности к этому усвоению. Но и по прошествии этого фазиса народ, подобно тому, как по прошествии фазиса каждого частного человека, еще народ не становится в такое положение, в котором бы он был уже способен усвоить выработанных другими знаний и явиться фактическим на поприще науки. Как для жизни каждого

частнаго человѣка за періодомъ фантазіи наступаетъ періодъ школы, воспитывающей его умственную зрѣлость, такъ въ жизни народа за его фантазіей должна слѣдовать періодъ школы, періодъ воспитанія, періодъ того постепеннаго созиданія зрѣлости мысли, послѣ котораго или во время котораго съ постепенностію онъ дѣлается способнымъ воспринять, усвоить серіозно и основательно результаты цивилизаціи переживш человѣчества, чтобы явиться и самому въ немъ дѣятелемъ. Этотъ предшествующій путь, подготовительный путь къ усвоенію знанія, обыкновенно не препятствуетъ тому, чтобы само научное изслѣдованіе шло не прерываясь, такъ какъ воспитательной періодъ каждаго поколѣнія совпадаетъ обыкновенно съ періодомъ зрѣлости, съ блестящимъ періодомъ поколѣній зрѣлыхъ, и каждое поколѣніе обыкновенно выступаетъ во всеоружіи своихъ силъ какъ разъ въ то время, когда готово сойти со сцены поколѣніе предшествовавшее. Точно также по большей части бываетъ въ жизни народовъ. Точно также ничто не препятствуетъ тому, чтобы вновь выступающіе на поприще исторіи народы совершали путь своего подготовленія къ будущему своему поприщу какъ разъ въ то время, когда процвѣтаетъ жизнь ихъ предшественниковъ по духу, когда эти предшественники стоятъ на всей высотѣ продуктивной силы. Такъ было напр. въ древнее время, когда эллинствующая Греція должна была усвоять результаты цивилизаціи, добытые востокомъ и явилась во всеоружіи развитія, когда еще государства востока не совсѣмъ сошли со сцены. Такъ Римъ, слѣдуя за Грецією

въ своемъ развитіи, явился въ полномъ развитіи онъ въ то время, когда еще не упала безусловно умудренная жизнь Греціи. Такъ, если угодно, въ самое послѣднее время наше Русское государство, явившееся поздно-пришлымъ членомъ въ семьѣ Европейскихъ народовъ, оказывается теперь болѣе или менѣе на ногахъ въ своемъ умственномъ развитіи, когда еще не изжита духовная мощь Запада. Но ничто не препятствуетъ, чтобы въ исторіи были явленія и другаго рода. Ничто не препятствуетъ, чтобы свою школу, свой періодъ созрѣванія народъ началъ и профинишировалъ въ то время, когда сила продукціи его предшественниковъ уже изжита. Тогда, понятно, мы будемъ имѣть цѣлый огромный періодъ оскудѣнія этого духа продукціи, сопровождаемый перерывомъ въ движеніи знанія, понимаемомъ въ смыслѣ роста, увеличенія самаго знанія. Этотъ именно случай мы имѣемъ при переходѣ древней жизни въ новую. Вы хорошо это знаете по гражданской исторіи и нѣтъ никакой нужды мнѣ подробно разсказывать вамъ, что новая вселенская, общечеловѣческая религія,- христіанство явилась въ мірѣ въ тотъ самый моментъ, когда древній міръ уже перешелъ высшую точку своего развитія. Вы, конечно, знаете также, что новая религія осудила нѣкоторыя изъ началъ, которыя лежали въ основаніи прежняго развитія. Вы, конечно, понимаете, что исправленію трудное, требуется несравненно большая сила, духовной энергіи для того, чтобы реформировать жизнь по новымъ началамъ, чѣмъ профинишировать ее по началамъ, уже заложеннымъ въ нее. Не удивляйтесь, поэтому, если древнему міру, перешедшему уже время своей полной силы, своего разцвѣта оказалась не подъ силу та

полная реформа, которая фомина была необходимо начаться при осуществлении некоторых из начал его жизни новыми мировыми ученьем. Лучшие из представителей этой жизни со всею энергией, совершенно естественно обратились к той стороне жизни, которая теперь фомина была запомнить, так сказать, собою сознание, выступив по преимуществу, на первом плане, – обратились непосредственно к фому религии. Лучших оказалось настолько немного, что для других обыкновенной жизни, фля общей перестройки жизни им не стало и стать не смогло. Так фомина была еще быстрое разлагаться на прежние привилегии, которая не могла своим естественным путем подействовать, но не имела сил и вполне подчиниться, вполне освятиться новым началом. Потому вы знаете, что реформа с этими новыми фикия, варварскія племена, потрясая само по-себе Римскую империю, наконец, овладевают ею, и она слишает и своего политического могущества и вместе с тем в ней еще больше ослабевает ея внутренняя сила. Неудивительно поэтому, что новыя варварскія племена, которыя мысль вступила в пору своего воспитательного процесса, оказались в таких условиях, в которых не оказывались народы ни во время прошедшія, ни во время последующія. Неудивительно, что этот период окажется переломным в развитии знания, как знания, в движении вперед научной мысли. Отсюда фля нас фразы эти понятными тех черт, которыя отличают этот период в их умственном отношении, – сделаются понятными и это тот час слишком резкое осуждение, которое

срывается у историка против этого периода, или то неприятное чувство, которое испытывает всякий, приступая к изучению этого периода. Это неприятное, тяжелое чувство, которое обыкновенно возбуждает этот период, обусловливается исключительно тем обстоятельством, что в профессии его вопреки всем другим периодам, параллельно с некоторым воспитанием всего народа, не идет в то же время высшая духовная жизнь народов, более сознавших, что умственный взор созерцателя, оскорбляясь непристойными картинами умственной нагрязности, не имеет возможности успокоиться на более отрадных картинах духа, уже развившегося. Указывают на то, что этот период был самым профессиональным сравнительно с подобными же периодами у некоторых других народов, и это совершенно справедливо. Но едва ли справедливо приписывать, что эта профессиональность причем обусловливалась тою особою чертою, на которую мы уже указали, что воспитание народа в это время основывалось исключительно на сочинениях памятниках прежней цивилизации и не имело живого образца пред ним живущего, который бы служил руководством и указателем пути. И мы совершенно понимаем, что дитя талантливой мальчик, но оставленный в своем развитии самому себе, без живого взаимодействия с образцом, должен развиваться неправильно, неполно, чем тот же мальчик при других, более благоприятных условиях. Указывают на особенно неприятную черту схоластической науки. Указывают прежде всего на то, что она лишала духа свободного исследования, что она развила

господствует авторитетность, что въ тѣхъ вопросахъ науки, которые имѣютъ то или другое соприкосновеніе съ религіею, наука движется силою Римской церкви, а въ тѣхъ вопросахъ, которые вовсе не связаны съ религіей, она оказывается подавленною авторитетомъ Аристотеля. Въ с[illegible] косномъ изслѣдованіи, отличающемся дѣйствительно характеромъ научнаго изслѣдованія, можетъ быть речь въ періодѣ созрѣванія, въ періодѣ воспитанія? Время школы тянется и отличается, насколько и возможно, насколько существуетъ вѣра ученика въ силу учителя. Указываютъ запятыя на тотъ иррегулярный формализмъ, который проникаетъ этотъ періодъ, на тотъ фактъ, что всякаго рода изслѣдованія здѣсь отличаются характеромъ формально-логической фровности въ противоположность живому духу. Это совершенная правда; но не слѣдуетъ забывать, что созрѣвшіе умы совершаютъ на основаніи памятниковъ безъ живаго образца. Не слѣдуетъ также забывать, что дѣло идетъ не объ усвоеніи всѣхъ результатовъ предшествующихъ, для чего не оказалось бы воспріимчивости и трудно было бы Германцу; дѣло идетъ о самомъ развитіи способности воспріимчивости, о самомъ воспитаніи той духовности силою, которая внутрь формаетъ способности умовъ, какъ и частною постановкою самаго предмета и основательностью результатовъ другихъ. И, можетъ быть, несовершенъ формальный средствомъ для развитія мысли, какъ и воспріимчивости, было это формально-логическое воспитаніе, дававшее наиболѣе упражненія формальной ея способности. Но если мы вспомнимъ такъ обр. что характеръ схоластическаго періода, черты его, отличающія, несомнѣнно законно возвратились въ нас

категорическое чувство, то съ другой стороны изъ того, что сказано, мы видимъ, что историкъ философіи, который ставитъ своею задачею слѣдить не исторію вообще отношенія человѣческаго сознанія къ философіи, въ которой офиціально должны занять мѣсто какъ такія отношенія сознанія мыслящаго и научнаго къ философіи, въ которыхъ можно усмотрѣть ростъ науки, ея развитіе, напр. добываніе новыхъ истинъ, указаніе новыхъ точекъ зрѣнія, усмотрѣніе новыхъ сторонъ въ предметѣ и т. ф., такъ и такія, въ которыхъ видны только разнообразныя формы усвоенія народомъ результатовъ предшествующей мысли; – если, говорю, историкъ философіи ставитъ своею задачею не эту широкую задачу вообще – разъяснить исторію отношеній мыслящаго сознанія къ извѣстной наукѣ, а болѣе частную задачу – прослѣдить ростъ самой науки, т. е. описать тѣ отношенія научнаго или мыслящаго сознанія къ извѣстной наукѣ, въ которыхъ выразился этотъ ростъ и развитіе, то для такого историка схоластическій періодъ не имѣетъ мѣста въ исторіи философіи. –

Что касается до меня лично, то эту частную задачу – слѣдить за успѣхами знанія, какъ знанія, я ставлю настолько важнымъ другой стороны задачи исторіи философіи, что не считаю возможнымъ сколько-нибудь значительное время останавливаться на фактѣ, который не имѣетъ отношенія къ послѣдней сторонѣ исторіи, и болѣе или менѣе продолжительная остановка на которой необходимо должна была бы сопровождаться ущербомъ въ разъясненіи исторіи развитія и роста самой науки. –

Подобно тому, какъ въ каждомъ научномъ [illegible]

за развитием формальным, которое предполагает только известную фазу усвоения прежде добытых истин, должно начаться полное усвоение приобретенного в той или другой области знания: так и в жизни народа за собственным его периодом школы, основывающимся также на данных прежнего знания, должно последовать более глубокое и серьезное усвоение результатов науки народов прошлых. Этот смысл мы видим в том характерном периоде, который наступает после средних веков и который называется возрождением наук и искусств. Здесь сама человеческая стихия кинулась к наибольшему серьезному и глубокому усвоению себе оставшихся результатов прежнего образования, - стремилась дойти до таких увлечений (совершенно понятных, впрочем, для этого времени), что вследствие этого подчас с пренебрежением относилась к основному христианскому началу новой цивилизации. Понятно, что такого рода движение началось в той стране, где еще сберегалось наибольшее количество остатков древности, в которой и доныне была древняя жизнь, - в Италии. Совершенно понятно и то, что этот период живого усвоения древней образованности пошел с наибольшею скоростью с того момента, когда выступивший на историческое поприще Запад Европы вступил в более живую непосредственную связь с тою страною, в которой еще теплилась древняя жизнь. Я говорю о Византии, которая, несмотря на сохранение свою политическую самостоятельность, таким образом, конечно, сохранила и сравнительно большую связь с древностью греческою. Известно из истории, что время царствования Мануила Комнина и

уничтожения самостоятельности греческой половины римского государства совпадает с временем переселения некоторых ученых греков с востока в Италию, где уже началось возрождение наук; что эти греки принесли с собою остатки от древней цивилизации греческого мира, которые должны были живительным образом подействовать на возбуждение жизни в западной Европе, начавшееся еще в XIV в. и к половине XV достигшее наибольшей интенсивности. Изучая эти причины возрождения скрывалась в том, что Запад Европы уже созрел для восприятия новой жизни. Распространившаяся на всю Европу и преимущественно – Германию эпоха возрождения непосредственно для развития философии имела тот результат, что теперь был авторитет, под величием которого находились все средние века, - Аристотель, изучался в подлинниках, в противоположность наиболее раннему времени средних веков, когда его знали по переводам; что теперь пользуются для объяснения его не только арабскими, но и древними греческими комментаторами; что теперь при большем знакомстве с греческой жизнью является возможность более правильного толкования его; что теперь (между прочим под величием возбудившихся в Греции неоплатонических стремлений) является большая потребность обратиться и к другим греческим философам и преимущественно Платону. И хотя, конечно, мысль еще не была смела для самостоятельных философских воззрений, однако имела благоприятные условия для своего дальнейшего роста: она освободилась из-под давления прежнего одного автори-

тения; она основывается подчивавшимся спорами о сравнительном достоинстве Аристотеля и Платона и степени согласия их друг с другом. Правда, теперь во больше и больше разъединявшаяся в смысле цивилизации древнего мира по тысяч высоким чертам, которыя ее отличали, не могла сама собою возбудить стремления мысли к самостоятельности философской: чем глубже понимали Платона и Аристотеля, тем живее должно было чувствоваться собственное бессилие создать нечто больше великое, чем то, что создано этими мыслителями. С другой стороны, философия не есть порождение мысли замкнутой в самой себе, не стоящей ни в какой связи со всеми другими человеческими знаниями, - она есть результат всей совокупности человеческого знания. Греческая философия была результатом, завершением всей греческой науки. Следовательно, насколько теперь, еще не существовало новой науки, настолько и при действительном стремлении к самостоятельному философскому идеализованию, мысль была неспособна создать действительно что-нибудь оригинальное, самостоятельное, потому что еще не было новых фактов, на которых бы опирались новыя философския идеализования. Поэтому для развития философской мысли ф. б. существовать еще особенный толчек. Этот толчек был действительно в той массе изобретений и открытий, которыми отличается рубеж, отделяющий вообще схоластику от нового времени. Само собою понятно, что большая часть изобретений и открытий не имела никакого непосредственного ближайшего отношения к философии. Но они расширили сознание человека, они

имѣли большую цѣнность, сравнительно съ древнимъ временемъ. Только теперь, въ виду этихъ открытій и изобрѣтеній, могла явиться смѣлость къ реформированію философскаго міровоззрѣнія; только теперь впервые мы слышимъ изъ устъ ученыхъ этого времени такія напр. фразы, что „древность въ существѣ дѣла не старше, а моложе насъ" (Бэконъ); только теперь можно слышать такую мысль, „что истина есть дѣтя времени, а не авторитета" (Бэконъ). Но для прогрессивнаго развитія философской мысли недостаточно одного сознанія ея права на самостоятельность: нужно расширеніе фактовъ, которыя дали бы поводъ къ составленію дѣйствительно оригинальнаго міровоззрѣнія: этотъ дѣйствительный поводъ дала наука въ астрономическихъ открытіяхъ, какъ древняя философія начинается съ того времени, когда въ древней мысли совершилась большая астрономическая реформа Анаксимандромъ, который перенесъ землю на воздухъ и поставилъ ее въ центрѣ міроздданія (въ своей астрономической системѣ): такъ и начало новой философіи совпадаетъ съ астрономической реформой, когда земля сошла съ центральнаго положенія и ее заставили вращаться вокругъ признаннаго еще большаго свѣтила — солнца. Это открытіе сдѣлано было уже въ древнее время, въ концѣ древняго періода философіи, въ III вѣкѣ, Аристархомъ Самосскимъ. Но такъ какъ принять этотъ взглядъ нельзя было безъ переработки философ. міровоззрѣнія, а высокая духовная продукція древняго міра къ тому времени уже исчезла, то великое открытіе Аристарха Самосскаго не могло въ это время привиться къ наукѣ

и забыто было въ профессіяхъ всѣхъ средніхъ вѣковъ. Нѣтъ никакого спора – Коперника не знали открытія Аристарха Самосскаго. Коперникъ, а до него: Кеплеръ, Галилей и особенно Ньютонъ твердо установили новое міровоззрѣніе. Исходя изъ того взгляда, по которому земля занимаетъ центръ міра физическій, древняя астрономія, а за нею и философія останавливались въ концѣ концевъ на формѣ міра, какъ ограниченномъ шарѣ, въ центрѣ котораго находится земля, а крайній предѣлъ которой представляетъ небо неподвижныхъ звѣздъ. Теперь, съ открытіемъ Коперника и съ расширеніемъ этого открытія въ позднѣйшее время этотъ повидимому устойчивый образъ цѣлаго бытія должны были разрушиться: вмѣсто ограниченной сферы получилось бытіе, раскинутое въ безпредѣльное пространство; пространственная ограниченность міра повидимому исчезла. Вслѣдствіе этого естественно ф. быть явился вопросъ – какъ онъ согласить съ новыми ученіями о формѣ цѣлаго всѣ прежнія понятія объ этомъ цѣломъ? Этотъ вопросъ велъ къ реформѣ философскаго міровоззрѣнія. Не случайнымъ, конечно, фактъ, что Декартъ, начинатель новой философіи, былъ приверженецъ новаго астрономическаго міровоззрѣнія, – что Бэконъ, предшественникъ Декарта, относившійся, по крайней мѣрѣ въ началѣ, отрицательно къ новымъ астрономическимъ взглядамъ, не только не далъ новаго полнаго философскаго міровоззрѣнія, но и вовсе равнодушенъ къ собственно метафизическимъ вопросамъ и заботится только объ установленіи метода для знанія и поэтому является не истиннымъ начинателемъ, а можно сказать только предтечею для будущей философіи.

Если истинный повод к возбуждению философской мысли мы находим, согласно с общим мнением (хотя несколько видоизменив его) в возрождении наук с одной стороны и в смелых открытий и изобретений и величайшим образом астрономии, открытий с другой стороны, то мы не можем вполне согласиться с тем, которые признают реформацию такою важным поводом к возникновению новой философии. Во всяком случае к мысли о таком значении реформации нужно относиться осторожно. Нет никакого спора, что реформаторы в самом начале своей деятельности признавали, что реформа религиозной жизни не может совершиться сполна без реформы всякой другой жизни, а вместе с тем и науки философской. Однако при глубоком убеждении, что вся истина сполна заключается в божественном откровении, при недоверии к усилиям человеч. мысли и ума, они безусловно отрицательно относились к философской потребности человеч. духа. Правда, это не исключительно отрицат. отношение к потребности чистого знания скоро д. было измениться: почувствовалась практическая потребность философского знания для самого догматизма, для доказательства проповедников и т. д.. Но введение для удовлетворения этих утилитарных потребностей философии в них не могло быть вытекающею из чистого стремления к знанию, а должно было быть введено в школу, как система, по выбору, имеющую особый практич. характер — средство для достижения чисто практич. целей, которые сами должны ей: это было то же

именно такая самая система, которую так
хорошила схоластика, - т.е. аристотелева философия. И много
позднее времени (около 1100 г.) после
начала реформации во Германии, прежде
всего стали относиться с большей симпатией
к философии, как к чистому удовлетворению истины. Какое
решительное значение для возбуждения
философской мысли имела реформация, это
видно из того факта, что первые начинатели
и серьезные профессионалы философской мысли
нового времени явились вовсе не из той страны,
которая была классической страной
реформации, - не из Германии (Бэкон был - англичанин,
Декарт - француз, Спиноза - голландский еврей,
Локк - англичанин). Частому ставить ре-
формацию, как одно из условий возникновения
философской мысли должно искать начало
не после начала. Можно рассматривать ре-
формацию, как одно из условий, которое спо-
собствовало особому развитию философской мы-
сли в Германии. Но рассмотрение такого во-
проса сюда не относится. -

При всех этих благоприятных условиях
для развития философ. мысли в начале новой
истории, она развивалась лишь с строгого по-
следовательностью: сначала явились попытки разо-
браться в самой аристотелевой философии, по-
том - стремление более свободного выбора
между Аристотелем и Платоном и отка-
зом другим греческим мыслителям, и
только поздние являются попытки состав-
ления более или менее самостоятельного
мировоззрения; но на первых порах они яв-
ляются еще не в качестве строго обоснованного

философского мировоззрения, и поэтому начало философии как науки еще не положено. Более научные исследования начинаются со Бэкона и Декарта.-

Новый период философии отличается от древнего периода прежде всего той ярко бросающейся чертой, что здесь более, чем в истории древней мысли обращается внимание на самый мыслительный процесс, на вопросах о достоверности, пределах человеч. знания и способах, которыми пользуется человеч. мысль. Эта отличительная черта совершенно естественна: древняя философия не имея позади себя предшествующих попыток к познанию бытия, совершенно естественно выступила с полной наивной верой в силу мысли и большая или меньшая потребность остановиться свое исследования на вопросах о достоверности мысли и пределах исследований и т.ф. являлась только постепенно, по мере неудач, которыя испытывает философ. мысль. В новой философии оказалась новая философия: она явилась, имея уже позади себя опыт древнего мира с его, конечно, блестящими философскими системами, но и с его неудачами. Конечно, философы нового времени отличаются не менее глубоким убеждением в возможности достигнуть естественным путем познания бытия, чем какими отличались философы мира древнего; но это убеждение теперь, в виду тяжелых опытов древности, потеряло свой непосредственный наивный характер; философы большего частью предпосылают своему мировоззрению исследование

познавательной способности человека; со времени же Канта и даже Локка вопрос о степени достоверности предметов знания и т.д. сделался такимъ центральнымъ философскимъ вопросомъ, къ рѣшенію котораго сводятся болѣе или менѣе рѣшенія всѣхъ другихъ философ. вопросовъ. Этакая черта философіи новаго времени стоитъ также въ связи и съ тѣми ближайшими условіями, изъ которыхъ она философія выработалась. Въ схоластикѣ она находила ошибочными самые способы научнаго изслѣдованія и она выступила какъ отрицаніе этихъ способовъ и сознательно здѣсь на первомъ планѣ по необходимости выступалъ гносеологическій вопросъ, требовалось доказать, что схоластическіе пріемы мысли не нормальные; требовалось указать новые пріемы. Отсюда ясно, изъ отношенія новой философіи къ схоластикѣ, объясняются для насъ и главныя направленія, которыя съ самаго начала возникаютъ въ философ. мысли и которыя продолжаютъ существовать до Канта. Два главные и очевидные недостатка представляемаго состоянія мысли во время схоластики, - если смотрѣть на это время не какъ на время воспитанія-школы, а какъ на одну изъ формъ зрѣлой умственной жизни, какъ совершенно естественно и смотрѣли на схоластику первые философы новаго времени; съ одной стороны совершенная безплодность всѣхъ схоластич. умозрѣній, которыя не давали ничего для дѣйствительной жизни съ другой стороны необоснованность научныхъ положеній, насколько схоластика всюду въ концѣ концовъ въ своихъ выводахъ и доказатель-

ставлял опираться на авторитетъ. Если эти два недостатка особенно рельефно бросаются въ глаза, то въ противоположность имъ должно было возникнуть два ближайшіе вопроса относительно будущаго: 1, какъ сдѣлать движеніе мысли болѣе плодотворнымъ и полезнымъ для жизни, чѣмъ каково оно было въ схоластикѣ? и 2, какъ твердо обосновать знаніе? какъ создать для науки такое положеніе, при которомъ невозможно было бы уже никакого сомнѣнія въ твердости ея истинъ? Съ первымъ вопросомъ выступила философія Бэкона, со вторымъ — философія Декарта —

Указать съ какою-нибудь опредѣленностью для мысли человѣческой идеалы идеализованія, въ противоположность ея дѣйствительному состоянію, которое считается неудовлетворительнымъ, можно только въ томъ случаѣ, когда есть какой-нибудь образецъ, хотя бы и несовершенной, по указанію котораго философъ могъ бы построить свой идеалъ. Если бы пріемовъ мысли, которые обѣщали бы болѣе плодотворное идеализованіе, вовсе не существовало въ исторіи мысли, съ другой стороны если бы не существовало въ положительной наукѣ такихъ результатовъ идеализованія, которые отличались бы полною точностію и безспорною достовѣрностію, тогда бы возможность строить идеалъ науки полезной и безусловно точной была бы немыслима. Въ сферѣ человѣческаго знанія дѣйствительно въ то время существовали двѣ отрасли, которыя могли хотя до извѣстной степени освѣщать путь для новой науки. Открытія и изобрѣтенія новаго времени безспорно оказались въ высокой степени полезными для человѣчества. Но — само собою понятно — они были бы

совершенно невозможны, если бы человек действовал
иначе по природе, если бы представим себя исключи-
тельно силами собственной мысли. Только при
обращении к природе, при искании таких фактов
для знания, они были возможны. Естественно, что
тот философ, который, в противоположность
схоластике, хотел развить себе процесс зна-
ния плодотворнее, искал себе идеалов знания
в тех приемах мысли, с которыми человек
обращался к природе при свободном идеализова-
нии ея, и старался с одной стороны ученить,
с другой стороны усовершенствовать эти приемы мы-
сли. Затем всего, с самого начала научной жизни
человеческой, привлекала человеческую мысль та безспор-
ная точность, которая отличает вообще систематич. и в частности геометрич. истины. Эти последния истины были достоянием человечества уже с древних времен греческой жизни и это знание пе-
решло через всю схоластику. Это было единственное знание, в котором не существовало споров, ко-
торое не нуждалось ни в каком авторитете для безусловного утверждения своих положений. Совершенно естественно, что тот философ, который преиму-
щественное внимание свое устремляет на дости-
жение мысли безспорно точной (Декарт), именно об-
ращается к идеалу математическому и в частно-
сти геометрич. знания и в нем ищет тот об-
разец, по которому могло бы быть создано и
все остальное знание.-

Бэкон.

Новая философия возникает на рубеже XVI
и XVII вв. Первым ея представителем, хотя и не

в полном смысле выразителем его стремлений был Бэкон. Бэкон родился в Англии в 1561 г. и умер в 1626 г. Он воспитывался в одной из колледжей при Кембриджском университете. Здесь он обращал внимание на философию, занимался изучением сочинений Платона и Аристотеля, преимущественно останавливаясь на встречающихся в этих сочинениях мнениях философов, предшествовавших Платону и Аристотелю. По окончании своего образования он был в Париже. Затем смерть отца вызвала его на родину, и так как не очень значительное состояние, оставшееся ему после отца, заставило его искать средств к жизни, то он сделался адвокатом. Отчасти стремление к расширению средств жизни, отчасти честолюбивое честолюбие, которое отличало Бэкона, повело к тому, что в своей жизни он был необыкновенно искателен. Его талантливость, его искательность сопровождались тем, что он в конце концов достиг высшей степени в государстве. Но с этим честолюбием и искательностью у Бэкона соединялось вместе с тем и стремление к недозволенной наживе средств к жизни, — стремление, которое лет за 5—6 до его смерти привлекло его к суду, в то время, когда Бэкон находился на высоте своей славы. После суда он не имел возможности удовлетворять своему честолюбию. Но и в эти последние годы его жизни искательность не оставила его. Постоянно он обращался то к королю, то к высшим сановникам государства с просьбою о получении повышения, о возможности возвратиться ему к прежней карьере. Хотя эта искательность

и фигура была остаться неудачной, тщетны не тщетны они и в этот последний период жизни Бэкона стремился сему посвятиться исключительно в научных работах. В той же степени, в какой развивались его честолюбивые планы и в какой росло его политическое могущество, в той же степени росло и его научное значение. Ученые труды его начинаются с первых шагов его политической карьеры и моменту его высшей научной славы соответствует и моменту достижения им высших должностей в государстве. -

То, что особенно поражало Бэкона в науке, предшествовавшей ему, была совершенная бесплодность науки. Прошло много столетий, а между тем ничто сколько-нибудь важное в интересах практической жизни не было приобретено схоластической наукой. А между тем высшая цель, к которой только может практически стремиться человек, лучшее честолюбие, по мнению Бэкона, состоит не в том, чтобы при посредстве науки достигнуть торжества над природою. Честолюбия, говорит Бэкон, три вида: одно частное, низкое, эгоистическое, ищущее пользы исключительно для себя - честолюбие, которому не следует поддаваться. Другой вид честолюбия отождествляется с своими идеями и стремлением счастия, благо, значение своего народа - честолюбие национальное. Высшая и последняя возможная для человека степень честолюбия (если только нужно назвать это честолюбием) есть честолюбие, которое имеет целью возвысить силу человечества. Но сила человечества состоит в его господстве над видимой природой, а господство над видимой природой обусловливается знанием

законовъ природы. Сознавая, сколь фальшиво быть направленъ весь умъ человѣка. Наука до теперешнего времени, кромѣ Бэкона, не могла найти вѣрно къ этой цѣли. Изъ 2½ тысячъ лѣтъ, въ которые человѣчество могло заниматься наукою, едва 6 столѣтій посвящены этому наукѣ. Но и въ эти 6 столѣтій интересы человѣческіе были ошибочно направлены. Въ теченіи послѣ явленія христіанства весь лучшій умъ времени направленъ на усвоеніе христіанской истины. Въ болѣе древній періодъ – періодъ процвѣтанія римской и въ послѣдній періодъ греческой науки особыя стремленія человѣка были направлены отчасти на вопросы этики, отчасти на вопросы политики. Между тѣмъ то, что служитъ основою для всякаго вообще знанія, то безъ условія чего невозможно достиженіе успѣховъ въ какомъ-нибудь родѣ знанія – есть естествознаніе. И этому естествознанію человѣчество посвящало свои силы исключительно въ самое первое время возникновенія греческой мысли. Демокритъ всегда предпочиталъ предшествовавшую Сократу философію и философовъ того времени, причемъ существенно Демокритъ, вѣрному послѣдующему движенію философіи, потому что здѣсь правильно направлены были силы человѣка на познаніе фундамента всякаго знанія – на познаніе природы. Итакъ одно изъ важныхъ условій, благодаря которому человѣчество не могло достигнуть дѣйствительнаго знанія, заключается въ томъ, что оно ошибочно ставило себѣ цѣль, не ставило естествознанія во главѣ всего остальнаго знанія. Но и правильно поставленныя цѣли для знанія недостаточно для того, чтобы дѣйствительно познать. Вотъ

но и при устремлении познавательной силы на природу знать еще средства, которые ведут к фактическому изучению природы, чтобы это изучение не прошло бесплодно, чтобы оно сопровождалось фактическими результатами. Все эти средства состоят в правильном методическом опыте. Схоластическая наука представляет нам как живой пример того, каких сложных бесплодных извращенных неправильных методов, которой она насыщается от древности и преимущественно от Аристотеля. Вся сущность этого метода есть метод дедуктивный. Из высших положений она выводит низшие положения, т.е. из общего выводит частное. Но самая сущность этого метода ручается за его совершенную бесплодность. Если известно только общее, общие положения, если из них исключительно делается выводы, то знание и не может перейти за это общее. Все, что делается при помощи такого вывода, не идет далее того, что содержится в посылках, не идет далее самых общих соображений, заключающихся в этих посылках. Напрасно думают, будто этот метод представляет особый путь, ведущий непосредственно к природе; напрасно думают, что дается опериру[illegible] какая-то особая сила человека, — весь путь. В конце концов это тот же путь опыта, которым единственно и может быть достигнуто знание, но только путь извращенный, и вследствие того – отягченный. Все общие положения, из которых выводятся частные идеи, суть результаты опытного знания, но опытного знания поспешного, неполного, где по первому ряду опытов сейчас берутся перехо-

софия къ установленію общихъ законовъ, къ установленію самыхъ высшихъ, самыхъ отвлеченныхъ положеній, вместо того чтобы идти къ этимъ положеніямъ болѣе метафизически. Если думаютъ, что при помощи этой дефиниціи, этого силлогизма можно что-нибудь добыть, то забываютъ, что въ концовъ все здѣсь сводится къ понятіямъ. Силлогизмъ состоитъ изъ суждений, суждения состоятъ изъ словъ, изъ которыхъ разумѣются понятія. Если-бы теперь эти понятія ни откуда не могли быть пріобрѣтены, какъ только изъ наблюденія, изъ отвлеченія, опытнаго надъ частными фактами, то очевидно вся сущность дѣла въ этомъ отвлеченіи; если теперь понятія отвлечены слишкомъ быстро, ошибочно сами по себѣ, то совершенно естественно, что и все, что состоитъ изъ нихъ, т.е. суждения, и все, что при помощи ихъ дѣлается, т.е. силлогистическій выводъ, не дастъ и не можетъ дать никакого знанія, а только запутываетъ человѣка въ ложное воззрѣніе.—

Эти общія замѣчанія показываютъ намъ, что задача философіи Бэкона состоитъ собственно въ томъ, чтобы указать ей настоящій путь опыта, то есть индукцію, единственно вѣрной къ знанію въ противоположность схоластическому методу. Но если-бы вся заслуга Бэкона состояла въ высказываніи этихъ общихъ истинъ, то эта заслуга не имѣла-бы какой-либо существенной важности. Чуть ранѣе Бэкона явившіеся люди, которые настойчиво утверждали, что изъ схоластической науки единственное спасеніе можно искать только въ опытѣ. Значеніе Бэкона и его философіи состоитъ въ томъ, что онъ попытался по возможности точнѣе опредѣлить

путь, при помощи которого человек может достигнуть того господства над природою, которое во мнении Бэкона составляет последнюю цель всякого знания. Но если главная задача философии Бэкона состояла в попытке выяснить научные предпосылки метода знания, то сам Бэкон не принимал исключительного участия в этом. Он с другой стороны поставил ясно определить и задачу человеческого знания, вытекающую из того, что сам понятие пойти новым путем, которого фомично, по его мнению, пути человечество, понятие положить, таким образом, первый камень для новой науки. Так. образом в философии Бэкона нам должно различать три момента: 1, попытку очертить для человека задачу знания, 2, дать самое главное и существенное, научно описать тот метод, при помощи которого достигается знание, 3, попытку самому пойти тем новым путем, открыть области создания новой науки. –

На вопрос, какова должна быть задача знания, Бэкон отвечает очерком классификации наук. Попытка объять весь возможный предмет человеческого познания и представить его в стройной системе, существовавшая и в древности. Попытка Бэкона от всех предшествующих попыток этого рода отличается, во первых, тем существенным чертою, что за ее основу взята не древность, подчинить все эмпирическое знание, опираясь на факт объективной науки знания, основываясь на различии характера самих предметов знания, Бэкон первый попытался дать классификацию знания, опираясь на субъективные [illegible] знания, исходя

изъ различія способностей духа человѣческаго. Во-вторыхъ, сравнительно съ попытками древности классифицировать знанія Бэконова попытка отличается наибольшею широтою, обнимаетъ наибольшее число наукъ.-

Въ духѣ человѣческомъ существуютъ три, характерно отличныя одна отъ другой способности, которыя могутъ относиться къ теоретической или познавательной дѣятельности. Это суть: память, воображеніе и разсудокъ. Каждой изъ этихъ способностей отвѣчаетъ особая наука.-

Памяти отвѣчаетъ исторія; исторія съ одной точки зрѣнія есть описаніе при помощи воспріятій и сохраненныхъ въ памяти явленій какъ внѣшней природы, такъ и человѣческаго сознанія. Согласно съ этимъ опредѣленіемъ общее историческое знаніе раздѣляется на двѣ огромныя части: 1, на historia naturalis, которая описываетъ естественныя явленія или явленія природы и 2, на исторію civilis, которая исключительно занимается явленіями человѣческой жизни, явленіями человѣческаго сознанія. Въ свою очередь естественная исторія или historia naturalis раздѣляется по Бэкону на три отдѣла: она 1, относится къ нормальнымъ явленіямъ природы, 2, должна изслѣдовать ненормальныя явленія природы и 3, явленія искусственныя, т.е. такія, которыя созданы человѣкомъ въ его интересахъ, въ интересахъ его пользы, удобства и т. д. Что касается до исторіи явленій сознанія, то Бэконъ кромѣ общей исторіи жизни человѣка проектируетъ, какъ особую часть, еще не существовавшую до его времени, исторію литературы и философіи, какъ исторію отраженія природы, бытія въ сознаніи человѣчества. Можно указать здѣсь на

прекрасное правило, которое рекомендует Бэкон, проектируя эту науку. Он требует, чтобы мысль идеографа не подавалась стремлению очертить ход событий согласно своим взглядам, согласно преобладающим тенденциям, – чтобы она заставляла говорить самые факты, исключая по возможности тенденциозность и т. д. –

Человеческому воображению отвечает поэзия. Как история есть отображение мира в памяти человека, так поэзия есть отображение мира в воображении, т. е. очерчение действительности не такой, какая она есть, а сообразно с желаниями сердца человеческого. Итак факт, что Бэкон смотрит на поэзию, как отображение действительности соответственно желаниям сердца человеческого заставляет его исключить эту область лирику. Лирика описывает действительные чувства и мысли поэта, отображает действительные факты человеческого сознания; она описывает эти мысли и чувства такие, какие они существуют; поэтому Бэкон лучше готов отнести ее к реторике и философии, чем к поэзии. Что касается остальных родов поэзии, то Бэкон делит поэзию на три вида – на поэзию эпическую, драматическую и аллегорико-дидактическую. Поэзия эпическая в своем развитии подражает истории. Поэзия драматическая стремится представить события, как бы они происходили пред глазами зрителя. Поэзия аллегорико-дидактическая представляет мысль в символах. Практическое направление Бэкона при оценке видов поэзии сказалось в том, что он отдает предпочтение аллегорико-дидактической поэзии перед остальными видами, как имеющей наиболее практическое значение.

Отражение міра в высшей способности человека, в его разсудкъ есть наука в собственномъ или тѣсномъ смыслѣ слова. По различію предметовъ знанія она распадается на три отдѣла или класса: или познаетъ или Бога, или насъ самихъ, или внѣшній міръ. Но этимъ тремъ предметамъ познанія соотвѣтствуетъ три совершенно различныхъ рода познаванія. На природу устроенъ нами непосредственное знаніе; богословіе мы познаемъ посредственно, при посредствѣ природы, насколько она доступна для человѣческаго знанія; наконецъ, себя мы познаемъ чрезъ рефлексію. Такъ обр. различіе предметовъ сводится и здѣсь на различіе отношеній ихъ къ человѣческому познанію, на различіе способовъ или пріемовъ, которые употребляетъ смыслящій духъ для ихъ познанія. По различію этихъ трехъ основныхъ частей науки въ собственномъ смыслѣ, Бэконъ полагалъ проектировать науку общую, высшую, которая одинаково касается всего существующаго, которая устремлена на понятія, равно относящіяся, одинаково присвоенныя къ каждой области познанія. Таковы понятія бытія и небытія, сходства и различія, равенства и неравенства. Это есть philosophia prima или scientia universalis. По Бэкону повѣствованію не имѣетъ очень много преданій объ этой наукѣ. Прежъ нихъ прежде всего предносилась мысль о сходствѣ всѣхъ предметовъ, но также и другая мысль о томъ, чтобы представить всѣ предметы, какъ сходные по сущности и различающіеся отличіями другъ отъ друга. По совершенно отличныя преданія объ этомъ предметѣ Бэконъ не [illegible]. —

Свои мысли относительно къ этому трудъ видѣлъ

знаній, на которые распад. эта наука в собственном смысле по Вакону, то увидим, что первой вид – знание о Боге для него не имеет особого значения. В различных своих сочинениях, написанных в различные периоды его жизни, он одинаково относится к тому, что может быть названо естественным богословием. Иногда он совершенно отрицает его возможность, иногда же допускает эту возможность. Но во всяком случае допускаемое Вэконом естественное богопознание очень ограничивается строго-отрицательными высказываниями, т.е. оно очень напоминает исключительно на опровержение отрицательных воззрений, напр. атеизма и под. Что касается положительного учения понятия о Божестве, то в причину противоположность схоластики, которая стремилась сверхчувственное разума свести, Вэкон считает, что истины, данные религией, непосредственной разработкой при помощи разума не подлежат, считая безусловно невозможным для разума познание истин веры. Он хотел бы положить строгую границу между областью веры и областью знания. Всякая попытка приложить к делу веры рассуждение, с его точки зрения, если не имеет отрицательного достоинства (устранение атеизма) не имеет доброй цели и вредит как вере, так и знанию. Так обр. богопознание в религии не есть действительная отрасль науки Вэкона. Все внимание его обращено преимущественно если не исключительно, на второй отдел знания в собственном смысле, на познание природы, так как для него естествознание есть сила и основание всякого знания. Естественные, [illegible]

природы, есть познание причин или форм предметов. Эти причины предметов могут быть двоякие: с одной стороны причины действующие, т. е. та, которыя обыкновенно называются причинами, с другой – причины конечныя, т. е. господство целей. Бэкон хотел бы строжайшим образом отграничить науку о действующих причинах явлений – физику от науки о причинах конечных – от метафизики. Проводя эту резкую грань между познанием причин действующих и познанием причин конечных, Бэкон исходил в виду исключительно интересов знания причин действующих, и их причинах конечных. Одна из основных недостаточностей господствующаго знания он видит в том, что в сфере познания действующих причин постоянно примешивается познание целей и так обр. закрывается познание первых, считая предметы разъяснительными тогда, когда с естественной стороны они не разъясняются. Расколько у Бэкона вступает в мысль, что рассматриваемая природа по ея целям есть рассматриваемая природа, не как она существует сама по себе, а – соответственно человеческим аналогиям, настолько рассматриваемые цели в природе собственно далее не должны считаться знанием с точки зрения Бэкона. С другой стороны настолько, по Бэкону, целью науки полагается господство человека, господство его надо природой, которое достигается чрез познание действующих причин, настолько, конечно, вся суть дела для Бэкона состоит в физике, как науке о этих причинах.

Если физика и метафизика разграничиваются

Проф. Ал. Введенский

Лит. Ф. Курсинова, Бэконъ и Г. Исторія Философіи С.-Пб. Унив. Изд. Проф. Карпинскаго

подчинением причинъ явлений, то физическая есть соответствующая имя наука, которая занимается приложением полученныхъ такъ обр. знаній въ интересахъ господства человѣка надъ природою. Приложеніемъ знанія существующихъ причинъ къ этому господству человѣка надъ природою занимается механика. Что, что мог бы сделать человѣкъ на основаніи причинъ - цѣлей, относящихся къ естественной магіи. Вы помните, что какъ метафизика, такъ и естественная магія физики играть очень сомнительную роль въ системѣ Бэкона. Въ его классификаціи наукъ о природѣ, о внѣшнемъ бытіи имъ не выпутаться математики; она у Бэкона и не играетъ роли особаго самостоятельнаго члена, органически связаннаго съ этою классификаціею. Она для него просто вспомогательное средство для естествознанія, а не имѣетъ цѣли въ самой себѣ. Бэконъ не отличался математическими знаніями. Это слабость его въ математикѣ была важнѣйшею причиною того, что онъ въ началѣ относился отрицательно ко всѣмъ астрономическимъ открытіямъ нашего времени. —

Наконецъ, послѣдній отдѣлъ знанія есть знаніе о человѣкѣ - антропологія. Это ученіе о человѣкѣ, смотря потому, имѣетъ ли оно въ виду разсматривать человѣка, какъ отдѣльную личность, или имѣетъ въ виду разсматривать человѣка въ обществѣ, раздѣляется на двѣ науки, изъ которыхъ одна есть philosophia humana или антропологія въ тѣсномъ смыслѣ, а другая philosophia civilis или политика. Что касается до послѣдняго отдѣла антро-

политики, т.е. политики, то по Бэкону знание политики должно принадлежать исключительно мудрым, посвятившим себя государственному управлению.--

Каждой частной человеческой способности из души и плана; отсюда и наука о человеческой как отдельной сущности разделяется - на науку о теле, физиологию и на науку о душе, психологию. При этом Бэкон, строго следуя своему взгляду на природу, подразделяет душу, которою занимается психология, разумея под вещественное и само невидимое, по исключительно потому, что она по бедности недоступна чувственному восприятию, а не потому, чтобы по самой природе, как невидимая и бестелесная она отличалась от всего остального. Становясь на этом смелом материалистическую точку зрения, Бэкон строго отделяет себя от материалистов тем, что от души, как предмета естественного изучения, он отличает душу, которая недоступна естественному изучению и которой составляет предмет только откровенного знания. Психология сообразно основным способностям души разделяется на две части: 1, логику, как учение о познавательных силах человека и 2, этику, как об его деятельных способностях. Логика в свою очередь должна разделяться на три науки: 1, логику в собственном смысле или учение о мышлении, 2, мнемонику или учение о памяти и 3, риторику или учение об изложении мысли в слове. Физиология или учение о теле человеческом также распадается на части. Она имеет в виду или здорового человека, и тогда она есть медицина, или сильного человека, и тогда она есть атлетика, или красоту, и тогда она есть косметика, или удовольствие - ars voluptaria. По этому разделению физиологии вы видите, что она отличается преимущественно практическим характером. Здесь

преимущественно воспитывает на первых планах практические интересы — здоровье, красоту, силы, удовлетворяя человека. Точно так же различается и в нашей школе; и она человека в виду практические интересы. Школа физика должна дать некоторый минимум, физика научить человека употреблять правильные приемы исследования, химия физика указывать средства разрешать человеческие задачи и пр. Здесь специфика, физика нашего физического предмета изучения не сама по себе, а в интересах той практической пользы, какую может дать это изучение, так что самое предметное изучение, самые задачи его получают практический характер.

Область указывает как посюсторонняя, так и потусторонняя ей сфера, при помощи которых наука может справедливо дифференцировать. Подобно тому как в царство божие нельзя войти тому, кто не сделается нищим духом: так и в чистое царство знания нельзя проникнуть, не отказавшись от всех радиобразных путей чувства, какие стоят на пути к знанию. Эти предчувствия можно разделить на два вида: с одной стороны наши случайно составившиеся, предвзятые представления и понятия, которые, пока остаются в силе, загрязняют доступ в нее более правильных научных представлений. Прогресс науки безусловно рекомендует усумниться во всем, что казалось знанием до логического исследования этого предмета, отвлечься от всех заблуждений: пусть голова нефизически голая, так сказать, одновременно должна отказаться от этих заблуждений: нужно подготовить силу для собого и в дальнейшем времени, потому что в противном случае эти ненаучные понятия, раз принятые за физические, незаметно вновь вторгаются в физику и обезобразят его.-

Неправильное высшее другое существенное препятствіе въ дѣлѣ науки – это навыки и предпочтенія самаго лучшаго, потому что между нами есть не только безплодно-пріобрѣтательныя, но есть и опасныя. Ошибочно считаютъ познавательную способность человѣка чистой зеркальной: она скорѣе можетъ быть сравнена съ зеркальной, поверхность которой обтягивается неровностію и которое искажаетъ предметы сообразно своей собственной природѣ. Въ глубинѣ самой познават. способности человѣка таятся препятствія къ познанію, заключающіяся въ томъ, что духъ человѣческій отражаетъ вещи по своей собственной аналогіи. – Эти частію пріобрѣтенныя, а преимущественно природныя препятствія движенію знанія, очевидно, безусловно искоренены быть не могутъ. Поэтому единственное средство будетъ – вооруженіе духа въ познаніи строгими методами, коимъ не давать бы возможности вкрадываться въ процессъ идентифицированія тому, что не согласно съ истиною. Не трудно знать эти неправильныя стремленія духа въ познаніи и постараться изгнать ихъ въ видѣ духа того, чтобы предупредить печальныя послѣдствія ихъ вліянія на ходъ духа. Эти препятствія Бэконъ называетъ idola и возводитъ ихъ къ четыремъ видамъ: idola tribus, idola fori, idola specus и idola theatri.–

Idola tribus – это то препятствіе въ знаніи, которое коренится въ общей природѣ человѣческой, какъ человѣческой, и кроется относятся ко всѣмъ людямъ, насколько принадлежатъ вообще къ человѣч. природѣ. Сюда относится прежде всего то, что человѣч. природа вообще наиболѣе склонна предполагать правильность, гдѣ, когда какъ въ дѣйствительности оно часто не оказывается. Забывъ сюда прежде общее стремленіе человѣч. природы считать за идеалъ все то, что

по крайнем основаниям учи считаются научною, и при изследованиях пытается подыскивать все то, что служить къ подтверждению такой теории и находить много фактов, кроме противорѣчащихъ этимъ изследованиямъ наши научникъ. Далее-это стремится объяснить общую наклонность человѣческую - останавливать свое внимание преимущ. на тѣхъ фактахъ, кроме больше всего поражаютъ человѣч. воображение и находить много такихъ фактовъ, кроме не оправдываютъ такого мнѣнія, но которыя надо оказываются наиболее противоположными для того, чтобы склонить объяснение человѣка въ ту или другую сторону. Третья – сюда относится такое стремление разсудка все факты и факты, не смотря на то, что достиженіе послѣдняго пункта въ томъ или другомъ изследованіи оказывается невозможнымъ. Природа, конечно, чужда двойственности въ бездну безвыходныхъ противорѣчій. Но особенно вредными это стремление къ окончанію въ изследованіи оказывается при ожиданіи научныхъ событій. Есть такія общія положенія, кроме уже не могутъ б. обоснованы, т.к. выражаютъ высшіе законы; а между тѣмъ подчиненіе человѣческое, при указанномъ стремлении могли, не удовлетворяется такого очевидного невозможностью идти далее и спрашиваетъ о причинности этихъ самыхъ общихъ законовъ. Чтобы перешагнуть пространство, человѣкъ обращается къ какому-нибудь суеверію, основанному именно и въ томъ нашелъ достаточныя основанія для объясненія причинности извѣстнаго факта, онъ нашелъ объясненіе то въ целесообразности, кроме, какъ говоритъ Сп-ръ, его регулируетъ вдумчивость человѣка на природу сообразно человѣческой аналогіи, а не аналогіи природы. Далее, къ числу общихъ вещей

профессиональной формы знания сводится только то, что наша познавательная способность совершается подъ вліяніемъ чувствованій и ощущеній, кромѣ факторъ ея дѣятельности до нихъ другое направленіе. Задумавъ къ предмету, такому происходящему изъ самой человѣческой природы, крупно отнесли несовершенство нашихъ чувствъ, для которыхъ физическая область ощущеній до извѣстныхъ границъ въ сторону тайнаго и тайнаго; объекты познанія для человѣка игнорировать все то, что недоступно не ощущеніямъ его чувствъ. Очень характерный примѣръ этого Б-ка указываетъ, считая причины, въ томъ, что за общими понятіями изученія скрываетъ отъ насъ процессъ перегонки самой тайной работы въ профессіи, кромѣ мы не можемъ наблюдать своими глазами и кромѣ поэтому обладаемъ, довольствуясь неопредѣленными понятіями изученія.-

Sobola spectus — это тотъ, формирующій знаніе, особенности мысли человѣческой, кромѣ отличающая группы людей, а не всѣ человѣческой природы. Люди, направившіе свою мысль къ отдѣльнымъ предметамъ изслѣдованія, съ кромѣ соединены изъ наиболѣе пріятныя чувства (напр. увѣренность - должно это и призрачная, что дѣлаетъ мнѣ спокойно-что-нибудь важное), воспитываютъ въ себѣ навыкъ наиболѣе скорой сортировки этого образа предметовъ и такой навыкъ переносятъ на вопросы, касающіеся общаго и такъ обр. ведутъ къ неизбѣжному предубѣжденію объ общемъ. Въ примѣръ Б-къ предъявляетъ такой фактъ, что Аристотель, творецъ логики, обращавшій на нее свое преимущественное вниманіе, въ физикѣ естественно руководящимся [illegible] вниманіемъ, которое приобрѣлъ въ логикѣ и взялъ изъ нея свое

ученіе о природѣ. Кромѣ того, различныя группы людей отличаются другъ отъ друга часто прямо-противоположными наклонностями: одни (богачи отъ природы и преимущественно отъ кавалеровъ) одарены особенною способностію наблюдать различія между предметами, другіе обращаютъ преимущественное вниманіе на сходство между предметами. Преобладаніе той или другой способности въ умѣ отдѣльнаго лица составляетъ, конечно, родъ его знанія. Точно такъ отдѣльныя эпохи отличаются особенною наклонностію брать за критерій древность, другія наоборотъ отдавали особое предпочтеніе всему новому. Само по себѣ и то, и другое ошибочно: нужно быть склоннымъ перенимать отъ древности все то, что составляетъ истинное пріобрѣтеніе, — равно какъ слѣдуетъ перенимать новое, насколько оно представляетъ дѣйствительное знаніе. Наконецъ, къ числу идолъ сюда же принадлежатъ, заключающіяся въ частной природѣ человѣка относящаяся и особая наклонность къ изученію предметовъ или со стороны отдѣльности, или въ ихъ совокупной фигурности. Характерный примѣръ этому въ древней философіи представляетъ система атомизма и система ей противоположная. Атомизмъ обращаетъ преимущественное вниманіе на отдѣльное, частное; противоположное направленіе преимущественно останавливается на сходствѣ предметовъ въ ихъ общемъ взаимодѣйствіи. Что и другое идетъ къ неправильнымъ отвлеченіямъ человѣческой мысли. —

Idola fori. Предразсудки этого рода происходятъ отъ того, что, повидимому, должно бы помогать научному изслѣдованію, — отъ обычныхъ смыслъ между людьми. Здѣсь обычно совершаются ненужныя или чуждыя слова, кромѣ того обр. играетъ отъ существенныя отъ должнаго значенія. На словахъ приурочивается

знаніе о предметѣ, составленное часто на основаніи случайнаго, часто вовсе нехарактернаго впечатлѣнія, полученнаго отъ какого-нибудь предмета. Когда болѣе точное знаніе стремится опредѣлить самую природу предмета, то оно часто вертится на одномъ пути дифиниціонной формулы въ словѣ, значеніе коего опредѣляется большею или меньшею устойчивостью. Изъ-за словъ происходятъ нерѣдко споры, коихъ отчасти подчиняется изъ различнаго пониманія того или другого названія и не имѣютъ въ виду защищать истину. Повидимому очень легкое средство устраненія этого рода препятствій въ отношеніи къ практическому научному изслѣдованію представляется въ томъ, чтобы, по примѣру математики, не вводить какого-нибудь понятія, заранѣе не опредѣливъ его со всею точностію. Однако — что приложимо къ математикѣ, то оказывается не приложимымъ къ средствованію. Опредѣленія имѣютъ въ вопросахъ такого сложныхъ, какъ они себя потребуютъ новаго опредѣленія и т. д. Здѣсь единственное средство для опредѣленія истиннаго смысла словъ заключается въ томъ, чтобы прилагаться не къ словеснымъ опредѣленіямъ, а къ конкретнымъ вещамъ, коихъ имя обозначаетъ.—

Idola theatri. Это — совокупность ошибочныхъ мнѣній какъ о природѣ вещей, такъ и о методѣ изслѣдованія и доказательства предмета. То-есть имѣютъ въ виду преимущественно схоластич. изслѣдованіе предметовъ и школу Аристотеля. Эти idola — учи ческаго не врождены: они свободно привились человѣкомъ въ его сознаніе. Споръ объ этихъ ошибочныхъ мнѣніяхъ болѣе считаетъ невозможнымъ, такъ какъ здѣсь дѣло идетъ о разницѣ въ пониманіи [illegible] доказательствъ и противники не имѣютъ общей почвы, что кромѣ единственно возможнаго споръ.—

Таковы отрицат. условія для прогресса науки.

Но одни отрицат. условія, конечно, не фактъ фонетическаго знанія: для этого нужны положит. условія. Изгнавъ изъ души всѣ idola, мѣшающія отношенію къ истинѣ и способностямъ человѣка. Послѣднія будутъ ли это воспріятія или разсудокъ, какъ бы ни были расположены, составляютъ ли чистое отраженіе предмета, какъ онъ самъ въ себѣ. Для всѣхъ безусловно и всѣми правильнаго фонетическаго человѣческими способностей необходимо скажутъ или целесообразными орудіями, безъ какого бы часто невольнаго фактическаго бытія какъ не, какъ часто не возможна вполнѣ правильная фонетическая рѣчь, не вооруженной извѣстными подходящими орудіями. Орудія, безусловно обезпечивающія фонетическія знанія суть: методы знанія, производящіе то, что въ самомъ фактѣ, кромѣ безъ этихъ орудій фонетика только тогда, кромѣ нарушенія отъ природы или высшей фонетической одаренности, могутъ совершаться самыми обычными умами. Тѣ открытія и изобрѣтенія, которыя ставятъ всѣми человѣкомъ въ то время, кромѣ того, что тогда зависѣли отъ случая и особенной гениальности, могутъ совершаться сознанно исследованіемъ, явились бы въ гораздо большемъ количествѣ, если бы всѣми принимающимъ въ изслѣдованіяхъ строгіе методологическіе пріемы. Они указываютъ на два производящихъ методическихъ метода изслѣдованія – формальный и эмпирическій. Первый, начиная отъ общихъ положеній и кончая подъ ними частными случаями, въ этомъ полагаетъ всю важность научнаго метода. Въ противоположность этому – эмпиризмъ заботится о наибольшемъ накопленіи фактовъ о количествѣ наблюденій. Но ни тотъ, ни другой методъ, взятый самъ по себѣ, не приводитъ къ этого научнаго изслѣдованія: если безпристрастно смотрѣть, предоставленная

исключительного себя самой (как это допускается философическим мудрости), то не менее безусловно и знание, кое исключительно отдается вдохновенному прозрению, кое исключительно сосредоточивается в подборе доводов и наблюдений для знания. Домашние утомляются науками, кроме ученых из себя наружу, а эмпирики – изумляются, кроме собирания много и все это перевешивают. Истинной мудрости, наблюдением правильной, можно б. утомиться действию точности, кроме высасывают из ценных вещей, но не оправляют их в ясный вид, в какой высасывают, а собственного изучения перерабатывают в мёд. Философ истинной мудрости его средней мерой чувства доверяется к разуму и чувству доверяется к чувству и воспринятого.–

Два способности участвуют в этом познании: восприятие и мышление. Что касается до восприятия, то во всяком случае для него будут не нужны его органы, при помощи коих производятся воспринимающая способности. Но не в этом существо дела по Бэкону. Науку расширяют не наблюдения, а экспериментируют или искусственное активное вопрошение природы. Но самое главное дело состоит в органах для самой высшей человеческой. Органами высшей мерой правильная индукция, при помощи коей единственно возможно прогрессивное движение знания во всей его области. Индукцию знала уже и Аристотелева школа; ее знала Веллофрей этого и средневековая школа. Разница Бэконова взгляда на индукцию от этих предшествующих взглядов состоит только в том, что мысль, кроме занимает от исключительного смысла в школе Аристотеля и схоластик, здесь получает значение почти единственно-правильного метода для нее знания, – но кроме того

и в томъ, что онъ понимаетъ подъ индукціею особенною обычною образомъ въ сравненіи съ Аристотелемъ и силлогизмомъ."

Общій характеръ индукціи, какъ она существовала до Бэкона, состоитъ въ томъ, что ученый обращаетъ вниманіе исключительно на тѣ случаи, кои опровергаютъ доказываемое положеніе, не принимая въ соображеніе случаи, его подтверждающіе. Бэконъ находитъ, что такой родъ индукціи есть дѣло фантазіи, и характеристическою чертою его ученія объ индукціи служитъ то, что въ немъ выступаетъ, то, что называется отрицательною инстанціею. Человѣческая мысль, преисполненная предвзятаго положенія, должна обращать вниманіе не исключительно на случаи, подтверждающіе это положеніе, но и на такіе случаи, кои по возможности не оправдываютъ, кромѣ случаевъ возраженія противъ него. По-мнѣ кажется, что ошибки, суевѣрія, предразсудки, кромѣ того, какъ полна человѣческая мысль, гнѣздятся болѣе всего зависятъ отъ той склонности человѣка, по коей онъ всегда обращаетъ свое вниманіе на случаи, подтверждающіе одностороннее положеніе и игнорируетъ тѣ, кои не подтверждаютъ его. Но указавъ на эту характеристическую черту Бэконовой индукціи, мы еще не составили точнаго понятія о ней. Чтобы составить о ней точное понятіе, нужно точнѣе опредѣлить цѣль, кою ставитъ Бэконъ физикѣ вообще. Она цѣль состоитъ въ умѣніи явленій или въ составленіи теоретическихъ положеній. Чтобы онъ опредѣляетъ ее, какъ совокупность въ данныхъ формахъ свойствъ предметовъ; а форму онъ опредѣляетъ какъ то, безъ чего извѣстное, при данномъ выраженіи свойства, какъ производящая причина. Совершенно точная понятія объ этихъ формахъ

бы или другая воспринимающая свойства Бекона за образец. Наиболее подробное, сравнительное более отчетливое понятие о нем получается в этом случае, когда Ло-ке конкретно прилагает свое учение на примерах. В примере он берет свойство Желтого. Под формою желтого он разумеет определенный вид движения. Примеры он говорит, что не кто не скажет, что определенный вид движения производит желтое, или что желтое производит движение или сопровождается движением, ибо в известных частных случаях может быть и то и другое. Он хочет сказать, что определенный вид движения составляет самую сущность желтого, что желтое в себе самом, безо отношения к человеку, взятая по самой своей природе и сущности, есть определенный вид движения, что, что мы называем желтою, выражает отношение этого предмета, этой вещи, фактически существующей вне человека, к человеческому ощущению. Поэтому желтое является, смотря по сложению нашего органа, по этим условиям, в кроме находится воспринимающей человек. Один и тот же предмет при известных условиях, при известном сложении органа, кажется желтым, при других условиях, при другом сложении органа - холодным. Из такого рода различений открывается, что под формою известного свойства Бекон разумеет объективное сложение, сложение самой вещи в противоположность ему субъективному сложению или ему ощущению, как оно производится в духе человеческом. Однако этот мысли о противоположности субъективного и объективного, о противоположности наших ощущений, происходящих от известного предмета, и сложения этого предмета, как сложения, фактически вне человеческого сознания, - такого рода различия, говорит Беркли

не путовель. Высказанное определение формы телесной
сей почти исключительно именно, вертящееся въ
его «Органе». Въ другихъ случаяхъ онъ, наоборотъ, подъ
свойствомъ, въ противоположность формы этого свойства,
разумѣетъ не субъективное созерцаніе ощущеній въ про-
тивоположность объективному созерцанію вещи, а также
объективное созерцаніе самой вещи, но отличающееся отъ
другаго ея созерцанія тѣмъ, что оно его производное въ
отношеніи къ нему, что оно относится къ этому послѣд-
нему, производящему его созерцанію, какъ болѣе внѣш-
нее созерцаніе вещи въ противоположность болѣе внутрен-
нему. Такъ какъ теперь въ каждой вещи то, что мы
называемъ формою того или другаго свойства ея, су-
ществуетъ не одинаковымъ образомъ для другихъ свойствъ той-же
вещи и вещь представляетъ соединеніе разнообразныхъ
свойствъ, то для того, чтобы найти, что составляетъ форму
даннаго свойства, нужно въ предметѣ выдѣлить, исключи-
въ тѣ, что только случайно связано съ этой формой
свойства и что не относится къ идеальному свойству.
Чтобы исключить все не подходящее, все, что, конечно, мо-
жетъ имѣть для него другое значеніе въ предметѣ, но
что не составляетъ формы того свойства, кругъ изслѣ-
дуемый, для того, думаетъ Бекманъ, мы должны руко-
водиться тѣмъ соображеніемъ, что форма свойства все-
гда должна необходимо существовать тамъ, гдѣ оно
дѣйствительно свойство, и наоборотъ не можетъ существовать
въ предметѣ, если въ немъ нѣтъ того свойства, кругъ ко-
тораго происходитъ. Такъ обр. какъ существованіе свойства
должно служить для насъ непосредственнымъ признакомъ
того, что и форма этого свойства дана въ предме-
тѣ, такъ и наоборотъ отсутствіе этого свойства должно
служить для насъ необходимымъ признакомъ того,
что формы этого свойства въ предметѣ нѣтъ. Имѣя въ
виду эти общія положенія, мы для того, чтобы найти

форму предметного свойства, фонемы имеют два аспекта, два задания. В общей структуре языка имеют задания различных предметов, кроме имеющих известное свойство. Так как при предметном свойстве необходимо фонемы существуют и форма, при которой предмет это свойство, то все эти предметы фонемы, очевидно, имеют эту форму. Так как эти предметы разнообразны, а форма свойства фонемы быть одинакова, как одинаково самое свойство, то все, чтобы предметы отличаются друг от друга, не будут ни в каком случае формою этого свойства и оно исключает само собою. Далее остаётся известного рода общие всем этим предметам принадлежности, в ряду коих мы фонемы предполагаем форму. идентификация свойства. Однако эти остающиеся сходными в различных предметах принадлежности, в среде коих необходимо искать форму известного свойства, могут быть более или менее многочисленны; и потому ни в каком правде фонема оказывается форма идентифицируемого свойства; не всегда из этих среди них могут быть и такие, кроме случайно сосуществующих с идентифицируемым свойством. Чтобы выделить из случайного принадлежности, нужно иметь второго задания или второй объект. В этой второй задании фонемы б. сведены все те предметы, кроме сходны с предшествующими предметами, не кроме отличаются от них тем, что не имеют идентифицируемого свойства. Так как форма необходимо обусловлена тем, что обусловлено самое свойство, которое производится его, то исключение, где бы, что имеет каждый из этих предметов сходного с интересующим идентифицируемое свойство, не может относиться к форме этого свойства. Такими путями выделяются из них все сходные свойства первой группы, кроме не составляют формы идентифицируемого свойства.

Второе сказать одно слово, одна таблица выдвигает из разнообразных предметах, имеющих одно и то же свойство, и называет предмет согласием все то, что в них его сходного, в чем сходство. Можно искать форму идентичного свойства. Другой образ другая таблица где одно сходство выдвигает все, что не имеет сходства формою этого свойства, так как встречается у других предметов, но не имеющих этого свойства. Среди же двойных исключений должны получиться те признаки, которые всегда существуют в них, когда есть у них данное свойство, и всегда отсутствуют, когда этого свойства нет, т.е. должны получиться признаки с такими чертами, какие могут признаки только форме свойства. Но бывает не довольствуется таким отрицанием случайного. Для этого процесса они рекомендуют третий образ или третью таблицу. В этой таблице должны быть сведены все случаи, где идентичное свойство предмета проявляется в различной степени, в одном случае в большей, в другом в меньшей степени. Значение этой таблицы обусловливается тем соображением, что форма свойства и свойство стоят в такой внутренней связи между собою, что только существование одного необходимо предполагает присутствие другой и отсутствие одного необходимо предполагает отсутствие другой, но и степень одного, т.е. свойства всегда должны соответствовать степени другого, т.е. форме; а потому в тех случаях, где данное свойство дано не в одинаковой степени, и видно, что степень свойства должна степени формы, если должны наблюдать, какие признаки предмета находятся соответственно данному свойству, т.е. в той-ли степени, прибывают и

убѣжаютъ, и среди этихъ принадлежностей искать ея формы. Въ этомъ-то существенномъ герои метода открою́тся формы свойства, кои́ очерчиваетъ Бэконъ.-

Но Бэконъ не ограничивается описаніемъ общихъ моментовъ метода. Такъ какъ въ указанныхъ имъ таблицахъ фактическое войдетъ все то водительствующее случаи, кои́ предполагаются общими помощію этихъ двухъ отдѣловъ или таблицъ, такъ какъ съ другой стороны эти случаи, входящіе въ ихъ или другой отдѣлъ, могутъ быть не одинаково цѣнны, могутъ имѣть неодинаковое значеніе для открытія формы предмета, то Б-нъ въ дополненіе подобію изследователю хочетъ указать на тѣ особенные, преимущественные случаи, на кои фактически б. обращено особенное вниманіе изследователей, такъ какъ они наиболѣе способны возбудить въ предметѣ, случайное въ отношеніи къ изследуемому свойству, отъ того, что связано съ этимъ свойствомъ, то сопровождаетъ его форму. Бэконъ насчитываетъ 27 этихъ инстанцій, кои́я онъ называетъ превосходящими, т.е. преимущественными. Изъ нихъ первыя двѣ наиболѣе прямо относятся къ той цѣли, кою́ преследуетъ его таблица, о кои́хъ и сейчасъ говорили, и представляютъ собою только случаи, помогающіе наиболѣе быстрому и вѣрному достиженію этой цѣли. Это, во-первыхъ, случаи, которые Б-нъ называетъ на своемъ несколько схоластическомъ языкѣ, изобиловавшемъ. Сюда относятся съ одной стороны тѣ случаи, когда у двухъ предметовъ, сходныхъ различающихся другъ отъ друга во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, является свойство именно въ томъ, что они оба имѣютъ опредѣленное свойство, съ другой стороны тѣ, когда у предметовъ, сходныхъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ свойства между собою оказываются тождественными, что

Профессоръ М. Корелинъ

Лит. Г. Курочкина, Москва Д. Исторія Философіи. Спб. Изд. Академія. Проф. Кудрявцевъ.

одинъ изъ нихъ имѣетъ, а другой не имѣетъ идентифумаго свойства. Очевидно, что первой случай относится къ первой таблицѣ, а второй – ко второй таблицѣ. Но тогда какъ въ первой таблицѣ случаевъ одно идетъ вообще о всѣхъ префиксахъ, различающихся между собою, но имѣющихъ между собою сходство въ томъ отношеніи, что имѣютъ идентичное свойство, здѣсь одно идетъ о префиксахъ, не только вообще различающихся, но различающихся между собою сложна и имѣющихъ на первой взглядъ лишь одну особенность, что оба они имѣютъ идентифумое свойство. Очевидно этотъ случай особенно важенъ, поэтому онъ особенно помогаетъ исключенію всѣхъ случайныхъ. Все, чтобъ различались эти префиксы, словосоч. всѣ остальныя свойства, кромѣ имѣющаго эти префиксы, причемъ нѣкоторыя при этомъ сличеніи двухъ совершенно разнородныхъ префиксовъ, какъ не относящіеся къ формѣ префикса. Точно такъ же второй случай, такъ какъ берутся два префикса не только сходные, какъ предполагается это во второй таблицѣ, но сходные сложна во всѣхъ другихъ отношеніяхъ и отличающіеся другъ отъ друга только тѣмъ, что одинъ имѣетъ, а другой не имѣетъ идентифумаго свойства, то этотъ случай опять всѣхъ больше ведетъ къ исключенію случайныхъ. Другая гипотетическая индукція относится къ третьей таблицѣ. Случаи, на кромѣ всѣхъ которыхъ другіе совмѣстно идентифицированно обращаютъ не имѣющественное [illegible], мы называемъ отрицательными. Это случаи возникновенія и исчезновенія идентичнаго свойства. Если въ третьей таблицѣ префиксовъ нѣкоторые префиксы, [illegible] сличеніемъ идентичнаго свойства другъ

отъ другаго, то здѣсь будутъ крайній изъ случаевъ этого рода, гдѣ отсутствіе существуетъ уже не въ суб-станціи, а въ томъ, что извѣстныя свойства сказать нельзя, а поэтому оно вновь является, или - сказать это есть, а поэтому предикатъ. Такъ какъ форма физическая предикатъ и появляется вмѣстѣ съ изчезновеніемъ и появленіемъ свойства, то изъ этого случая всего отчетливѣе можетъ быть доказана ошибочность обнаруженная за формой. Но здѣсь третій существенный случай въ которомъ Бэкономъ высказано не только то существенное, что здѣсь идентифицируется видъ предъ собою возникновеніе свойства, и слѣдовательно можетъ наблюдаться возникновеніе самой формы, но онъ отличается отъ случаевъ, характеризуемыхъ въ другой таблицѣ, еще и тѣмъ обстоятельствомъ, что тамъ какъ въ третьей таблицѣ предполагается, что предметы, кромѣ различаются между собою отсутствіемъ извѣстнаго свойства, суть отличные другъ отъ другъ предметы, при наблюденіи возникновенія и изчезновенія извѣстнаго свойства, присутствіе и отсутствіе свойства наблюдается въ томъ же предметѣ, а поэтому связь между этимъ свойствомъ и сопровождающей его формой ясная и очевидная для наблюденія. Просимъ одинъ изъ важнѣйшихъ прерогативныхъ инстанцій мы можемъ указать еще на нѣсколько случаевъ, какъ наиболѣе важныхъ. Бэконъ совѣтуетъ обращать вниманіе на случаи, гдѣ они надобно отчетливыми. Такъ какъ извѣстное свойство предмета существуетъ въ предметѣ наряду съ отношеніемъ количествомъ другихъ свойствъ, такъ какъ другія свойства могутъ неопредѣленно относиться къ этому свойству т.е. они могутъ быть

совершенно безразличными для проявления его свойства, или могут тормозить, препятствовать проявлению его, то всегда возможны случаи, где иногда это свойство, данное въ извѣстномъ предметѣ, можно вслѣдствіе того, что оно соединено съ другими свойствами, препятствующими его полному проявленію, являться въ видѣ очень ясномъ, очень отчетливомъ, иногда же, когда комбинація его съ другими свойствами не оказываетъ препятствія для проявленія его, оно дано въ особенно отчетливомъ, особенно полномъ видѣ. Само собою понятно, что чѣмъ полнѣе проявилось чувственное свойство, тѣмъ удобнѣе наблюдать его характерныя отличія отъ другихъ свойствъ, тѣмъ удобнѣе понять его форму въ ея отличіяхъ различія отъ всѣхъ другихъ формъ. Напр. если геометрія по роду своему есть ученіе о протяженіи, то ея полная форма составляетъ опредѣленной, извѣстный видъ протяженія, отличающійся отъ другихъ видовъ протяженія, кромѣ не только геометрія. Чтобы классифицировать случаи геометрическія, ясные, тѣмъ отчетливѣе и яснѣе должна выразиться и форма ея; въ этихъ случаяхъ форма ея выразится не только по роду, какъ протяженіе вообще, но и по своему видоразличію, какъ опредѣленной видъ протяженія, отличающійся отъ всѣхъ другихъ его видовъ. Но если послѣдніе, думаетъ Бэкономъ, обращаютъ вниманіе на отчетливое проявленіе свойства, то не менѣе послѣдніе обращаютъ вниманіе на прямо обратные случаи (чувственная индукція), на случаи, гдѣ они наблюдаютъ геометрическія, или случаи существованія идеальнаго свойства, такъ какъ оно дѣйствуетъ препятствіями, происходящими отъ другихъ

свойств префикса, являющегося в самом начале
гласных. Если случаи отсутствия способности
удержать форму в ее видоразличии, то эти
немногие или случаи суперекъ помогаютъ нашъ
открыть сходство этой формы съ другими форма-
ми, которыя скажутъ, помогаютъ нашъ понять от-
ношение ея къ другимъ префиксамъ природы.-

Наконецъ, при прерогативныхъ инстанціяхъ мы
можемъ обратить вниманіе на тотъ случай, кроя
въ порядкѣ прерогативныхъ инстанцій у Бэкона
занимаетъ первое мѣсто. Этотъ случай подоб-
ныхъ, при которыхъ имѣютъ
свойствами или между производными пред-
метами замѣчается не видовое сходство, а сход-
ство совершенно частное, при представленіи сход-
ства отдѣльныхъ предметовъ съ отдѣльными пред-
метами. Само собою понятно, что такой случай
не можетъ б. фокадарскимъ какой бы то ни
было научной цѣнности. Но эти особохарактерные
случаи сходства между частными предметами
часто вводятъ насъ во внутреннюю лабораторію
природы. Они не прямо устанавливаютъ выводы,
но дадутъ человѣку поводъ предполагать сходство
предметовъ тамъ, гдѣ повидимому этого сходства
вовсе не представляется. Они укажутъ на тожде-
ство между предметами, глубоко проникаю-
щую всю природу. Чтобы это было понятно,
можно представить примѣръ, какой указываетъ
самъ Бэконъ для уясненія этой прерогатив-
ной инстанціи. Положимъ, говоритъ онъ, наблю-
дать то сходство, какое можно замѣтить
между шафраномъ, отражающимся въ себѣ образы
предметовъ и зеркаломъ; потомъ наблюдать
аналогію того сходства между [illegible]

сила и дает силу природе, крома оказывается особенно способными производить звуки – ясно. Это поистине случайное, открытое сходство мысли проливает свет с одной стороны на сходство предметов, очень отдаленных, с другой – мысль бросает свет на устройство сложных предметов, освещая одним предмет при помощи другого. Индукция, руководясь этим правилом, крома рекомендует Бэкон, должна обнять все роды идентификации, не только те, крам должны относиться к индукции, но и те, в крома должны царить силлогизмы. Но едва ли можно предположить, чтобы Бэкон ограничивал всякое знание исключительно индукцией. Совершенно верно, что он расширяет индукцию вообще, где прежде существовали не только индукция, но и силлогизмы, и силлогизмы остались для него artes, крома он называет populares et opinabiles, крома они не характеризуют точно; но крома и не придают существенного научного значения. Но остается вопрос: существенно ли для Бэкона, что область прежнего знания, прежний способ научного идентификации практикования индукцией и силлогизмом и существенно ли он, сравнивая индукцию на место силлогизма, крам самым придавал ей значение всеобщего метода какого бы то ни было знания? У Бэкона встречается замечательное место, где он говорит, что доказательства при посредстве среднего термина, среднего понятия имеют не малое значение в математике. Но так как при этом же самом случае дело идет о крам он относится вполне отрицательно к силлогизму, ссылаясь на совершенно специфическое предметы для научного

шифрования, то под этим именем значения для математических доказательств приемом мысли, кроя характеризуется или на знакомой с силлогизмом, когда доказательство через средний термин, нужно разумеется, очевидно не прямо силлогизм, а прием, кроя предпочитает Бэкону, как средний с силлогистическим путешествием, так как цифр также через средние понятия но не безусловно тождественной с ними. Но зачем выражать Бэкон в этом случае разумным выводом, кроя как будто имеет место в математике: $a=b$, $b=c$, следовательно $a=c$, и смотреть на него, как на вывод, близкий по своей форме к силлогистическому построению, но не безусловно тождественный с ними. Эта мысль, что для Бэкона рисование некоторой особой вида вывода, основанной на общих аксиомах равенства, подтверждается этим местами в „Органе" Бэкона, где математическая аксиома о равенстве прямо сопоставима с силлогистической формой вывода (признак признака его признак вещи), как параллельная формулы вывода, дата и отличная от последней. Но совершенно точно, ясного указания на образ предмета мы не находим в сочинениях Бэкона. Заметим образ случай довольно потому, что обыкновенно предполагается, что Бэкон исключительно индукцию признавал научным методом, тогда как его основания предполагают, что индукция заменяется для Бэкона силлогизмом, но рядом с ней ему представляется еще особый метод чисто математический, кроя не останавливается на себе его внимания потому, что, по его понятию, ошибки не могут произойти в преобразовании, дабы Бэкон при помощи их формулирует аксиомы данные вывода.—

Бэкон сравнивает своего учителя не только указать в. ту пристань мысли, кроме ф. служащую к развитию науки, но и помощью основания функцию науки. Из его instauratio magna, вообще за первыми двумя частями de dignitate et augmentis scientiarum и почти отдалит scientiarum, - предполагая historia naturalis, т.е. собрание самых фактов, встречающихся в природе и требую. щих разъяснения в дальнейшем - historia activa, т.е. опи. сывает. исследование законов и форм явления. Я как как Б-н показывает, что между сырым материалом и совершенно-отшлифованным знанием ф. в. промежуточная ступень, - предварит. обработка этого сырого материала, то он проектирует и промежуточные ступени между последними отделами, где важнейшую роль играет предварительное удачное найденная только по. мощью (т.е. гипотез), как задача для дальнейших исследований, кроме фонтики или оправдать или опро. вергнуть их. -

Самое важное, что отделил Бэкон, заключается в его теории индукции. Новое время не остановилось на этом взгляде на научную индукцию, кроме рав. вы и Б-на отдалит: после того как человечество более точно присмотрелось к тому, что м. б. открыто или в природе, наука естествознания сравнивает скром. ную задачу - разыскивать законы, связывающие одно яв. ление с другим и отказывается от исследования фи. зического, в противоположность феноменальному, внутреннему, в противоположность внешнему, или, выра. жаясь терминологией Б-на, - исследование формы явления. Непосредственное исследование произошло и в учении об индуктивных методах. Если три об. ласти или зависимой Бэконовой индукции, взятые в связи с двумя первыми подготовительными операциями сильно напоминают три ступени истинных индук-

ческого доказательства (методы слабости, различия сопутствующих обстоятельств), которое указано нашим Миллем, составляющего в новом направлении философии позитивное слово науки, то в приложении Милля они получают другой характер: приложение их отличается большею точностью, большею целесообразностью в разделении фактов и т. п. Но если обратить внимание на то, сколько сделано было Бэконом в этой области сравнительно с тем, что было сделано до него (когда индукцию понимали как простое перечисление подобных случаев), то искренно должны признать, что никогда ученый об индукции обширно нигде не подвигался так далеко, никогда такой прогресс не существовал между прежними и вновь явившимися учениями индукции.-

Что касается до отношения Б-на к методу дедукции, то мы уже знаем, что для метода знания, у Бэкона в основании лежат геометры. Аксиомы равенства он хотя до известной степени ставит в параллель со силлогизмом, но отличает от последнего, как только слабое; и не полагает насильственно вдвигать в формы категорий силлогизма, что делали по большей части до него и после него; и в этом отношении Б-на должно признать гораздо, по своему мнению, совершенно правильного взгляда, какой гораздо более развивается Декартом, Локком и некоторыми философами позднейшего времени,- по крайней мере аксиомы о равенстве представляют особое, отличное от силлогизма, формулы. Если задним Б-на отрицать значение, в этом должно научно идеологования силлогизма, формулы и это более ошибка в его учении. Низшая математика, какая была известна во время Б-на, построена на весьма простых основаниях,

кроме обусловливающей некоторого равенства, но и кроме различия софистов софистов формируют разнообразные симпатии. Возьмем, как ее в точке зрения Б-ка остается итоговое в нашей математике необъяснимым. С другой стороны, факты ее ищет, кроме фокус на точке зрения Б-ка и признает, что посредством основания естествознания ищущая восприятий, откуда, как говорит Милль, почерпается материал для всего научного знания, отсюда признает теорем, что естествознание не фойерверк исключительно при помощи индукции, что дедуктивные методы не только не вредят точной науке, а, наоборот, они дают ей наибольшую точность, так что идеал знания Милль видит в постепенном превращении науки, фойерверкующей индуктивным путем, в науку дедуктивную, т.е. в собрание наибольшего количества самых точных обобщений, кроме бы давали возможность фактические положения получать уже при помощи выводов, а не прямо, непосредственно через индукцию. Так обр. если пред установленным эмпирическим базисом идеал естественного точного знания расходится в смысле такого знания, кроме его строгой последовательности и правильного пути от обобщений мелких широким к истинам более и более возвышенным, так что знание со своей стороны есть, по представлению Б-ка, как бы пирамида: то это нужно отнести к ошибкам, кроме теории уже сознано факт эмпирически. Впрочем, это сильное близкого находит себя противоречие в самом учении Б-ка, насколько ему самому приходится теорию сближаться на самом фактическом первом, кроме по его собственному учению (если его парадоксальное учение вообще должно в редуцировать

всего знания. Из самого факта, что, кто слушал лекцию по физике получает исследование для трех второстепенных явлений, кроме предполагаемого явления, физика заранее согласуется на принципе этих общих черт, которая факта слишком очень явлений, а именно: первой второй предполагает убеждение в том, что формы всегда существуют там, где существуют свойства; - второй - что формы никогда не существуют где не существуют известные свойства; - третий - что формы физика существования в той именно степени, в какой существуют свойства и наоборот. Надобно, впрочем, сознаться, что и виднейшие ковалы времени не смеют совершенно чистыми и отрицательными сознания, что то, что называется строго-конструктивной доказательностью, мало кому на себя силы фидуции.-

Хотя философ, кроме посылочных посылок человеч. знания считает восприятие и науку мышления, как разработку данных в восприятии, иначе говоря, чем всякий другой философ, потребность обратиться к вопросу: насколько восприятие отвечает своей действительности, насколько согласован. при его переработке ключ к познанию явлений, насколько это каждого, кроме характеризуется природой в наших восприятиях (напр. цвета, звуки, тепло, холод и пр.), имеющей объективное значение, отвечают качествам вещи. Мы видели, как будто нельзя у св-ва не полагать различий объективных свойств вещей и объективных в ощущении и понятии: они различаются, как когда, имеющее отношение к человеку, как субъективная ощущения, в противоположность своей форме, как определенному виду явлений. Однако это фов. отличие различий между чисто субъективными свойствами, кроме надлежит наше восприятие природы, и объективными свойствами самой вещи, самих-

жено противоречивое у Б-ка только в одном пункте; в других случаях у него субъективное и объективное переходят прото в каждом самом его предмете. Во всяком случае только через такие категории, кроме случая Б-ка зависимости исключительно от человеч. природы и обусловленности исключительно человеч. восприятием, нужно объяснить их отношение категорий, кроме они случаев чего объективными, нами у Б-на. Если вопрос о формотворной силе человеч. восприятия, которой сопровождает борьба иного вопроса иногда вопросами гносеологическими (логика) и метафизическими у Б-на нами не разрешается, то метафизич. вопросы еще менее разрешаются Б-ка: он безусловно отрицает даже возможность для человека метафизики. Физика и остается совершенно равнодушным к самым метафиз. вопросам. Не трудно понять это равнодушие Б-на: он слишком был воодушевлен желанием, чтобы результаты науки были понятны и практ. людям человека, чтобы они были освобождены от такого рода предположений, кроме непосредственно интереса для практ. людей, а также и каждые ему метафизики спорят предшествующей философии по вопросам о бесконечности и конечности мира во времени и по пространству, о первонач. его происхождении и т. ф. –

В отношении к религии Беркли не разделяет англ. деизма; деизм не отрицает факта религии в вопросах религии, он только отрицает свободное идеализирование иногда в этой области. Для деизма иногда факты была дорога является орудием, смутно указ воздействий на всю религиозную практику, кроме формулированных религ.-церковью. Такая постановка дела в отношении между религией и наукой не была удовлетворительна

ки фили науки, ни фили религій: знанія, кромѣ не имѣющаго самаго основнаго каѳедра, при кромѣ ого можно быть хорошо знающимъ, сообразно съ идеологіями, ничего не вонгрознаго отъ него прова образуемая фундаментъ фили фарисейства нашей іерархической; чтобы каѳедра религіи, то весь разъясненія религіознаго свойства, относящіяся при помощи разума, имѣющаго значеніе только фили того, кто вопреки всей совокупности религіозныхъ истинъ, какъ онъ формулируется Римско-католическою Церковію, но кто одинъ на основѣ ума вѣры въ авторитетъ той церкви, тотъ не нуждается въ фокадарсеодѣ фили истины. Бѣкономъ, признавъ такое отношеніе науки и религіи неправильнымъ, полагалъ разграничить область каѳедры изъ этихъ: къ области научнаго знанія онъ относилъ исключительно тѣ вопросы, кромѣ касающихся сверхъестественной природы, всѣ же остальные вопросы онъ исключилъ изъ области знанія и относилъ къ вѣрѣ. Справедливо заключалъ, что это другое разграниченіе области имѣетъ и вредъ у Б-на фонтанъ имѣетъ обр. въ интересахъ науки, а не вѣры; но философъ сильнѣе всего боится быть заключенъ о ненадежности Б-на, о томъ, что подъ свое абсолютное скрываетъ невѣріе Б-на въ отношеніи къ религіи. Если въ этомъ первомъ интересѣ научнаго надъ религіознымъ видитъ характеристику гайликовъ фили Б-на, то здѣсь проявляется со стороны Бѣкона сильнѣйшая епископія, - равнодушное отношеніе ко всему тому, что переступаетъ границы обычныхъ умственныхъ интересовъ. —

Декартъ.

Въ собственномъ смыслѣ основателемъ новой философіи былъ Рене Декартъ (1596–1650), родомъ француз. Первоначальное свое образованіе онъ получилъ

в орлой иезуитской коллегии, края считалась одного из славнейших учебных заведений того времени. Здесь пламенной и восприимчивой мальчик не только с ревностью изучал то, что входило непосредственно в программу школы, но и читал все книги, какие были под руками и по своим знаниям далеко опередил многих, кроме, конечно, своих учителей в этой коллегии. Такое необыкновенное рвение к успехам науки возбуждалось удивительной проницательностью Декарта, его возвышенностью и отчетливостью во всем. Но к сожалению Декарт не нашел в точных науках удовлетворения такой жажды знания, и он сам характеризует свои занятия по выходе из школы как сорок лет потерянного времени, в каком он находился до поступления в школу. Математика наиболее останавливала на себе его внимание и может б. ещё на школьной скамье разочаровать в нем то пристрастие к этой науке, кое не оставило его во всю дальнейшую жизнь. Что же касается до остальных наук (напр. медицины и философии), то он сразу же с предубеждением относился к ним и признавал существование их в таком виде только необходимым в интересах научного знания. Из школы Декарт вынес то убеждение, что истинное, достоверное знание о вещах нельзя получить при существующих науках; что убеждения приобретаются в обращении с людьми, в изучении человеческой души и в видимой природе, и не из школьной скамьи, а в жизни, где всякие убеждения скоро могут быть проверены. По окончании школьных вопросов Декарт поступил на некоторое время в удовольствия светской парижской жизни. Но вскоре он отказывается от всех своих товарищей и два года проводит жизнь в самом строгом

реформы. Поэтому он предпринимает путешествие по Европе в разных общественных ролях, как это не однажды делали и другие философы нового времени; он идет туда, куда влекло Европу. Некоторое время он пытается найти себя какого-нибудь служебу, сначала поступает в войска, потом принимает другие службы; но скоро Декарт бросает их ради науки. Сам никогда воспитания в духе убеждения в непогрешимости всех тогда положений, кроме более вероятных науки, тем легче он отказался от традиционного метода ради нового убеждения в обязанности строить иной, радикально новый убеждения и обосновать. Так. обр. когда перед сознанием Декарта предстала вся совокупность теоретич. и нравственно-практического основ. знания, и все оно оказалось неудовлетворительным; в душе его неудержимо поднялся вопрос: где же достоверное знание и как получить его?

В период странствования Декарта офранцуженный, по его словам, озарила его по случайному поводу мысль, что реформа знания начинается в основном методе, и он сделал первую попытку применить этот метод к математике, что было подготовкой к открытию аналитической геометрии. Но даже как основание этого метода глубоко, по его мнению, шел в философию, а он считал себя слишком молодым, чтобы было когда-нибудь время для столь глубокой реформы всего знания, то он тщательно предварительно упражнялся себя в этом методе на более частных вопросах. Между тем путешествия его продолжались и в последующее время. Мало-помалу о Декарте распространялся слух, что он открыл новый путь для знания,

мысль, по воззрению самого Декарта, ошибочной, так как они сами чтили еще в то время и считали ее глупой софизмой, то именно тем, что скептически относились к принципам воззрительным. Чтобы оправдать свой скачок, они уединяются в Голландию, уединяются до такой степени, что скрывают свое местопребывание не только от знакомых, но даже и от своих друзей, так что самого существования издателя двенадцати огромных томов переписки, кроме которого ни его переписка, чтобы скрыть свое местопребывание, тихо посторонно выходят города, в коих живет, и ведет переписку где бывших городов. Они сами объясняют нам, почему они остановились на Голландии, как таковой выгодно, где все удобное вокруг себя научились замечать. В то время Голландия была наиболее свободной страной; кроме того туда стекались богатства всего мира, следовательно, она была наиболее удобной. Затем среди пространства населения бывших городов Голландии, в коих каждый был занят своими делами, было удобное сохранить уединение, тем более, что там протекала жизнь быстро. На 20-летний период жизни Декарта в Голландии, которого, как сейчас увидим, почти оканчивается его жизнь, относятся все ученые труды Декарта. Первое сочинение, кое он здесь пишет — „Le monde" остается не обнародованным, так как в то время, когда он кончил его, последовало осуждение Римского Церковию Галилея, а так как в этом сочинении Декарт проводит воззрение Галилея о движении земли, то думал подпасть под-ти удару, кой постиг Галилея, возбудила в нем трепетность не обнародовать этого сочинения. Но уже несколько лет явившаяся без его подписи / строчки для ученых автора были

Лит. В. Кротких, Басков 2. Истории Философии. С.-П.Б. Библ. Академии. Проф. Карпинский.

изведения) его первое обнародованное сочинение „о методе". Задумал в послѣдовательномъ порядкѣ издать: „meditationes de prima philosophia." Самое главное сочиненіе, кромѣ и самъ Декартъ придавалъ особенное значеніе, оглавлевалъ: „de principiis." Оно должно состоять изъ 4 частей. Первая часть „de principiis cognitionis humanae" должна была кратко изложить тѣ мысли, кроія составляютъ содержаніе сочиненія о методѣ и meditationes. Вторая часть „de principiis rerum naturalium" содержитъ общія положенія физики. Третья часть „de mundo aspectabili" излагаетъ астрономическія взгляды. Наконецъ, четвертая часть говоритъ о землѣ — „de terra". Послѣ этихъ трехъ сочиненій при своей жизни Декартъ успѣлъ составить сочиненіе о страстяхъ, крое отличалось отъ его аскетургическою частью, что дало явиться первая попытка классификація сложныхъ чеховѣч. сознанія по аналогіи съ сложнѣйшими природы мысли, кроія по всей вѣроятности служила поворотнымъ къ созданію этики Спинозы. Не смотря на умозрительной характеръ Декарта, не смотря на отрицаніе его цѣлаго ряда конкретныхъ отношеній, онъ не избѣгъ практическихъ для своихъ воззрѣній. Вѣроятно то обстоятельство, что онъ фактически б. дальновидъ въ не совсѣмъ удобной для него процессъ, кроій былъ прекращенъ благодаря стеченію всѣхъ обстоятельствъ. Онъ не отличался тѣмъ смѣлымъ взглядомъ, что онъ переселился самъ въ Швецію къ королевѣ Христинѣ, переселился въ Стокгольмъ въ 1649 году. Но въ самомъ началѣ 50-го года онъ умеръ отъ пневмоніи, умеръ потому, что и климатъ суровый и непривычная его мягкая жизненная обстановка, кроій онъ былъ окруженъ всѣми въ качествѣ собственника королевы, нарушили и безъ того слабую натуру Декарта. Сочиненія, кроія были обнародованы

Профессоръ Николай Кареевъ

труд учения Декарта, доставивший ему славу, но вместе со славою доставивший ему и много неприятностей, так что даже посмертное издание первого труда книги (которое явилось на французском языке, поскольку Декарт писал так. обр. привлекло большое к себе внимание со стороны не предвзятого мышления, кроме того ещё не окончательно подчинённого авторитету науки того времени) Декарту стоило тяжёлой борьбы с последователями, до возбуждения против себя целой партии и толпы противников. Чтение было и со последующими сочинениями.–

Исходным пунктом философского воззрения Декарта, подобно мировоззрению Бэкона, служило отрицательное отношение к схоластической науке. Это отрицательное отношение к схоластической науке в Декарте, как и в Бэконе вызывает мысль о том, что наука должна быть начата сначала, и что начало новой науки может совершиться и идти успешно не иначе, как через реформу самого метода знания. Но если особый недостаток схоластической науки Бэкон видит в безусловной ее бесплодности, то Декарта особенно поражало в схоластической науке отсутствие точного, достоверного знания. Однако сознание Декартом отличалось тем Бэконовой в том отношении, что в то время как Бэкон, поражённый бесплодностью схоластической науки, только указывает средства ей противодействовать, Декарт, исходя из принципа, что всякая наука должна быть достоверна, не игнорирует и другого недостатка схоластической науки – ее бесплодности – и поставляет научное знание сразу в области побудительной, чтобы должно руководить человеческим мышлением. Эта наибольшая широта взгляда Декарта обнаружилась и в том, что в то время как Бэкон обращает внимание преимущественно и исключительно

на ѣ методы, кроме общаго ѣ философ-
ного, Декарта, обращая преимущественное внимание
на ѣ методы, кроме суммы особенную догмат и же-
сомнительность выводов, не отрицает и этих, кроме сум-
мы плодотворность научных изысканий. Если ѣ
бую плодотворность общаго обращение къ опыту,
преимущественной перевѣсъ индуктивнаго изслѣдо-
ванія надъ дедуктивными, то особого догмат фило-
ни были отказаться отъ науки, въ коей отрицает
дедуктивный методъ. Поэтому и особое внимание Де-
карта физики были обращены на ѣ дедуктив-
ный методъ. Однако онъ хорошо понимает, что та-
кими путями отъ общаго къ частному, путемъ выво-
да нельзя дойти до тѣхъ сложныхъ предметовъ, фи
тѣхъ конкретныхъ физическихъ явленій, какіе кромѣ
тѣхъ не имѣетъ биологія физ имѣетъ человѣка,
и поэтому основательно сознается, что наука должна,
дѣйствительно, идущая, по его мнѣнію, отъ причинъ къ дѣй-
ствіямъ, отъ условій къ условному, сложнѣе пути
только до извѣстныхъ предѣловъ, и что при изученіи
частнаго и сложнаго обнаруживается необходимость
особой метода обращенія снизу вверхъ - отъ условнаго
къ условіямъ, и онъ со всею строгостью осуж-
даетъ тѣхъ, кромѣ физиологъ, что наука о частномъ мо-
жетъ быть почерпнута изъ своей головы, со всякою
отрицаніе изъ Божьи. Точно такъ же, какъ Бэ-
конъ находилъ, что въ наукѣ преимущественно времени
существовала индукція, но что этотъ методъ въ тѣхъ
видѣ, въ какомъ онъ практиковался и въ какомъ
онъ описывался схоластическою школою, не
могъ вести насъ къ нашей серіозной, - только такъ
и Декартъ физически былъ найти, что дедуктив-
ный методъ, при помощи ума, по его мнѣнію,
единственно можетъ быть пріобрѣтенъ познаніе, со-

фрагментно точная и бесспорная, - не безусловно отрицается в предшествующем знании, что они обращают на себя внимание в каждом возводе силлогистическом, но в том виде, в каком они описываются и применяются к научным исследованиям, имеют или совсем не имеют научное значение. Посмотрим, как относится Бэкона было реформировать оказавшийся в его представлении неполным индуктивный процесс, так непосредственно задачу ставит Декарт представляется - реформировать совершенно ошибочный по его мнению дедуктивный процесс, кроме дала прежняя наука. Декарт не имеет равной противника силлогизма, как и его старший современник Бэкон. Он не имеет Бэкона хорошо видит, что в формулах силлогизма, кроме представления аристотелевская и схоластическая логика, не могут давать фактически нового знания. Прежнюю диалектику он, как и Бэкон, обвиняет не в том, что пользование ее правилами должно быть полезно разве в том случае, когда существующее уже знание передается от одного лица к другому, но не имеет решительно никакого значения в том случае, когда это знание должно быть предметом исследования и обоснования. -

Дедукция, как тот метод, который был известен древним, существовала в простой форме. Практически она применялась в геометрии и в алгебре, теоретическое учение о ней существовало в логике, развивавшей силлогистические формулы. Декарт замечает, что каждый из этих трех родов дедуктивного метода имеет свои достоинства, но имеет и свои недостатки. Возводы геометрии бесспорно поражают своей точностью, но смысл исследования здесь применяется к конкретным частным предметам знания,

ко всем иным другим фигурам, что кроме не могут отличаться и от кроме необычно сходны доказательства. Следовательно здесь последователь не только упражняет мысль но в тоже время и удерживает воображение. В существе дела Декарт понимает, что если перенести геометрический метод на какого рода предметы, кроме не функционирующие как какого образного представления понятий, каковое окружает их в схемах, в образах, к какому прибегает геометрия, то в этом случае придется при употреблении геометрического метода существенно изменить его, так как они необходимо привязаны к этим образным представлениям, к этим схемам, к этим или другим фигурам. Алгебра не имеет этого недостатка. Но здесь имеем привязку к знакам и правилам оперирования (нужно думать, что изменений формализма развития алгебраических построений не присуще горизонту Декарта). Наконец, что касается до логики, то вся символическая совершенно процессы, от его точки зрения не ведущие к открытию новых оригинальных идей и способов, предшествующие только к передаче их, однако они содержат некоторую пользу по крайней мере некоторых частных логических правил, хотя думает, что эти правила перечислены здесь с огромными количествами бесполезных и даже вредных правил. Предпочтение недостатки качества из трех методов редукции ведут Декарта к мысли, что нужно реформировать качество их них и сосредоточить достоинства их в одном методе, кроме бы так. обр. обладали достоинствами всех, но не имели недостатка ни одного из них. Соединение алгебраического метода с методом геометрическим в области самой геометрии ведет его к открытию аналитической геометрии, - к попытке доказать геометрические теоремы путем алгебраическим. Но он думает, что здесь новый открываемый метод, кроме

соединяет в себе достоинства методов предшествующих и не имеет их недостатков, – факты, ставшие как бы предпосылкой нового времени. Если признание времени какой-либо возможности доказывает математическими методами только в собственном смысле то, что они относятся к математике, то Декарт видит, что ~~они~~ относятся к ~~математике~~ такая возможность оказывается и в других науках, где фигурируют числа, пропорциональность и т.ф. напр. в применении к звуку, движению небесных тел и пр., где наука имеет дело с измеряемыми в каких бы то ни было отношениях величинами. Это ведет его принципе всю ее можно расширить до такого общего математического знания, какого оно очерчивалось до тех пор, отнести к математическим наукам и такие, какие фактически так не назывались, но по отношению к которым не только возможно, но и необходимо применение математического метода, именно всякого рода, что дает основание называемым фундаментальными элементами всякой величины, какой бы природы математика. Но расширив так обр. математическое знание, подчиняя своему новому математическому методу, он думает, что этот метод можно распространить дальше, что он может обнимать собою не только то, что касается величины, количества и т.ф., но может быть применим и к философии, науке, вообще, не в той конкретности, в какой он фактически применяется при начертании аналитической геометрии, но по его общим чертам. Стараясь дать отчет себе в этих общих чертах, кроме официально принимаемых как к математике, так и ко всякому виду философского знания, Декарт указывает четыре основные черты, которыми должен обладать правильный дедуктивный метод. Эти четыре правила сводятся к следующему.

1, прежде всего человѣкъ должѣнъ рѣшиться не считать за научную истину ничего, что не познано имъ со всею достовѣрностью, со всею очевидностью, что не сомнительно для него безусловно вѣрного изученія (это положеніе прямо взято изъ математическаго изслѣдованія). 2, далѣе всякое положеніе, всякая проблема, какія предстоятъ какую-нибудь сложность, должна подвергнуться особому, отдѣльному изслѣдованію, чтобы смыслъ не затруднялась сложностію вопроса (это правило замѣчательно очевидно изъ геометріи). 3, далѣе мысли должна всегда начинать съ самаго простаго и постепенно идти къ болѣе сложному и трудному, начинать съ того, что не нуждается для своего доказательства въ другомъ и постепенно переходить къ тому, что для болѣе ясности и отчетливаго убѣжденія нуждается въ свѣдѣніи на предшествующее, болѣе простое (опять правило, взятое изъ геометріи, взятое построеніе, взятое Евклидъ въ своей геометріи). 4, при всякомъ изслѣдованіи Декартъ совѣтуетъ должно возможно полное обзоръ вопросовъ изслѣдованія, чтобы не упустить изъ вниманія ничего, что входитъ въ составъ данного вопроса. Декартъ думаетъ, что строгое примѣненіе этихъ правилъ даетъ правильный методъ. Вы видите, что въ этихъ четырехъ правилахъ Декарта въ существѣ дѣла нѣтъ разъясненія ни процесса доказательства, ни процесса изслѣдованія предмета. Это-правила формальныя, какія, конечно, весьма полезно имѣть въ виду изслѣдователю, но какія не указываютъ силу, въ чемъ именно должно состоять доказательство, какимъ образомъ мысли будетъ обосновываться истина. Отсюда вопросъ: какимъ образомъ мысли слѣдуетъ, что Декартъ просмотрѣлъ, что

его правила не есть в собственном смысле ни теория доказательства, ни теория классификации предмета? Это зависимо от одного факта, коий в существе дела лежит в основании всего первого периода новой философии вплоть до Канта. Имея в виду некоторые положения, касающиеся геометрии, касающиеся других положений, кроме человека пользуется как в науке, так и в обыденной жизни наук. Что никто не боится без причины, что никто не боится ни чего / и находя, что эти положения официально признаются всеми философами, мысль довольствовалась этою очевидностью как и не задавался вопросом о том, на чем в существе дела основывается это очевидность, считала ее и не требующими разъяснения и не разъяснимыми фактом фактом сознания. Затем присоединяя факты, что весь процесс ранее накопленного знания совершался в том, что шел через совершенно бесспорных положений, через сопоставление как каких друг с другом, так и с другими положениями, развивалась новые положения, кроме с первого раза не считались непосредственными и очевидными, но кроме оказывались неоспоримыми выводами того, что извлекались обработки комбинированы самоочевидности идеи и познавания в связи с разнообразными другими положениями, мысль опять не останавливалась на вопросе, каким образом идеи всех этих положений могут быть установлены через комбинацию как с другими и довольствуясь фактом, что это так бывает на деле, считала такие акты фактами неразложимыми фактами или неразъяснимыми фактами сознания. При таких условиях учение о методе не могло быть ничем в самом процессе идентификации и доказательства, коий по своим существенным чертам считался неразложимым фактом сознания; сам

оправомочь указать правила, кроме обычаев бытия, предостерегая от случайных ошибок и уклонений, устраняя заблуждения, препятствуя смыслу быстро усматривать истину. Отсюда эти формальные правила: начинать философствование с того, что представляется самым ясным, самым несомненным; философствование от простого, начинать от простейшего и пр. Отсюда и убеждение, что этими правилами исчерпывается вся сущность дела."

Если от учения о методе перейти к самой философии, то высказанные методические правила помогают покрыть смысл того, что указывают, с чего должно быть начато дело. Оно должно быть начато со самых очевидных, самых бесспорных и самых несомненных истин. Однако существуют ли такие истины для человеческого сознания? Существуют ли эти первые посылки, кроме должно быть безусловно непререкаемых, так как они служат в основании всякого знания? Если они существуют, то во всяком случае они сами собою не бросаются в глаза и нам нужно их разыскивать. Как же их разыскивать? В противоположность всем остальным отличается наивысшею ясностью, наивысшею очевидностью; нужно сопоставить отдельно то, отличающееся высшею очевидностью и тогда, как остатки, должны получиться самые очевидные истины. Отличить неочевидные, не бесспорные истины от истин очевидных и бесспорных - значит перебрать все, во что вообще человек, по всем признакам вопроса - сознает он это действительно бесспорную истину, и постепенно устраняя все, усомниваясь хоть какое нибудь сомнение в своей истинности. Так обр. первой посылкой для философии Декарта, как и для философии Беркли, сознавшее сомнение во всем, что только может возбудить сомнение, сомнение во всем, что далеко

какой-нибудь повод, какое-нибудь основание для сомнения. Хотя разум в своей учтивой, думает Декарт, человеке, имеющей в виду разумную пользу, должен усомниться во всех своих предубеждениях и полагаться, кроме чего когда-нибудь проверенного. Они должны сомневаться в этом потому, что они начали проверяться с суждения человека, когда такое его еще не работало, когда критерий истины еще не был установлен и когда влияние его на душу его должно было скопиться дальней закрепления, какой не удовлетворяет требованиям другой науки. Правда, иногда можно возбудить сомнение в своей истинности, впоследствии после точного исследования оказаться ошибочным. Но некоторые истины его очевидны, всем на первый взгляд философией может она должна быть достоверно, - поэтому принять его прямо за основное, чтобы в результате получить доказательство, что никогда для существования права на названия последней посылки знания, что содержит безусловную, самоочевидную научную истину. Само собой понятно, что перевод по научным ее содержанию человеческого сознания, рассмотрев все научные предубеждения, входящие в его объем, был какой возможен. Но процесс критики можно совершить иначе и проще. Можно спрашивать не об истинности научных положений, касающихся научных предметов, а о надежности этих самых общих оснований, на которых они опираются в ту или другую научную предмет, на которых основывается наша вера в истину научных положений. Если они достоверны эти основания, то само собой понятно, что изучаемая отдельная группа наших предубеждений должна быть подвергнута подобному. Практически лучше они легко переберется всю область своего собственного сознания. Прежде всего, конечно, должны быть достоверны все те наши предубеждения и суждения,

кроме принципов наших для нарушения воли будет сомнение оснований, на кроме воли отражаться. Вопросы, обращаемые к основаниям нашей личности, мы находим, что то, что мы считаем за истину, большею частию возводится к нашему восприятию. Так. обр. вопрос о достоверности обычной части нашего знания сводится к вопросу, - имеем ли мы право доверять своему собственному восприятию? Это факт, - что восприятие иногда обманывает нас; но что обманывает нас, даже редко иногда, то уже, конечно, не может служить безусловным критерием достоверности. Следовательно, допустив это факт обмана восприятия, чтобы устранить в возможность обосновать на нем безусловно-верное суждение. - Правда, можно сказать, что при обманывающем восприятии касается того, что нам представлено по своей непосредственности нашим доступным нашим чувствам, нам предметов более нам иногда от нас отдаленных. Однако в создании сна мы принимаем за действительно воспринятые такие предметы, кроме ума не находящиеся в отдаленной и не ощущаемой своего непосредственности: здесь мы обманываемся в отношении к тому, что всего больше к нам, - мы напр. чувствуем себя движущимися в то время когда наше тело лежит в постели без всякого движения. Правда мы различаем бодрственное сознание души от сознания сна; но где критерий этого различия? Пока не найдем такой критерий, кроме бы ясно различали уверенность в истине восприятия при бодрственном сознании от той уверенности, какого ощущаем наши грезы; нет никакой возможности сказать на отвлеченной точке зрения что это есть безусловно не грезы, а бодрственное сознание, подобное во время сна нам так же убедительно, что находящееся в сознании бодрствования, как в том самом,

когда действительно находящимся в таком состоянии? Точно сказать нельзя, что если это частное сознание, кроме того приписываемое предмету, и самому ему, может б. ошибочно, то самое многое б. ошибочным это общее, что предполагается всем сознаниям, напр. то, что я в настоящий момент подписываю руку, что может быть ошибка, но точно ни сомневаюсь в том, что существует у меня эта самая рука, - точно ни сомневаюсь, что существуют вообще те качественности, - кроме характеризуется ли в цит. - точно ли напр. сомневаюсь в существовании красок, величин, форм предметов и т. п.? Тогда мы уверены, что и поэты не изменяют сознания своих произведений, а только различно комбинируют то, что находят вне себя. Так обр. общее сознание всех частных представлений об. повидимому бесспорно истинным, хотя бы были ошибочны комбинации того общего, какое дано им в восприятии. Наконец, если далее заподозрить существование таких предметов, как моя рука, нога и т. п., могу ли я заподозрить в этом самом общем истине, как напр. различение цветов? Однако и в том это не безусловно предрешается достоверным. Если в отношении скептика можно указать на истины, которые считаются достоверными, но в противоположность другим можно указать, что очень часто люди ошибаются принимая за истинное, что они считают самоочевидным и непосредственным; и если это и должно так другим людям, отчего не могу предположить это в себе самом? Отчего не предположить, что и здоровый ум моего творца такого способности познания, кроме того отличается такими свойствами, что ошибается физически его существенные сознания? Правда, против этого рода скептика можно возразить, что они сомневаются

на всемогущее существо, сотворившее человека и предположений, что оно нарочно обманывало человека, создавая его со способностью, крайне трудною только для обмана; но по общему представлению что существо, сотворившее человека, как всемогущество обнаруживая благость и мудрость, а потому со всей строгостью предъявляющее человеческому такое умение, должно обманывать своих созданий. Пусть так. Но видно недопустимо, что человек в иных случаях обманывается, следовательно его для чего-то особенностью обманываться; и сама благость и мудрость Творца противоречит созданию человека таким, чтобы он нарочно обманывался, то повидимому они противоречат и тому бесспорному факту, что он иногда обманывается. Затем, всякая эта попытка различить указанные недоумения выходит из смысли, что человек создан всеблагим и премудрым существом. Но видно образом возможно предположить, что человек создан не таким совершенным, а другим могущественным существом, кроме нарядного его такою способностью познания, что он способен обманываться даже в том, что повидимому знает совершенно ясно. Наконец, пока могущество не устранено, можно еще одну силу даже и то предположение, что человек есть продукт редукции каких-нибудь случайных причин и как редукция случайных причин вообще может оказаться способными ошибаться во всем. Так как всем, что можно привести для одних, в конце концов основывается на чем-нибудь из двух, – или на данных нашего восприятия и представления, или на том, что есть редукция нашей самостоятельной деятельности, и так как двоякого рода основания, то с этим согласиться двоякого рода [illegible]. Так сомнение должно до этих пределов, до которых можно только идти, – до пределов человеческого [illegible]. Но если в отношении ко всему, что го-

сознанія обнаруживается подлинно-реальный духовный человѣкъ, воздѣйствіе какъ. объ. сознаній, то среди всѣхъ сознаній всегда фактично оказывается одно несомнѣнное, это самый фактъ сознанія, какъ актъ конституированной духовности человѣка, относящаяся вещи. И настолько безспорно существуетъ фактъ сознанія, настолько же безспорно и фактъ существованія міра, кроме сознающаго. Если сознаніе его первый видъ имѣетъ то, что называется „cogito", т.е. существованіе „cogitantis": Я сознаваюсь во всемъ, т.е. я мыслю, слѣдоват. я существую. Въ этой вещи, въ собственномъ существованіи міра сознающагося, сознающаго вещи нельзя: здѣсь предѣлъ всякаго скепсиса.-

Такимъ образомъ мы получаемъ первую вершину безспорную вещь и нужно только очистить себя, въ чемъ она состоитъ. Она утверждаетъ бытіе „Я"; что же разумѣется подъ вещью „я", какое бытіе въ этой вещи утверждается?

По обыкновенному представленію „я" субъектъ мышленія, сознанія изъ двухъ частей, - изъ тѣла и души. Ясно, что когда я изъ „cogito" выводимъ „sum", то здѣсь имѣется не реальная форма „я": я такъ же могу усумниться въ существованіи моего тѣла, какъ и во всѣхъ внѣшнихъ предметахъ; непосредственно, что существую, создавшее меня, должно бы меня представить самого себя имѣющимъ опредѣленный внѣшній образъ или тѣло, хотя это тѣло такъ же мало существовало бы, какъ мало существованія бы вообще всѣ внѣшніе предметы. Презрѣвая себя душу, мы переходимъ къ ней какія духовныя, какъ. объ. познанія, внѣшній, интуиція, воспріятіе и имѣемъ право, что міровое тѣло, кромѣ нашего духа, первый бытъ самопроизвольно, интуиція, воспринимать. Но что утверждаетъ вещь, когда она

предполагаетъ, какъ условіе свое, духа, не имѣющаго существеннаго, непосредственнаго отношенія къ „я", первичную предполагаетъ уже существующими тѣлесными органы, безъ коихъ не возможенъ онъ процессъ. И если возможно усумниться въ существованіи тѣла и его органовъ, то онъ возможенъ усумниться и въ духѣ процессаѣ. Слѣдоват. „я," коего кромѣ увѣренъ я, и его несомнѣнно бытіе сомнѣвающееся, ищущееся и т-д. „Я," коего кромѣ увѣряетъ положеніе „cogito" ergo sum", есть собственно бытіе, кромѣ понимаемое непосредственно человѣческимъ сознаніемъ (cogito); оно можетъ быть характеризовано лишь такими двуотношеніями, коія исключительно принисываются духу, т.е. двуотносительностію сомнѣнія, разсужденія, увѣренности, отрицанія, желанія и обращенія. Въ процессѣ сомнѣнія безспорно факторъ въ умственномъ актѣ. Я сомнѣваюсь, слѣдоват. существованіе сомнѣнія; я сомнѣваюсь, положимъ, разсматривая предметъ, спрашиваю, какъ много въ немъ другихъ предъявленій имѣетъ основаніе быть принятыми за истинныя, слѣдоват. существованіе фактора разсужденія; я увѣряюсь, что имѣю истину, здѣсь слѣдоват. предполагаемъ фактъ увѣренности; я отрицаю вопросъ этотъ или другихъ предъявленій, слѣдоват. бытіе отрицанія; я желаю истины, слѣдоват. бытіе факта желанія; я обращаюсь отъ обмана, ежели не хочу быть обманутымъ такимъ бытіемъ или бытіемъ существа или процесса, слѣдоват. здѣсь бытіе факта обращенія. Но не только бытіемъ способностей опредѣляется то „я", бытіе коего увѣренно; сюда же должно быть отнесено предъявленій и воспріятій, посредствомъ ихъ тѣмъ, конечно, сферою, съ коей я имѣю сказать, что оно необходимо предполагаетъ тѣло. Когда я предъявляю

предмет, содержимый моего представления сможет быть, конечно, и ошибочность, но бесспорен факт самого представления; бесспорно, что существует в душе акт и сознавать. бесспорно только так же до, что он кем-нас. принадлежит, т.е. что его именно представляющее. Если под восприятием будем разумеет процесс, кроме последствием целого ряда физических процессов, кроме происходит от действия внешних предметов на органы нашего тела, и, конечно, отношение восприятия качественная закономерность сознания, существует ли оно или нет? Но если под восприятием разумеет существование в душе определенного содержания представления, или такое состояние души, когда дан известной определенный образ его, то будет ли правильно или ошибочно этот образ, всякий несомненно то, что душа имеет этот чувственный образ; воспринимает, просто как психический акт, остается бесспорностью. Так. образ „я", быть кто бесспорно удостоверяется, обнимает собою всю в собственном смысле психическую фигуру — поэт человека. Если мы при самом поверхностном сознании представляем бесспорность бытия „я", как сознающего предмета, то отсюда прежде всего следует, что ошибочно человек представляет, будто это свое он знает ясно, бесспорно, чем свою собственную душу. Так думают особенно люди, более, чем кто-нибудь некритически дело с каждодневными представлениями, смешивают наглядное представление или образ со познанием. А вот это не одно и тоже. Напр. наглядное представление воска дает нам его цветную плотность, центр, форму и т.д. Но однако всякий не перестает нами считать воском, когда, разобрав его, мы

увидимъ въ немъ другой цвѣтъ, другую форму, сим-
вол. когда мы удерживаемъ боле воска, въ нашемъ
сознаніи немногое въ виду не будетъ черезъ, кромѣ со-
вершенно образа, данной въ настоящемъ "представле-
ніи, а что-то другое, что молчаливо опредѣлитъ ходъ бы
такъ, - что это есть нѣчто протяженное, подвижное,
способное видоизмѣнять свою форму и т. д. Но этого
рода сужденія уже не уравниваются настоящи-
мъ представленіемъ. Так. обр. изъ того, что мы въ
чемъ - нибудь испытаемъ болѣе живое настоящее пред-
ставленіе, а о другомъ - менѣе живое, или даже вовсе
не имѣемъ настоящаго представленія, никакъ не
слѣдуетъ, чтобы одно было болѣе женскимъ фак-
томъ познанія, чѣмъ другое. Правда, познаніе
предмета есть основа, и въ данномъ, изъ кромѣ ду-
маемаго есть основа, суть то, что дано въ настоя-
щемъ представленіи о предметѣ. Но если пытли-
вость эту цѣнить къ познанію души и тѣла, то уви-
димъ, что душа съ этой стороны имѣетъ большое
преимущество сравнит. съ тѣломъ. Правда, каждое
наше воспріятіе или другой части тѣла есть
уже данное, изъ кромѣ молчаливо основаніе поня-
тіе о тѣлѣ и кромѣ служитъ къ познанію тѣла. Но
каждое наше воспріятіе своего тѣла есть несомнѣн-
но нѣчто акт. и слѣдоват. событіе въ самой ду-
шѣ и какъ событіе въ самой душѣ оно даетъ пра-
во основать наши понятія о самой душѣ. Слѣд.
есть въ данномъ, кромѣ служитъ нашъ къ познанію
тѣла, могутъ быть данными и для познанія ду-
ши. Но кромѣ тѣла воспріятій тѣла, кромѣ слу-
чаевъ данными для познанія нашего тѣла, въ отно-
шеніи къ душѣ молчаливо существуетъ еще огромное
количество данныхъ, кромѣ уже для познанія тѣла
не служатъ. Радость, скорбь, сострѣдній какой смыслъ

Пр. М. Карѣевъ

Инст. им. Гуторкина, фонды 2. издат. Философии. С.П.б. Яуд. отделение. Гроф. - Шапиро.

и т. п., все это такіе данныя, изъ кр[ы]хъ можно заключить къ познанію о душѣ, но изъ кр[ы]хъ нельзя учи сдѣлать никакого вывода въ отношеніи къ ней. Такъ обр[а]з. совершенно вѣрно, что наглядныя представленія могутъ служить удобнымъ къ познанію; но души данныхъ въ отношеніи къ познанію души безконечно болѣе, чѣмъ въ отношеніи къ ней; а силлогизмъ: если изъ количества такихъ данныхъ дѣлать къ познанію того или другаго, то можно сказать, что душа болѣе познаваема, очевидно. Въ существѣ дѣла иногда чувствуютъ, что ничто не можетъ быть безспорнѣе для насъ существованія насъ самихъ. Они совершенно правильно сознаютъ, что истина самая безусловная для насъ есть истина нашего бытія; но они ошибаются въ томъ, что ту безспорность, какая въ этомъ случаѣ относится къ „я", они переносятъ на свое тѣло. Если есть по крайней мѣрѣ одна безспорная истина, то этимъ самымъ уже дано возможное основ[а]ніе другой истины. Для этого слѣдуетъ вникнуть въ черты этой истины, вслѣдствіе чего мы приписываемъ ей безспорную достовѣрность. Я прежде недоступенъ никакому сомнѣнію положеніе „cogito ergo sum" потому, что это положеніе ясно и отчетливо познаетъ мою душу. Отсюда получается такой критерій истины: все, что мы познаемъ ясно и отчетливо, ф. б. безспорно истинно. Ясность понятія Декартъ характеризуетъ такъ: ясно, когда присущее непосредственно - сознательному вѣдѣнію человѣка, - отчетливость - такое понятіе, въ которомъ душа не смѣшиваетъ ничего другаго, что уже не было бы ясностью. Могутъ быть представленія совершенно ясныя, но этимъ не значитъ не отчетливыя: таково напр. ощущеніе боли какого-нибудь: оно ясно, потому что непосредственно сознается

моего духа. но он может надвое
мигу еще не только при этом отличаться, подо-
сознания, но и локализируется чувствуемая сосредоточ
ею к определенн. центру нашего тела, а это уже не
только инстинкт, но и ошибочное представление, порожд
что в существ. дела чувствую боль, конечно, не то
нем другом месте нашего тела, а субъект сознания,
- „я". Итак критерий истины его ясность и отчет
вого знания. Однако при помощи этого критерия
мы еще не можем строго разграничить внутрен
от соответственно и рав. образ. получить новую исти
ну кроме той, края уже приобретена. Вся сумм
ма нашего знания делится на два класса: на
область конкретно воспринимаемого от внешних
предметов и на область общих привычных
истин. Указанный критерий истины относится
непосредственно к первой области. Мы, правда,
часто предполагаем отношение представляемого
к внешнему бытию, и последнее и есть то, что в
данном случае нам требуется знать. Никто
не сомневается в том, что в моем представле-
нии существует образ внешнего предмета; весь
вопрос состоит лишь в том, соответствует ли да
нный образом внешнее бытие, похоже ли оно
на тот чувственный образ, какой дан в моем
сознании. Но этот чисто-теоретический вопрос и
отвечать нисколько и неотложимости; оно основы
вается исключительно на интуитивной уверен
ности моего сознания вполне соответствии воспри
ятий внешних предметов. Но кто поручится за
то, что эта уверенность не обманывает нас? Един
ственно убеждением, что наше сознание
согласно с законами внутренней закономерности, не
не обманывают нас: а это убеждение в свою очередь

предполагает не только критерій истины, но и Творца съ идеями-истинами. Что касается общихъ истинъ, то иная ихъ повидимому обнимаетъ ясностью и отчетливостью и въ этомъ смыслѣ, конечно, должна быть признана истинами. Но и здѣсь встаетъ на защиту нашего сознанія слѣдующее соображеніе: а что, если насъ Создатель сотворилъ съ такими силами, что онѣ будутъ ошибаться даже и тогда, когда представляютъ что-нибудь ясно и отчетливо? Прочь это сомнѣніе: нѣтъ средствъ кромѣ того, чтобы предварительно обратиться къ созерцанію понятія о томъ, какъ образуетъ наше мышленіе Творца; можно ли имѣть представленіе его такимъ, что онъ дѣйствительно могъ сотворить человѣка съ обманывающими способностями. Такимъ образомъ, не находя на пріобрѣтенный критерій истины, вопросъ о знаніи чего-либо, кромѣ бытія самого субъекта мышленія, неразрѣшимымъ остается безъ разрѣшенія вопроса о возможности познанія для насъ бытія Божества. Поэтому на этомъ вопросѣ прежде всего и останавливаетъ свои размышленія Декартъ.-

Если мы пересмотримъ всю совокупность представленій, какія имѣемъ, то увидимъ, что всѣ они раздѣляются по своему содержанію на два главные отдѣла: 1, на представленія о субстанціяхъ, т.е. о вещахъ существующихъ и 2, на представленія о состояніяхъ, т.е. свойствахъ или принадлежностяхъ этихъ вещей. Само собою понятно, что субстанція сама по себѣ реальна, содержательна состояніе. Вслѣдствіе этого, насколько само лицо, мыслящее есть необходимо субстанція, есть необходимо существующій самостоятельно предметъ, а не свойство или состояніе другого пред-

мира, насколько оно по своей реальности претендует существует рядом вещей сознания. Поэтому сознание мое вряд ли-нибудь ищет такого наличия предсознаний, кроме касающегося совершенно актуальных свойств, принадлежностей, т. к. так как субстанция претендует по реальности перед каждым из этих свойств, не было бы ничего невозможного предположить, что каждое из этих представлений об акцидентциях моего возникнуло из нас самих, досадочно объективировалось бы из нашей природы. Между представлениями о самих субстанциях мы различаем представления о субстанциях так же ограниченных, как и мы сами — таковы представления о других людях, кроме тех представлений сходности в общении с нами, таковы еще более представления о предметах материальной природы. Что касается до представления о других людях, то, так как в других людях не различается существенно по природе своей отношение самого, то неудивительно, что я свое сознание о них понятия, пользуясь только понятием о себе самом. Что же касается до представления о вещах материальных, обнаруживших к вещественной природе, то правда, что субстанция мыслящая, как субстанция мыслящая, как субстанция духовная, отличается от субстанции физической, — от субстанции протяженной, но природа мыслящая по нашему непосредственному убеждению, сравнивая свои природы протяженной, с первой она далеко ставит в себе более ценную, более совершенную реальность, чем природа протяженная вне. Поэтому нет ничего удивительного, если я, как высшая субстанция сравнительно с протяженной субстанцией, смог образовать из себя самого понятие о протяженной субстанции, которая правда не достигает со мной, но имеет сходство

по совершенству, и следовательно такова во мне есть возможность создавать понятие о мне, какое имеем. Но кроме этих ограниченных субстанций я имею понятие о субстанции неограниченной, высовершенной, о Боге. Все в этом понятии я представляю такую полноту реальностей, такую полноту совершенства, перед кою оказывается совершенно ничтожными, недостаточными совершенства, заключающиеся в моей собственной природе. Вопрос в том, могу ли я сам самосознательно образовать это понятие? Я нахожу в своем уме положение, что каждое действие должно иметь свою причину. Это положение, конечно, будет служить возражением против всей полноты обвинения его-ма. Более совершенное не может совершенного, подобную тому нравоучение совершенное, перед коим более совершенное, при обвинении этого более совершенного не совершенного, не найдет для себя причины, не найдет для себя обвинения в моем совершенстве, а потому за часть, коей более совершенное превосходит мое совершенное, окажется без обвинения, без причины, т.е. окажется каким добавлением, кое не имеет причины. Если теперь в представлении о Боге соединяется такое совершенство, кроме не существующее во мне самом, то ясно, что оно не может возникнуть при представлении о мне самом, следовательно не могло произойти от меня самого. Следовательно возникновение представления об этом совершенстве нуждается в предмете, коей бы действительно реально обладал этим совершенством, кроме заключается в понятии о нем. Всякой другой предмет, кроме бы более мое совершал, по той же причине, что все-

ко другіе достаточно имѣютъ доказательную причину фи-
своего существованія, не болѣе бы въ состояніи объ-
ясненія происхожденія представленія о Божествѣ.
Правда, можно сказать, что изъ необходимости для
объясненія понятія о высовершенномъ Существѣ
предполагать истинно бытіе его высовершеннаго
Существа. Достаточно предположить существованіе
понятія о томъ или высовершенномъ Существѣ у
другихъ людей, какъ что я самъ заимствовалъ это по-
нятіе отъ нихъ, а они еще отъ инныхъ и т.д. Но въ
такомъ случаѣ пришлось бы имѣть длящуюся эту пере-
дачу понятій о высовершенномъ Существѣ въ бѣсконеч-
ность, что не возможно, или предположить, что первое
существо, въ которомъ образовалось это понятіе, имѣло
само обладало всѣми совершенствами, т.е. было
Богомъ, или получило это понятіе отъ существа, об-
ладавшаго всѣми совершенствами, т.е. отъ
Бога. Правда можно представить, что понятіе о
Существѣ высовершенномъ могло образоваться у насъ
путемъ отрицанія. Это понятіе заключаетъ въ себѣ
отрицаніе ограниченности, конечности, и можно ду-
мать, что оно образовалось такимъ путемъ отри-
цанія ограниченности. Замѣчаемыя нами нѣ-
которыя качества во всѣхъ состояніяхъ и въ другихъ предметахъ,
привлекавшія насъ несовершенствами и, послѣдствіемъ
возможности ихъ логически отрицать отъ несо-
вершенства, и при помощи такого отрицанія разно-
образныхъ несовершенствъ, относящихся къ приро-
дѣ того или другого существа, создавали понятіе
о существѣ высовершенномъ. Но и это не воз-
можно, потому что понятіе о существѣ высовершен-
номъ не отрицательное, а положительное. Оно
относится къ понятію конечнаго и ограниченнаго
существа не такъ, какъ напр. понятіе плоха относится

къ понятію движенія, чѣмъ понятія роста къ понятію свѣта. Двѣ послѣднія и покой суть двусмысленно могутъ образоваться чрезъ отрицаніе, но они и не содержатъ въ себѣ ничего кромѣ отрицанія: тьма отрицаетъ понятіе свѣта, покой отрицаетъ понятіе движенія. Но не такъ относится понятіе существа совершеннаго къ понятію ограниченнаго: напротивъ въ первомъ понятіи мы мыслимъ несравненно болѣе содержанія, чѣмъ во второмъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ двусмысленно, мы должны подумать о томъ, что самое понятіе ограниченнаго, конечнаго мы не могли бы составить, сознавая заранѣе не существующаго для насъ понятія о безконечномъ, о безграничномъ. Граница, ограниченное, несовершенное только потому и кажутся несовершенными, что являются возможностію сознанія его за тѣмъ, что превосходитъ его, что переступаетъ эту границу. Такъ обратно и только понятіе о несовершенномъ не образовано изъ понятія о несовершенномъ, но напротивъ самое понятіе несовершеннаго, ограниченнаго только какъ-то и возможно, насколько предполагается въ душѣ человѣка міра идеаловъ, въ сознаніи за кромѣ какого-нибудь опредѣленнаго бытія является неудовлетворяющимъ этому идеалу и выводъ его признается несовершеннымъ. Можетъ, наконецъ, составить такое предположеніе для объясненія этого понятія. Можетъ быть и самъ, одинъ, безспорно, и не имѣетъ того совершенства, какое мыслимо въ понятіи Бога, но по крайней мѣрѣ въ возможности – существо совершенное: и это повидимому доказывается высокимъ человѣческимъ развитіемъ. Въ самомъ дѣлѣ замѣчается постепенное усовершенствованіе человѣчества въ наукахъ, искусствахъ, жизни и т. д., замѣчается его прогрессивное движеніе, улучшеніе. Такъ какъ

другу дѣятельность конца не предвидѣлъ, такъ какъ всегда предполагалъ, что человѣкъ можетъ приближаться далѣе и далѣе по пути улучшенія, то совершенно одинаково предполагалъ, что человѣкъ по крайней мѣрѣ въ возможности, по своему стремленію есть несовершенное существо, и насколько въ возможности онъ его существо несовершенное, настолько онъ можетъ образовать понятія о существѣ несовершеннѣйшемъ, какъ дѣйствительно существующемъ. Но это не обязательно для ума всѣхъ людей. Были умы возвышенные понятія объ одной сторонѣ о существѣ только въ возможности совершенномъ, съ другой – о существѣ дѣйствительно совершенномъ, то увидѣлъ, что это будутъ два, совершенно другъ отъ друга понятія и то, что только въ возможности совершенно, конечно, будетъ неравенно ничто тому, что совершенно въ дѣйствительности. Августовъ. Есть были понятія о совершенномъ здравомъ были понятія о существѣ, совершенномъ только въ возможности, то это никогда не могли бы быть понятіемъ о безусловно – полномъ совершенствѣ. Сдѣлаю это ясно до самой, что человѣкъ идетъ отъ несовершенства къ возможному, что онъ переживаетъ движенія совершенствованія, показываетъ, что онъ никогда не можетъ возвыситься до безусловнаго совершенства. Безусловное совершенство не можетъ быть достигнуто путемъ последовательнаго развитія, потому потому, что оно есть безусловное, полное совершенство. Августовъ. Теперь докажу, что человѣкъ развивается прямо доказываетъ, что онъ не есть несовершенное существо далѣе въ возможности. Наконецъ, возможность сравнительно съ дѣйствительностію его собственно существующаго, что существуетъ въ возможности, но не существуетъ въ дѣйствительности, очевидно не есть дѣйствительное бытіе. Августовъ. Несовершенство, данное только въ

возможности, собственно говоря, не дано и не существует. А ряд несовершенств, как дано, как существующего мира, то невозможно возражение по-нятия о нем, порождено противоречивостью, свой-ственной всему понятию, мира.-

Итак, вот факт, что человек имеет понятие о Существе несовершеннейшем, необходимо приводит нас к тому убеждению, что действительно существует это несовершеннейшее Существо, о котором было говорено это понятие. Это доказательство можно представить конечно много. Можно взять не некоторое один факт существования в человеке понятия о существе несовершенном, но факт существования человека вместе с фактом сознавания в своем человеке понятия о Существе несовершенном,- и результат будет тот же самый. Из самого меня, откуда мог произойти я сам, в котором находится это понятие? Я не мог произойти от самого себя. Если я сам был причиною самого себя, то, имея понятие о существе несовершенном, я безусловно произвел бы себя совершенно таким, понятие, т.е. произвел бы себя существом несовершенным, полагая во всяком случае быть совершеннее, чем быть несовершенным. Исходя, можно сказать, что произвести себя несовершенным существом у меня не хватило сил; у меня много доходит сил для того, чтобы произвести самого себя, но у меня не доходит сил для того, чтобы произвести себя существом несовершенным. Но такая мысль была бы ошибочна, так как возводя себя при понятии в бытие, это полагало бы существо - неправильно придумав, неправильно большого очень существа придумав-

мигар, чыи из конечного (исходного. чыи существующего) существа бесконечное, т.е. из несовершенного существа совершенное. Между небытием и бытием большая пропасть, чыи между несовершенством и совершенством, а потому переходя первого в последующее, если они представляется доступною моей силе, ручался бы за возможность перехода от несовершенного к совершенному. Конечно, я по-видимому мог бы разрушить догадку о своем собственном происхождении, основанную на другом. Я произошел от родителей, кроме самых ближних предков, мои родители произошли от своих родителей и т.д. но в таком случае мое рождение предполагает или невозможное бесконечное движение назад, - вечное рождение, или предполагает начало этого рождения, а в этом последнем случае необходимо предполагать существо, которое сотворило людей и которое внешнего мне идеи о своем существовании. Далее нет необходимости для меня, чтобы убеждаться в этой истине, - что человек с своими понятием о существе всесовершенном не мог возникнуть иначе, как от Божества, - иначе необходимости заимствовать в генезису этого произведения. Достаточно внимательно всмотреться в каждого человека человеческой души. Наше сознание существования в каждой момент нам служит понятием; но на самом деле оно было не иначе понятно, как существование в первой момент нашего возникновения. Существование в предшествующий момент вовсе не содержит достаточной причины, чтобы ручаться за существование в последующий момент. Я был, это я существовал в предшествующий момент

вовсе не сознаёт, что я должен существовать и в моменты последующий, поскольку каждой моменту существования предшествует бытие той-же самой абсолютной, творческой силы для того, чтобы этот должен был возникнуть переходя бытия в небытие, в какой предшествует первой секунде возникновения. А если так, то в каждом моменте сознания спросим: как я существую? И тут будет вопрос только объяснить иначе, как указать на ту силу, благ должен быть достаточного ко произведению меня в первой моменте, т.е. на силу Божества, силу того всемогущаго бытия, помимо которого не существует ни понятия о существе всесовершенномъ.

Кроме этих доказательств для факта существования в человеке понятия о Боге, и для факта существования самого человека Декарт выражает ещё доказательство бытия Божия из самого понятия о Боге, как существе всесовершеннейшем. Въ понятіе о Богѣ, какъ существѣ всесовершеннѣйшемъ принадлежитъ бытіе относится къ такому же необходимостію, съ какою въ понятіе треугольника относятъ тотъ признакъ, что сумма углов его равна двумъ прямымъ. Богъ есть такое совершенство, а потому если мы беремъ понятіе существа всесовершеннѣйшаго, то каждую совершенства Его должно предполагать и бытіе, т.е. если въ подлежащемъ мы уравнимъ всѣ совершенства, то въ сказуемомъ необходимо должно быть поставлено: „есть, бытіе, существованіе", поэтому такое выводъ правильное. Люди обыкновенно не могутъ возвыситься до отчетливаго представленія убѣдительности этого доказательства именно потому, что умъ человѣческій привыкъ вра-

царося въ сферу конечныхъ предметовъ. Всѣ другіе предметы, кромѣ самого насъ самихъ, суть предметы конечные, кромѣ которыхъ существуютъ, которые и не существуютъ, кромѣ коихъ существуютъ, а завтра существовать не будутъ, слѣдовательно такіе, у кромѣ коихъ бытіе не относится къ самому понятію, не заключаетъ необходимости съ самымъ понятіемъ нас. Наконецъ человѣкъ въ сферѣ всего своего знанія находитъ, что кромѣ никакой связи между понятіемъ о немъ или другомъ предметѣ, напр. человѣкѣ, животномъ, деревѣ, солнцѣ и т.д., и бытіемъ этого предмета, что понятіе о предметѣ можетъ мыслить съ признакомъ бытія, но можно мыслить и безъ этого признака, - наконецъ вся совокупность предметовъ, подлежащихъ человѣческому опыту такова, что признаки понятія отличные отъ признака бытія, наконецъ человѣкъ привыкаетъ думать, что бытіе не относится къ признакамъ понятія, что кромѣ понятія, въ кромѣ бытія существуетъ какая-нибудь принадлежность предмета. Слѣдственно, когда мы мысль переходимъ отъ понятія о существѣ высочайшемъ, въ кромѣ бытія оказывается безусловно-необходимаго принадлежностію существа этого понятія, она является не подходящею къ этому заключенію и, привѣченная на опытѣ къ другимъ вещамъ, предполагаетъ, что такое заключеніе было бы ошибочно. Въ самомъ дѣлѣ можно предположить нѣкоторое возраженіе противъ такого заключенія, но возраженіе, думаетъ Декартъ, совершенно неосновательное. Можно сказать: я не могу представить себѣ бога безъ бытія и можно сказать послѣдовательно, что горы не могутъ существовать безъ долинъ; но от-

сюда не следует, чтобы существования необходимо
должны: можно во всяком случае не суще-
ствовать должны, если не существует и горы.
Точно такие идеи связи понятия о Боге с по-
нятием существования не следует, что Бог су-
ществует. Но Декарт совершенно справедливо
замечает, что за необычайностью связи, какую наша
мысль усматривает в первом случае (гора
не может существовать без долины), есть вторая
связь представления горы с представле-
нием долины, а не с понятием существования,
то, что нами усматривается безусловно, и есть безусло-
вно. Точно такие что в другом случае усматри-
вается безусловно, то также должно быть безусловно;
а в другом случае усматривается безусловная
связь не между [illegible] совершенством, а между [illegible] и са-
мым понятием существования. Вопрос: если
в первом случае [illegible], то [illegible]
необходимо связанным с долиной, не
следует, что гора и долина существуют, но-
нужно необходимая связь усматривается не между
понятием бытия и понятием горы и долины, а
лишь между понятием горы и понятием доли-
ны, то в другом случае [illegible], что установив-
шаяся связь между понятием Бога и понятием
бытия прямо следует, что Бог существует. Мож-
но предположить другое возражение. Пусть я ка-
кому-нибудь [illegible] — понятие высовершенного
существа и понятие бытия неразрывно связанными
между собою. Но какая основа будет следовать,
что это и другое необходимо связаны в действи-
тельности? Разве моя мысль не законодатель
действительности? Из необходимости для моей мысли

какъ будетъ слѣдовать необходимость для самаго существованія? На это Декартъ отвѣчаетъ. Мы мыслимъ, конечно, не можетъ случиться такого мы для существованія, такъ какъ не можетъ распространяться существованіе. Но наоборотъ, можно сказать, совершенно вѣрно, что идея необходимости самаго существованія вовлекаетъ необходимость моей мысли. Только надлежитъ, насколько въ дѣйствительности понятіе о Богѣ связано съ понятіемъ существованія, и моя мысль необходимо связываетъ это понятіе. Такъ. образ. когда я говорю, что идея понятія о Богѣ слѣдуетъ Его существованіе, то я не хочу сказать, что только потому, что я не могу представить иначе, и не можетъ быть иначе, а хочу сказать, что я не могу представить иначе потому, что познавши въ необходимости мысли связь между понятіемъ Бога и понятіемъ существованія и это необходимость можетъ быть объяснена только тѣмъ, что она существуетъ въ самомъ Богѣ. Можно сдѣлать еще возраженіе противъ Декартова доказательства. Можно сказать: пусть мысля понятіе о Богѣ необходимо сравнить понятіе Его бытія; но изъ никакой необходимости мысленія понятія о Богѣ, а слѣдовательно и изъ необходимости познанія Его бытія. Декартъ отвѣчаетъ на это, что правда изъ безусловной необходимости для человѣка мысленія понятія о Богѣ, но изъ безусловной необходимости, какъ скоро онъ мыслитъ понятіе о Богѣ, мысленія Его необходимо существованія совершенствомъ, мысленія въ понятіи о Немъ и бытія Его. Такъ. образ. если изъ безусловной необходимости мысленія Божества, то изъ безусловно-необходимаго [illegible] мысленія понятія о Божествѣ

и бытіемъ Его. Но Богословъ доказуетъ, какъ существующее не умъ, что я имѣю Богословъ, а умъ, что существуетъ такая необходимая связь между понятіемъ о Богословъ и бытіемъ Его, какая существуетъ между умомъ, какъ скоро я здѣсь понятіе о Богословъ неизбѣжно ведетъ понятіе о бытіи Его. Этотъ фактъ, что я имѣю или не имѣю понятіе о Богословъ совершенно не важенъ, а важна та необходимость, какая существуетъ между понятіемъ о Богословъ съ понятіемъ о бытіи и какая тщательно моего вниманія. –

Такимъ образомъ эти три доказательства, или, если угодно, два (если считать первыя два доказательства за одно, потому что они выходятъ изъ факта существованія въ человѣкѣ понятія о Богъ, но одно берутъ прогрессивно изъ факта, а другое соединяетъ его съ фактомъ существованія человѣка) удостовѣряютъ насъ въ томъ, что существуетъ всесовершенное Существо. Опять подобало бы, какъ мы, приступая къ изученію о своемъ собственномъ бытіи, прежде всего подвергнуть изученію самыя Его понятія, къ какимъ пришли, такъ и теперь прежде всего должны указать должное, что слѣдуетъ разумѣть подъ понятіемъ Существа всесовершеннаго, бытіе Котораго теперь доказано. Ясно, что все, что подходитъ подъ понятіе совершенства, должно быть отнесено къ понятію о Богъ, а все, что носитъ признаки несовершенства, должно быть отлучено отъ этого понятія. Такими образомъ предикаты – вѣчность, самобытность, сила, если возвысить ихъ свойства до высочайшей степени, если понимать подъ нимъ – всевѣдѣніе, всемогущество, всеблагость, какъ заключающія въ себѣ понятіе совершенства, должны быть отнесены къ понятію о Богъ.

Вообще, думаю Декарту, все то конечественно, кроме совершенного принадлежит нашего собственного духа, насколько они обычно понятие совершенства, могут быть отнесены к понятию о Боге. Бог есть дух, как и человеческая душа есть дух; безконечное различие между тем и другим заключается только в степени. Рассчитываясь математически, можно сказать, что как величина -2- и вообще всякая конечная величина сходна с величиною безконечного по самому понятию, но отличается от нея по степени, так дух человеческий по роду сходен с духом Божественным, но безконечно отличается от него по степени. Наоборот, то понятия должны быть существенно отличны от понятия о Божестве, кроме не содержащего общему понятию о несовершенстве. Таковы напр. понятия о вещественности, материальности. Вещественность не может быть применима к Богу, потому вещество необходимо соединено с понятием протяженности, а протяженность есть несовершенство. Потому также восприятие не может быть отнесено к Божеству, потому восприятие есть пассивное состояние духа, предполагающее внешнего агента и в этой стороне является как несовершенство. Такими путями мы учились себя содержащие понятия о Божестве. -

Требовать понятия о Божестве, чтобы оно могло вместить не только расширяющуюся сферу своего знания, потому получило новую пищу, но бросить свет на огромное количество других предметов нашего внимания. Если Бог есть существо несовершенное, если истинность относится к числу его совершенств, если Бога мы должны представлять такими существами, кроме не можем и не должны обманывать, то мы должны заключить, что человек, как создание

Гр. Кар...

Ею, не могъ быть надѣленъ такою способностію, которая бы необходимо его обманывала. Шепотъ, какъ скоро установился изъ нуля, разрѣшается въ сознаніи, крики разрушаютъ день нашей жизни въ ничто. Что касается прочихъ всѣхъ общихъ математическихъ и другихъ идей, въ крови они убѣждаются со всею очевидностію и достовѣрностію, что разрушеніе ихъ истинными некоторымъ образомъ далеко отъ сознанія, не создано ли оно отъ такой способности ума, что можетъ ошибаться и въ томъ, что познаетъ со всею очевидностію и достовѣрностію. Это сознаніе теперь разрѣшается само собою. Слѣдовательно, всѣ математическія и другія идеи, крики подходятъ подъ предѣлъ истинной крутости истинности – очевидности и достовѣрности, составляетъ всѣ знанія сознанія. Изъ сего мы далѣе давнаго вопроса о чувственныхъ воспріятіяхъ, о предметахъ внѣшняго опыта. Наши воспріятія извѣстны, что сознаніе, поэтому, чаще вопреки нашей волѣ; слѣдовательно они не суть плоды нашей воли, ума, слѣдовательно суть данныя другихъ предметовъ. Это составляетъ несомнѣнную истину, но сознательнымъ остается вопросъ, возбуждаются ли они въ насъ сознаніе предметами, крики въ нихъ отражаются, или – другими существами при отсутствіи этихъ предметовъ; иначе, весь вопросъ заключается въ томъ, отличаются ли они по своей природѣ сколько-нибудь отъ самыхъ предметовъ, крики возбуждаютъ ихъ. Истина богія богіня достаточно разрѣшаетъ этотъ вопросъ. Во всякомъ случаѣ мы имѣемъ безспорно истинную достовѣрность, основанную на нашей природѣ внѣшнія богіи, что предметы, вызывающіе, по роду своему суть вещественные, матеріальные предметы, т.е. по своей природѣ отличаются имѣющія чувственныя воспріятія и если бы это

внушаемое природою, убеждение в существовании наших восприятий со вне нами существующими предметами, было полно, то никто не имел бы никаких причин для того, чтобы убедиться в полной ложности этого убеждения. А потому, если бы оно было полно, то выходило бы, что Творец, Который вложил в нас эту потребность верить истинности восприятий и тем самым нас никаким средством разубедиться в ней, должен нарочно обманывать нас. Но кто мы, чтобы подумать о Боге, как о Боге, преисполненном. Так образом истина бытия Божия убедительно доказывает нас и в том, что внешние предметы должны отвечать нашим восприятиям.-

Вся другая истина, кроме истины собственного я, бытия обусловливается признанием истины бытия Божия. Однако это значение, какое имеет в этом случае истина бытия Божия по отношению к этим разным родам остальных истинам, не одинаково. Иное значение она имеет в отношении к той мысли, что существуют внешние предметы, соответствующие нашим восприятиям, иное значение – в отношении к общим, абстрактным истинам, напр. математическим, метафизическим и т. д. В отношении к первого рода истин, т. е. в отношении к вопросу об истинности наших восприятий, она имеет значение посылки, необходимой для самого доказательства этой истины, - посылки, без которой мысль, что существует внешний мир, соответствующий нашим восприятиям, оказывается ложной, по крайней мере. В отношении же к истинам абстрактным, кроме принадлежащего доказательно ложным и отрицательным самим по себе, способ. доказательно удовлетворяющим тому критерию истины, какой составил Декартовым основанием для оценки истины, истина бытия Божия имеет другое

значеніе, и именно то, чтобы устранить возникающее сомнѣніе: не созданы ли мы съ такою познавательною способностью, какъ иногда ошибаться и ошибаться даже въ томъ, что очень ясно и отчетливо, т.е. иногда ошибаться и въ тѣхъ истинахъ, кромѣ удовлетворяетъ строгому критерію истины. Ближайшая къ Декарту философія не одинаково относилась къ той и другой сторонѣ значенія, приписываемаго Декартомъ истинѣ божіей. Что касается до перваго значенія этой истины, то позитивная философія не только принимаетъ мысль Декарта, но идетъ и далѣе. Что Декартъ, когда объясняетъ разницу между дедуктивными науками и наукою опыта доказательствами первыхъ, кромѣ основывающихся на наблюденіи частныхъ фактовъ, указываетъ на то, что при дедукціи мы заключаемъ отъ причины къ дѣйствіямъ, а когда наоборотъ опредѣляющимъ основаніемъ наблюденіе, мы, наоборотъ, отъ дѣйствій заключаемъ къ причинамъ. Если теперь съ точки зрѣнія Декарта только путемъ дедуктивнымъ можно достигнуть истины безспорной и несомнѣнной, то очевидно, что съ той точки зрѣнія только то познаніе безспорно, которое идетъ отъ причинъ къ дѣйствіямъ. Но послѣдняя высшая причина всякаго существованія есть, конечно, то совершеннѣйшее существо, которое мыслитъ въ основаніи всего бытія. Отсюда съ необходимостію должно слѣдовать, что все, для того, чтобы быть познаннымъ безспорно, несомнѣнно, должно быть выведено изъ понятія о Божествѣ, что Божество должно служить такъ образ. общею посылкою для всего вообще человѣческаго знанія. Спиноза принимаетъ эту истину и такъ образ. не только принимаетъ значеніе мысли о богѣ Декартомъ въ

Каковъ посылка для некотораго рода истин, по сл. годъ ея неудовлетворительною посылкою, лежащею въ основаніи всего человѣческаго знанія. Другимъ образомъ объясняется безпомощность Декартовой философіи въ отношеніи къ другой сторонѣ знанія, признаваемаго Декартомъ истиной божіей Богопознанія. Она отрицала или вполнѣ игнорировала эту сторону. Ея и понятно недостаточность, насколько эта сторона неудовлетворительна самого Декарта въ противорѣчіе себѣ самому. Въ самомъ дѣлѣ, если мы предположимъ, что достовѣрно, что познается нами ясно и отчетливо, что слѣдовательно удовлетворяетъ принципу критерію истины, можетъ еще допускать сомнѣніе, можетъ еще возбуждать въ насъ вопросъ: слѣдуетъ ли отсюда, что это познаніе ясно и отчетливо есть истина, не надѣленъ ли насъ такою способностію познанія, которая можетъ ошибаться и въ томъ, что познаетъ ясно и отчетливо, если, говорю, мы предположимъ, что и познаніе ясно и отчетливо можетъ нуждаться въ предварительной установкѣ понятія о Богѣ, чтобы признать это познаніе ясно и отчетливо истинными, то отсюда будетъ слѣдовать, что ясность и отчетливость познанія еще сами по себѣ – не достаточная гарантія истины, что слѣдовательно ясность и отчетливость не есть достаточный критерій познанія. Но когда мы спросимъ: на чемъ мы основываемся наше убѣжденіе въ бытіи Божіемъ, убѣжденіе, которое оказывается необходимымъ для полученія критерія истины? Декартъ могъ отвѣтить на этотъ вопросъ только указаніемъ на то доказательство, которое въ его глазахъ другія достаточно ручается за несомнѣнность объ истинѣ. Но сказано, что извѣстная истина доказывается безспорно и несомнѣнно, – это въ глазахъ другихъ. Декарта доказать, что она

подлежат ясным вполне ясно и отчетливо. Так напр. в конце концов и та истина божия Богия, края ясности доносимую критерий истины, достигнута основывается для человеческого сознания на одном критерии истины — ясности и отчетливости познания. Само собою понятно, что здесь является круг. Философ выходит из мысли, что данное ясно и отчетливо недоказанному ручается за истину, если еще не доказано бытие Божие, и с другой стороны приходит к мысли, что самое бытие Божие может быть доказано только через ясное и отчетливое познание. Но ясное и отчетливое познание не ручается еще за истину, то оно не ручается и за истину бытия Божия. Следовательно истина бытия Божия оказывается совершенно ясно и следовательно не может служить для опоры другим истинам. Иначе сказать, предстоит одно из двух: или критерий истины, — ясность и отчетливость познания, достаточен для оценки истины, и в таком случае все истины, о которых признается, что они познаются ясно и отчетливо, не нуждаются в предварительной установке истины бытия Божия, чтобы быть признаваемыми за истинные, — или наоборот нужно признать, что этот критерий не достаточен, и в таком случае необходимо признать, что они недостаточны и для доказательства истины бытия Божия, а так как, по Декарту, без этой истины не может быть никакого знания, то будет полный скептицизм. Когда мы рассматриваем это противоречие, когда нам видится, что оно бросается в глаза со всею резкостью и ясностью, то мы невольно удивляемся, каким образом Декарт мог допустить его, и прибегаем к вопросу, на какой отрезок это не его внимание. Существует мнение, что Декарт

не достигнет, не сознавая его приближения. Это мнение ошибочно. Декарт не только мог понимать, что ум, признавая за одной стороной критерием идеи ясность и отчетливость, с другой полагая необходимым для познания ясно и отчетливо еще предварительное удаление идеи бытия Божия для признания его вносит нетвердость, допуская здесь противоречие, по поводу и разрушая это противоречие. Разрушение, кроме ума дает ему, сосредоточ в следующем. Критерий ясного и отчетливого познания его безспорно критерий истины, но только в том случае, когда истина находится в самом процессе познания, когда она получена в ходе процесса, когда ясность и отчетливость, принуждая извлекать последствия и сущности, производит непосредственное влияние на нее. Находясь под влиянием ясности и отчетливости понятий, думает Декарт, истина не может сосредоточиться в изолированности положения, кроме представляющегося ей с такими чертами. Но и в таком положении оказывается тогда, когда мысль только вспоминает то, что было познано ею ясно и отчетливо, а не находится под влиянием самого процесса рассматривания той или другой истины. Тогда перед нею является вопрос, является сомнение: ручается ли достоверность за ясность и отчетливость познания за достоверность истинного положения, кроме описания ясностью и отчетливостью. Но так как теперь ни в одну минуту своей умной деятельности не может сознавать всю совокупность своего знания, и не только сознавать совокупность положений, но и со всею ясностью представлять себе в процессе, при помощи кроме ума устанавливается в нем истинность, кроме сознавания, этого

познаніе одной половиной или одной частью вполнѣ ясное и отчетливое, такъ какъ ни въ одно мгновеніе никто перечислить весь процессъ знанія, то очевидно, что въ каждой степени знанія совсѣмъ не является совершенно, въ самомъ ея фундаментѣ ясное и отчетливое познаніе есть действительно частичное познаніе. И вотъ, думаетъ Декартъ, для устраненія этого затрудненія необходимо введеніе истины Божія Бытія. Такъ. образ. истина Божія помогаетъ намъ въ тѣхъ случаяхъ, когда мы имѣемъ не судимъ объ истинности нашего знанія, не зная самаго процесса знанія. Она избавляетъ насъ отъ сомнѣнія въ знаніи, когда самое знаніе не стоитъ непосредственно предъ очами нашей души. Не трудно видѣть, что такое разрѣшеніе сомнѣнія въ существѣ дѣла не разрѣшаетъ его. Оно говоритъ намъ, что истина Божія истина собственно для того, чтобы сомнѣвающійся убѣдился, что все никогда познанное ясно и отчетливо должно быть необходимо истинно. Но всѣмъ намъ очень хорошо извѣстно, что когда человѣкъ действительно познаетъ что-нибудь ясно и отчетливо, тогда для него въ этотъ моментъ не можетъ существовать никакого сомнѣнія въ истинности познаваемаго. Такъ. образомъ, то необходимо приходитъ и то, что для убѣжденія въ томъ, что какая-отчетливая мысль необходимо приноситъ истину, нѣтъ никакой нужды въ основѣ доказательствѣ Божія Бытія. Каждой, какой угодно, процессъ знанія, каждое разсмотрѣніе геометрической теоремы съ одинаковымъ правомъ, какъ и доказательство Божія Бытія, достигнетъ нашей цѣли, именно, что познается ясно и отчетливо, [illegible] истинно. Вѣдь случается безпорядокъ, что [illegible]

кающуся подъ величайшимъ геометрическимъ доказательствомъ, то я не могу допускать никакого сомнѣнія въ истинѣ, которая доказывается такимъ путемъ, — признается выводъ изъ того, что я отчетливо вижу, что она безспорность, ея несомнѣнность зависитъ отъ ясности и отчетливости моего познанія этой теоремы. Поэтому, гдѣ никакой причины въ сомнѣніи доказательствъ того положенія, что ясность и отчетливость сопровождаютъ безспорной истины; достаточно какого бы то ни было примѣра изъ науки, гдѣ бы для насъ другая истина познавалась ясно и отчетливо, чтобы сознаніе считало безспорно общую мысль, что ясность и отчетливость несомнѣнно ручаются за истинность. Правда въ этомъ случаѣ мы скорѣе вовлекаемъ другое сомнѣніе. Пусть, — можно сказать, — разсматриваемая нами геометрическая теорема настолько ясно и отчетливо познается, что результатъ ея должны казаться безспорными; но остается вопросомъ: изъ какого же именно ясности и отчетливости познавались мною всѣ остальныя теоремы, все остальное знаніе, изъ какого я знаю сейчасъ эту теорему? А вмѣстѣ съ этимъ остается слѣдовать вопросомъ: можно ли [illegible] признавать все остальное знаніе безспорнымъ. Но Богъ или вѣчность остаются и при признаніи истины Божіей. Можно было удостовѣриться, что Богъ существуетъ, что Онъ есть Существо высовершеннѣйшее, что Онъ не могъ надѣлить насъ такою способностію къ знанію, которая заблуждалась бы и тогда, когда познаетъ что-нибудь совершенно ясно и отчетливо и все что такъ можно сомнѣваться въ отношеніи къ этому знанію, такое мы никогда пріобрѣсти, утвердительно или процессъ убѣжденія въ томъ, что во время

казался нам удовлетворяющим требованию ясности и отчетливости, на самом деле вполне удовлетворяющим этому требованию. т.е. образ. до объяснения, кроме доказ. Декартом противоречия, этого противоречия не объясняет. Но я и привел его не с тою целью, чтобы показать, что Декарт разрушился до незрелости, кроме водилкает относительно его философии, - а с тою, чтобы показать, что Декарт создавал то противоречие, в кроме необходимо фальсифицируется его система. Еще удивительнее кажется, что он допускал противоречие, кроме вполне сознавал сам. Еще удивительнее это покажется, когда мы подумаем о том, что ему повидимому не было никакой существенной пользы фальсифицировать в это противоречие, что его система оказалась бы достаточно последовательной, если бы он, признав критерием истины ясность и отчетливость, на основании этого критерия всем верующим истинными все те положения, кроме ясно и отчетливо, не вводя для этого особой истины бога. Богия, а далее истину бога Божия ввел в качестве опоры только для тех положений, кроме (как напр. положение о боге внешней действительности, соответствующей воспринимаемым) сами по себе, без этой истины, не достаточно ясны и очевидны, кроме без этой истины доказаны внешнего бога не могут. Но если мы всмотримся в дело внимательнее, тогда предо нами раскроется, что это противоречие в системе Декарта не в какой степени не случайное, что было некоторая внутренняя необходимость, кроме необходимо фальсифицировался он в это противоречие. Когда мы говорили о тех кроме [illegible] для [illegible]

кроме рекомендует Декарт, я мы замечали, что эти правила не разъясняют всего дела. Вопрос идет о дедукции. Дедукция есть такой способ убеждения в истине, где истинность одних положений выводится из истинности других. Отсюда следует, что для разъяснения возможности, для разъяснения логического права дедуктивного метода нужно разъяснить два вопроса. Именно 1, в дедукции предполагаются посылки - как основания. Посылки могут быть, конечно, сами выводимыми суждениями, т.е. могут выводиться из других положений; эти другие положения могут быть также выведены из еще иных положений и т.д. Но процесс этот в конечном счете должен где-нибудь остановиться; иначе ни одно дедуктивное заключение состояться не может, потому что истинность вывода предполагает бесспорную истинность посылок, а если доказательство истинности посылок должно рекурсивно в бесконечность и никогда не может, то и выводное суждение, должно оставаться недоказанным. Отсюда следует, что последние посылки какого бы то ни было дедуктивного вывода не могут опираться на дедуктивный вывод. Они не могут опираться и на непосредственное наблюдение, так как предполагается, что наблюдение никогда не может дать общих истин, отличающихся совершенной бесспорностью, совершенной несомненностью, а дедуктивной мерой Декарт-ом для того и пользуется, чтобы придать положениям бесспорность и несомненность. Итак, возникает первый вопрос, какой необходимый для объяснения самой возможности дедукции, - вопрос, состоящий в том, на чем же основывается логическое право признавать истин-

между этих положений, кроме случаев последних весьма редких. Вопрос 2, если дедукция есть вывод где одна посылочная других посылочных, если далее в дедукции выводится не какая-угодно посылочная где какими-угодно посылочными, а самые определенные первые выводятся где определенные первые, то всегда необходимо следует, что должно существовать некоторое отношение между выведенными суждениями и теми посылками, где кроме они выводятся, - отношение, кое можно и ручается нам за то, что выведенные суждения истинны, если посылки его истинны. Отсюда открывается второй вопрос, разъяснение которого также необходимо для разъяснения дедукции: в чем же посылки состоят по отношению ко выведенным и выводимым суждениям, кое устанавливают или для коих - достаточное право где одних посылочных выводить другие посылочные? Кто не разъяснил этих вопросов, тот, говорит, не разъяснил дедукции, не разъяснил условий ее возможности, ее логической законности. Вы видите, что это методологические требования, кроме указываемых Декартом для дедукции, вовсе не касаются этих вопросов. Они предполагают, что метод дедуктивный существует, что при помощи его многие трудности точное и несомненное знание и именно в виду этого нужно, как при дедукции должна поступать мысль чтобы самое движение совершалось быстро, не было доступно ошибкам, кроме, конечно, возможных при законном методе (при правильном его употреблении), редких ошибок и при методе дедуктивном. Декарт дает образ отличия не разъяснительного вывода от дедукции, а вместе с этим и от умозрения, кроме

крыя оправдывало логическое право всякаго дедуктивнаго вывода. Но это самое игнорированіе условій возможности дедукціи и было непосредственнаго причиною того, что они удалялись въ противоположеніи при самомъ развитіи самыхъ фундаментальныхъ идей своей философіи. Въ самомъ дѣлѣ, предположимъ, что для насъ оказывается совершенно неизвѣстнымъ, въ чемъ состоитъ логическое право при увѣренности самыхъ послѣднихъ посылокъ знанія, оказываясь неизвѣстнымъ и по отношенію между посылками и заключеніемъ, что даетъ логическое право изъ посылокъ выводить заключеніе, когда мысль, очевидно, оказалась въ такомъ положеніи: для нея будетъ непосредственно актуальна сила вывода, для нея будетъ непосредственно чувствоваться, что, вмѣстивъ въ предпосылкахъ положенія, несмотря на трудности ихъ усвоенія и никогда не придя къ предпосылкамъ другимъ положеніямъ; чувствуя принудительность вывода, она будетъ находиться подъ обаятельною силою этого вывода; для нея сила непосредственно дѣйствующая сила вывода будетъ какъ бы чарою, очарованіемъ, что дѣйствуетъ неловко на мысль, что заставляетъ мысль, когда она находится въ процессѣ вывода, съ нѣкоторою принужденностію принимать истинность предпосылокъ. Но въ то же время для нея эта сила вывода остается злою силою чарою, злою очаровательницею, силу коей она непосредственно будетъ чувствовать, но которая логическаго права, такъ какъ она остается не объясненною, она не знаетъ и въ отношеніи къ тому она, не смотря на самое глубокое непосредственное сознаніе дѣятельности процесса, всегда будетъ оставаться въ [illegible]

правда никогда освободиться, крайне принудительно действовать на мысль, но крайне, как гора, всегда как мысль представляет дело не так, как оно есть. Это-то страшное недоумение и руководило Декартом, когда он, признав критерий истины в ясном и отчетливом познании, не находил субъективного удовлетворительное время и, убеждая, что в этом случае ясность и отчетливость является как простая гора, непосредственно действующая на душу, ищет какого-нибудь основания для того, чтобы признать, что эта гора не может обманывать, что ее очарование не фальшивое, а такое, которое действительно соответствует ее идеи. Итак как до этого пункта вопроса, когда может быть единственно возможным и единственно правильным, как я сказал, может выходить только из учения логического права, какое мы назвали для условных актов, и из учения той связи, когда соединяется посылка и заключение, то Декарту, кроме этого вопроса не подлежало, приходится по необходимости прибегать к внешнему очевидному этой горе, приходится прибегать к внешнему Существу всесовершенному, которое служит для нашего знания, и выходит из этого затруднения в противоречие, так как идея самого бытия этого Божества, рождающаяся для нашего, может опираться лишь на наш же процессах, кроме второй она должна служить.-

Ближайшая к Декарту философия (прежде всего Спиноза) устраняет всякое сомнение в истинном познании ясно и отчетливо; она игнорирует его. Всегда если она получает возможность развиться последовательно, не запутываясь в противоречия. Но всегда, что в ней

идеалъ безспорно вопросъ о дѣйствіяхъ правъ нашей мысли довѣряя той непоколебимой уверенности извѣстныхъ положеній, какъ аксіомы на нее опираетъ. Декартъ допускаетъ что сомнѣніе, давши этотъ вопросъ, не имѣетъ возможности рѣшить его такъ, какъ онъ долженъ быть рѣшенъ, неизбѣжно впадаетъ во внутреннее противорѣчіе съ самимъ собою.-

Какъ скоро Декартъ, по его мнѣнію, исчислилъ II.
въ поискѣ о бытіи Божіемъ твердой пункты для увѣренности въ достовѣрности человѣч. познанія, онъ оставалось устранить то недоумѣніе, какое вызвалъ изъ сомнѣнія первый бытіе Божіе съ несомнѣннымъ фактомъ существованія некоторыхъ очевидныхъ несовершенствъ человѣч. природы. Несомнѣнный фактъ, во первыхъ, что человѣкъ въ отношеніи къ своимъ абстрактнымъ знаніямъ въ содержаніи ошибается. Отсюда возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ человѣкъ наряженъ такою способностію познанія, какая можетъ ошибаться, если творецъ его принадлежитъ бесовершенному Богу. Для рѣшенія этого вопроса нужно болѣе опредѣленіе его смысла. Какъ скоро познаніе ясное и отчетливое признано критеріемъ истины, при признаніи бытія Божіе достовѣрнымъ, то грѣхъ самимъ признано, что въ томъ, что человѣкъ познаетъ ясно и отчетливо, ошибки быть не можетъ. Такъ. обрат. человѣкъ не оставленъ безъ помощи въ своемъ познаніи; онъ имѣетъ совершенно надежный критерій, при помощи котораго онъ можетъ отличить истину отъ лжи. Поэтому можетъ быть надежно, насколько онъ правильно употребляетъ свои силы, не пользуясь этимъ критеріемъ при своемъ познаніи, вопросъ слѣдовательно сводится въ томъ, какимъ образомъ

человека создали такими, что для него абсолютно возможно не пользоваться этими критериями истины при признании чего-либо за истинное? Ответ на этот вопрос дается рядом рассуждений. Рассуждений, ведь очевидно из предыдущего, возможно только в той мере, в какой человек подходит критично, ясно и отчетливо. Если они, по строгому суду нашей современной мысли, при познании ясности и отчетливости всегда возможны ошибки, если критерий ясности и отчетливости его требование мысли как мысли, то ясно, что рассуждения происходят не от мысли, взятой в себе самой. Духовная природа человека состоит из двух основных способностей или факторов: из мысли, со ее требованием ясности и отчетливости познания, и из области воли. Если рассуждения происходят не от мысли, то они могут должны психологически от воли. Причина рассуждения состоит, как. обычно, в том, что воля особенно дает свое согласие тому, что по суду мысли не удовлетворяет требованию этих истин. С другой стороны если рассуждение возможно только в тех случаях, когда при ясном и отчетливом познании, когда сегодняшнее теоретическая мысль познавательную способность человека находит свой предмет и если выйдет из этих рамок является фактором наша воля: то ясно, что рассуждения обусловливаются тем, что воля наша в сознании идет далее, чем насколько достигает наше познание, что она при решении того или другого вопроса никогда способность давать согласие только на то, что ясно познается разумом и не может согласовать. Этические законы будут только в силу предполагаемую

Лит. Б. Куроткина, Бакунов пер. 2. История Философии. С.-Пб. Изд. Академия. Пр. Каминкой

сторону, но и на то, что мысль оказывается стеснена известными предписаниями, что ясность и отчетливость познания для нея невозможны. Возможность забвения сигнализирует зависимость в человеке природы отъ того, что предписы воли неравномерно шире предписов познания. Новейшему волюнтаризму дана безпредпосылка съ этой стороны: она въ отношеніи къ чему бы то ни было, не обращая вниманія на то, способна ли или не способна наша мысль вполнѣ познать это что-нибудь, можетъ ставить определенное решеніе и давать свое согласіе или несогласіе. Отсюда ясно, что для того, чтобы забвеніе сделать невозможнымъ, необходимо привести въ согласіе предписы ума съ предписами воли. Это можно сделать двумя путями: или расширить предписы мысли такъ, чтобы область ясной и отчетливой мысли совпала съ неизмеримою областью возможныхъ решеній воли, - или такъ сузить предписы воли, чтобы ея границы совпали съ границами ясного и отчетливого знанія. Но сделать ни то, ни другое нельзя: первое безусловно не возможно, второе безусловно не нравственно. Назначеніе человѣка, какъ существа созданнаго есть по самой природѣ своей существа ограниченнаго, онъ не можетъ имѣть знанія абсолютнаго, которое можетъ принадлежать только безусловному существу; такъ. обр. расширеніе мысли до предписовъ воли - дѣло, противорѣчащее природѣ человѣка. Съ другой стороны свобода, эта способность воли давать решеніе въ отношеніи къ какимъ бы то ни было вопросамъ, есть самое драгоцѣнное изъ всѣхъ человѣка; въ ней непрекращающуюся человѣка - образъ и подобіе своего Бо-

могущаго Создателя; ограничить всемо, сделать
его такою, чтобы его решения не могли перступать фактическия границы смысла, значило бы, следовательно, ограничить человека совершенства.
Так. образ. Божество всесовершенное, характеризуя человека такою способностью, какая въ себѣ самой заключаетъ критерій истины, какая служитъ при правильномъ употребленіи ея человѣкомъ, не ошибается его возможности обмана, сдѣлано все, что только возможно было сдѣлать въ интересахъ человѣка; требовать, чтобы что-нибудь было сдѣлано далѣе, значитъ требовать чего безусловно невозможнаго, противорѣчащаго самому понятію ограниченнаго существа, чего безусловно несдѣлать нельзя.-

Это возраженіе, на какое представленія отвѣтъ Декарта, касается общихъ истинъ. Другое возраженіе можно представить по отношенію къ тѣмъ чувственнымъ воспріятіямъ, на какихъ основывается наше убѣжденіе въ бытіи внѣ насъ существующей вещественной субстанціи. Если мысль, что внѣ насъ существуютъ предметы по своей природѣ соотвѣтствующіе нашимъ воспріятіямъ, для насъ опирается на томъ, что по самой своей природѣ мы чувствуемъ непреодолимую наклонность вѣрить въ истинность нашихъ воспріятій, то какъ въ такомъ случаѣ основывать на нашихъ обманахъ чувствъ и грезъ?, такъ какъ въ томъ и въ другомъ случаѣ предметы являются для насъ съ такою же ясностію и наглядностію, съ какою они являются при правильныхъ нашихъ чувствен. воспріятіяхъ и постановка ихъ въ нашемъ сознаніи сопровождается такою же наклонностію

со стороны нашей природы вступить в соответствие нашими представлениями со действительностью, какая и при внешними восприятиями. Декарт пишет это возражение следующими образом. Право представлять предметы, соответствующие нашему чувственному восприятию, вовсе не опровергает того, что они по своей природе имеют некоторую вступить в существование этих предметов. Для этого нужно нечто большее: нужно, чтобы эта наклонность была вполне постоянна, чтобы при этом вовсе не существовало возможности распознать ошибку, т.е. чтобы человек имел всегда средство убедиться в том, что предмет, вера в который вызывается этою наклонностью, действительно таков, каким он представляется. Только в этом случае можно было бы сотворившего человека существо назвать обманщиком, так как оно создало для человека такую природу, края вызывает в нем веру в существование известного предмета, не дало в тоже самое время никакого средства убедиться в ошибочности этой наклонности и таким образом поставило его в необходимость заблуждаться. Но если мы сличим наше чувство восприятия с обманом чувств, а также с грезами, то увидим, что между ними существует с этой стороны резкое различие. Правда, что и при грезах и при обманах чувств восприятия предметы рисуются то тою или иною частью, как и в бодрственном состоянии; но не справедливо было бы сказать, что они имеют возможность доставить показания наших грез и обманов чувств. Из самых ра-

дахъ при отсутствіи ихъ въ чувственномъ восприятіи заключается основаніе признать, что они не существуютъ дѣйствительности: въ чувствахъ мы замѣчаемъ противорѣчивыя показанія, отсутствіе необходимой строгой причинной связи между предметами и явленіями. Такъ, обман. человѣка не поставленъ въ безусловную необходимость вторить чувствамъ. Точно также человѣкъ имѣетъ возможность убѣдиться и въ томъ, что въ чувственномъ опытѣ чувства его обманываютъ: дѣйствіе этого сигнализуетъ вторить показаніямъ одного чувства съ показаніями другихъ чувствъ (напр. обманывающее свидѣтельство глаза можетъ быть проверено осязаніемъ); ошибочныя показанія одного человѣка м. б. проверены показаніями многихъ другихъ лицъ; наконецъ, есть возможность проверки чрезъ включеніе связи чувственнаго явленія въ цѣпь иныхъ рядовъ другихъ явленій. Что же касается до правильныхъ чувствъ восприятія, то здѣсь мы имѣемъ всякой возможности проверить ихъ, если бы они были ложны: здѣсь всѣ чувства одинаково увѣряютъ насъ въ существованіи предмета; всѣ люди воспринимаютъ этотъ предметъ совершенно одинаково. Тогда какъ бодрственное состояніе имѣетъ высшее состояніе надъ состояніемъ грезъ и сна, здѣсь нѣтъ уже высшаго состоянія надъ бодрственностью состоянія. Такъ. обр. только въ случаѣ правильныхъ чувственныхъ восприятій человѣкъ поставленъ въ безусловную необходимость вторить и не имѣетъ никакой возможности доказать неправильность воспріятія. Если же поднять философскій вопросъ, на чемъ какой нибудь явленіе есть обманъ чувствъ,

не были бы природа человека совершенные, если бы они вообще не были возможны, то Декарт при отвечать на этот вопрос указывает на то, что они обусловливаются неизбежно самою человеч. организацией. Душа человека поставлена не в непосредств. связи с природой, она воспринимает все то, что надобится вне его, чрез органы своего тела и процессы, в них совершающиеся. Понятно, что при ненормальном состоянии организма известное определенное раздражение последует не в том виде, в каком оно должно последовать при обыкновенном порядке вещей, на кот. рассчитана человеч. организация; совершенно естественно, что за этим неправильным раздражением последует и неправильное восприятие. Но так как нормальное состояние нашего организма бывает несравненно чаще ненормального, то совершенно естественно и необходимо было рассчитывать при устройстве типа человеческого именно на эти нормальные состояния, сделать так, чтобы известные наши душевные состояния, сопровождающие известные раздражения в организме наиболее правильно свидетельствовали о предметах в том случае, когда эти органические процессы, кроме посредствуется возникновение этих душевных состояний, совершаются нормально. Так. обр. Бог устроил природу человека наилучшим образом, наилучшим образом. Когда Декарт доказывал бытие Божие, то он основывался на том, что понятие о Божестве не может относиться к числу представлений, порожденных самим человеком.

Отсюда естественно для него возникало вопрос, — какимъ же путемъ это понятіе о Богѣ, — которое можетъ имѣть своего причиною только само же всесовершенное существо, — достигаетъ человѣка, какимъ образомъ человѣкъ его получаетъ? Ясно, что это понятіе не получается человѣкомъ отвнѣ въ какой-либо опредѣленной моментъ времени, потому что представленія, — которыя получаются такимъ образомъ, — прямо отличаются какъ новыя, сейчасъ возникшія представленія, что въ отношеніи къ представленію о Богѣ — безусловно не присоединимо. Если же идея Божества не получается отвнѣ и въ тоже время не можетъ быть произведеніемъ самого человѣческаго ума, то представляется одинъ исходъ для рѣшенія вопроса о томъ, какъ образ. она получена: должно признать ее врожденною человѣку. фрау. Декартъ останавливается на этомъ понятіи врожденности. Хотя эта мысль о врожденности идей не останавливается на себѣ всего вниманія Декарта, однако мы видимъ всю осторожность его въ признаніи врожденныхъ понятій. Имѣя никакой необходимости предполагать, думаетъ Декартъ, что это понятіе существуетъ какъ нѣчто особое въ нашемъ умѣ, нѣчто отличное отъ самого существа души. Если наша душа сотворена Создателемъ — всесовершеннымъ Существомъ, то совершенно естественно является мысль, что она могла быть сотворена только по образу этого Создателя, т. е. совершеннѣйшаго Существа. Если же такъ, то само собою понятно, что самое сознаніе его ея собственной природы должно быть вмѣстѣ съ тѣмъ

и сознанием души нея бытия того всесовременной-шаго существа, по образу кр[ая] она создана, так что человек въ одно и тоже же моменть самопознания познаетъ и ограниченность себя, как фактически данную, и въ тоже время сознаетъ идею о существе неограниченномъ, сигнал кр[ая] замечены только как потребность въ это ограниченное существо. Неудивительно посль этого, что Декартъ такой же взглядъ держитъ бытия разсматривать и въ отношеніи къ другимъ предметамъ, кр[оме] по своему содержанію могли быть разсматриваемы как принадлежности человѣч. природы, познаваемыя исключительно чрезъ самопознаніе: каковы идеи мысли, бытія, субстанціи, свободы, продолженія во времени, числа и т.п. Душа наша есть сама мысль, бытіе, предметъ, а не просто существованіе; свобода есть такая необходимая принадлежность души; продолжительность есть принадлежность душевныхъ состояній; точно такие наши душевныя состоянія носятъ на себѣ числовое опредѣленіе. Всѣ эти понятія признаются врожденными въ томъ смыслѣ, что они составляютъ опредѣленіе души, характеризуютъ реальную природу ея и насколько душа сознаетъ ихъ, как свое внутрен. опредѣленіе, настолько изъ себя самой извлекаетъ ихъ. Нѣкоторые изъ указанныхъ выше идей имѣютъ отношеніе не только къ духовной, но и къ вещественной субстанціи, таковы идеи бытія, субстанціи, продолженія, числа. Но разъ они получены при помощи сознанія и извлечены изъ недръ самой души, то, конечно, душа уже имѣетъ возможность взять [illegible]

фить нрочимъ и водшественникъ, т.е. и къ вещамъ несуществующимъ предметамъ. Всѣ эти идеи имѣютъ ту особенность, что именно ихъ касаются тѣ истины, кромѣ поражаютъ насъ особенною ясностію и отчетливостію, т.е. изъ нихъ именно извлекается наше безспорное (ясное и отчетливое) знаніе. Отсюда совершенно понятно стремленіе Декарта поставить ясное и отчетливое познаніе въ связь съ врожденными идеями. Однако такое стремленіе фактично было встрѣтить и затрудненіе. Наше ясное и отчетливое знаніе не ограничивается только этими идеями, но простирается и на такія идеи, кромѣ ума ни въ какомъ случаѣ нельзя назвать прямою принадлежностію духа человѣческаго, именно, напр. на идею протяженія; и хотя духъ нашъ, какъ субъектъ психическихъ состояній, не есть существо протяженное, однако такъ какъ понятіе протяженія отличается ясностію и отчетливостію и лежитъ въ основаніи геометрическаго знанія, отличающагося ясностію и отчетливостію, съ точки зрѣнія Декарта и понятіе о протяженіи нельзя было не считать врожденнымъ. Декартъ искалъ устраненія этого затрудненія въ той мысли, что душа есть субстанція, а протяженіе есть только состояніе субстанціи (хотя только матеріальной); такъ какъ теперь состояніе субстанціи всегда лишь и самообусловленное субстанціи, то представленіе о протяженіи можетъ въ душѣ и можетъ быть извлечено изъ души, какъ чистая реальность всегда предполагается и дѣйствуется въ высшей совершеннѣйшей.-

Изъ всего предшествующаго слѣдуетъ, что

истина доступна для человека, что она достигается через познание, отличающееся ясностью и отчетливостью и развивающееся из врожденных человеку идей. В чем же состоит эта истина? Что именно подчасть человека? Все представления или понятия, какія находятся в нашей душе, могут быть подразделены на три вида: они касаются или вещей, или состояний вещей, или так называемых вечных истин. Что касается вечных истин, то они могут существовать в душе и не имеют фактической, следовательно, когда имеется в виду внешнее бытие, они рассмотрению не подлежат. Истины — предметы знания суть только или вещи или состояния вещей. Вещи — это суть субстанции, состояния — это все игнорирующее субстанций. Все, что называется принадлежностью предмета, не может существовать без этого предмета. Это ведет к мысли, что должно существовать то, что по бытию своему независимо от бытия другой вещи: это и есть то, что называется субстанцией. Если мы под понятием субстанции будем разуметь нечто безусловно самостоятельное по своему бытию, то, очевидно, такое понятие может быть отнесено только к всемогущему Существу, так как с точки зрения Декарта душа и внешние бытия не только творений Бытия и так образ, по первому моменту своего возникновения зависят от Бытия, но и в какой-то момент своего существования нуждаются в Нем для поддержания своего существования. Так как субстанция в подлинном смысле только одна, то можно было бы думать, что Декарт все конечное под-

мысли относятся к состояниям; однако они не принадлежат этого субъекта. Признавая, что в собственном смысле существует только одна субстанция, она вместе с тем принимает, что если понимать под субстанцией нечто такое, что по своему бытию независимо ни от чего другого, кроме как от абсолютной божественной субстанции, то тогда все конечные предметы являются субстанциями. Это самая крупная непоследовательность в системе Декарта, ведь она вызвала появление системы Спинозы. Какая же действительно наша субстанция, зависящая некоторым образом только от Бога? Конечными субстанциями Декарт признал два рода – наш духовный, наш материальный. Что касается до субстанций духовных, то самое первое наше в учении гносеологического вопроса уже привело Декарта к мысли, что наши души неправильно достоверные для человека, чем наше тело. Но он хорошо видит, что из этого еще не следует, что душа есть духовная субстанция, хотя мы несомненно имеем отдельные наши духовные проявления и отсюда с необходимостью заключаем, что предмет, кроме нас принадлежат эти духовные проявления, существует; хотя это убеждение очень трудно разделять всем другим и быть самим отчетливым и ясным. Но при этом возможно, что предмет, по крайней отношении эти психические проявления, в себе самом содержит вещество с теми и телесными свойствами, хотя и не познаются с такою ясностью и отчетливостью, как душев. проявления этого предмета, такими же ясными на самом деле,

быть мыслимъ, мыслимъ даже въ основаніи проявленія духовной природы человѣка, такъ, что духъ будетъ вполнѣ независимъ отъ тѣла и слѣдовательно будетъ субстанціею. Однако, хотя изъ того, что душа познается первѣе тѣла, не слѣдуетъ, что она есть субстанція, – что слѣдуетъ изъ того, что мы можемъ имѣть ясное и отчетливое понятіе о душѣ, какъ о предметѣ, который единственно имѣлъ бы психическія происхожденія и въ этихъ проявленіяхъ былъ бы совершенно независимъ отъ тѣла. Если понятіе о душѣ, какъ независимой отъ тѣла субстанціи, есть ясное и отчетливое понятіе у насъ, то несомнѣнно, что и Божество можетъ составить о ней такое же ясное и отчетливое понятіе. А если такъ, то слѣдоват. въ природѣ своей душа не заключаетъ ничего такого, чтобы она могла безусловно необходимымъ образомъ имѣть существованіе независимое отъ тѣла. И такъ какъ подъ субстанціей духовной мы должны разумѣть не то собственно, что въ дѣйствительности существуетъ отдѣльно отъ того или другаго тѣлеснаго организма, а то, что по своей природѣ можетъ существовать отдѣльно и не нуждается ни въ какихъ тѣлесныхъ свойствахъ, то духъ очевидно будетъ субстанціей. Въ дѣйствительности можетъ случиться, что для низшаго богочеловѣческаго вѣка послужила характеристическую связь между душею и тѣлесною организаціею; но насколько это безусловно не необходимо, настолько ясное и отчетливое познаніе увѣряетъ насъ, что душа можетъ существовать безъ тѣла, настолько мы вправѣ сказать, что душа имѣетъ
по своему понятію есть всегдашнее существо независимое ни отъ чего другаго кромѣ безконечной

субстанции. Итак, нетрудно, что конечной субъ
ектой субстанцией. Итак как касается телесной суб-
станции, то мы знаем уже, что в нашей при-
роде существует невосприимчивость внутрь
бытию внешних предметов, соответствующих
нашему чувствен. восприятию. Насколько мы зна-
ем, что эта неудобочинная вещь получена
от Божества, кое не может обманывать,
настолько мы должны утверждать бытие ко-
нечной телесной субстанции; само то, мы
должны признать бытие частных вещественн.
предметов в качестве именно такой те-
лесной субстанции. Прежде всего необходимо
должно признать существование своего собствен-
ного тела в качестве особой конечной суб-
станции. Бытие самого тела удостоверяется
фактом в тех восприятиях нашей души, ко-
торыя мы называем чувствами голода,
жажды и в обратном смысле чувствами пресы-
щения и т. п. Эти состояния мы иначе
не можем объяснить кроме предположения, что
бытие души соединено с природою тела. Кро-
ме того, в существовании собственного тела
мы убеждаемся еще и потому, что имеем не
только способность образования понятий о пред-
метах и развития из них познания, но и со-
ответствующую этой способности способность обра-
зного представления; наша мысль очень часто сопро-
вождается созданием этих конкретных пред-
ставлений, хотя между понятием и этими
представлениями нет необходимой связи. Все
тела и другого убеждает нас, напр. геометрия:
когда я мыслю треугольник и из этого понятия
выводит тот или другой вывод, приходится

свойства, я великолепно съ тѣмъ представляю себѣ образъ тысячеугольника; но когда я мыслю о какой-нибудь фигурѣ, имѣющей огромное количество угловъ, напр. о тысячеугольникѣ, то хотя мое познаніе и сопровождается нѣкоторымъ представленіемъ, мое воображеніе никогда не создастъ образа тысячеугольника, а представитъ только нѣкоторую фигуру съ большимъ или меньшимъ количествомъ сторонъ. Слѣдовательно, для моего познанія вовсе не необходимъ конкретный чувственный образъ, гдѣ бы я могъ удержать познаніе. И познанія могутъ существовать совершенно отдѣльно отъ чувственныхъ образовъ. Отсюда слѣдуетъ, что къ понятію о духѣ, какъ мыслящей субстанціи, а слѣдовательно и къ природѣ духа, не относится необходимое конкретное представленіе. Если же послѣднее само по себѣ не относится къ существу мысли и духа и если тѣмъ не менѣе наши познанія сопровождаются конкретными образами, то это объясняется всего прежде тѣмъ предположеніемъ, что духъ соединенъ съ чувственной организаціей и содѣйствіе предметовъ при посредствѣ этой организаціи. Необходимо должно признать не только то, что существуетъ нѣкоторой тѣлесной организмъ, съ которымъ соединенъ мой духъ, но и то, что эта связь есть самая тѣсная, что духъ мой внутреннѣйшимъ образомъ связанъ съ моимъ тѣломъ. Это доказывается отчасти тѣми состояніями, которыя сопровождаются душевными явленіями, страданіемъ, болью и т.п. Эти чувства появляются въ тѣхъ случаяхъ, когда тѣлесное испытываетъ измѣненія или терпитъ извѣстное разрушеніе отъ внѣшнихъ причинъ. Но если духъ внутренно связанъ съ тѣломъ, то отъ

конечно, могла бы испытать весьма или иное ложное и отличное представление о состоянии тела, но не могла бы никакой причиной испытывать самая скорбная состояния при болезненном или ненормальном состоянии тела. Сегодня душа и тело внутренно, теснейшим образом соединены между собою. Вместе с признанием моего собственного тела является необходимость признать и существование других тел, кроме на него величин и на кроме тело в свою очередь производит величин. Я не могу объяснить ни в каком случае иных состояний души (напр. чувства удовольствия и неудовольствия, боли, страдания и пр.) без предположения вне моего тела находящихся предметов, действующих на мое тело и производящих в недостатки, кроме ощущаются в моем сознании с характером специфич. чувств. Но если природа некоторых не учит, что существуют предметы, соответствующие внешним восприятиям, то она ни в каком случае не учит с некоторостью, что эти внешние предметы вполне соответствуют внешним восприятиям, отличаются прямо теми свойствами, которыми нас надействует мое восприятие: наоборот, в природе есть указание на то, что характеристические черты предметов в восприятии прямо не относятся к самым предметам и есть лишь мои ощущения, происходящие от предметов. Ясно для всякого, что некоторые испытываемые мною чувства — радости, удовольствия, наслаждения, страдания и т. п. — суть только мои ощущения, правда, происходящие от внешних предметов и от этих последних

доказывающія существованіе этого предмета и его дѣйствіе на наше тѣло, а чрезъ тѣло — на душу, но вовсе ни въ какомъ случаѣ не принадлежащія самому внѣшнему предмету. Тоже слѣдуетъ сказать и о другихъ ощущеніяхъ. Что они не суть свойства внѣшнихъ предметовъ, это доказывается напр. тѣмъ, что всѣ они имѣютъ случайной условной характеръ и слѣдоват. не относятся къ самому существу предметовъ. Такъ я чувствую противодѣйствіе отъ предмета, но лишь настолько, насколько предметъ оказается неподвижнымъ, когда я прикасаюсь къ нему своими руками; офитъ и тотъ же предметъ можетъ казаться въ одно время холоднымъ, въ другое теплымъ, смотря по состоянію моей руки и т.п. Легко убѣдиться, что въ самое понятіе тѣла вещественнаго не входитъ ни одно изъ этихъ свойствъ, происходящихъ изъ нашихъ ощущеній. Камень твердъ, но никто не препятствуетъ разбить его на мельчайшіе куски и растушить въ водѣ, — тогда онъ перестанетъ быть твердымъ и однакоже вовсе не перестанетъ быть вещественною субстанціею. Непрозрачность не относится къ существу тѣла, такъ какъ есть тѣла и прозрачныя, точно такъ, какъ есть тѣла и легкія. Неизбѣжной вѣры въ свойства, свидѣтельствуемой различными чувствами, не можетъ быть уже потому, что эти свойства, приписываемыя предметамъ, какимъ-либо однимъ, а не всѣми нашими внѣшними чувствами, напр. краски лишь предполагаетъ, что доказываетъ, что ихъ существованіе зависитъ отъ чувства

и не представляют точной копии предметов. Отсюда возникает вопрос: что же именно я должен признать свойствами внешней субстанции? Что, отсюда Декарт, что ясно и отчетливо познается в ней мыслью. Таким оказывается прежде всего протяжение предмета; на основании ясного и отчетливого мышления я могу доказать, далее, что такими же безусловно существующими во внешних предметах, должны быть признаны: форма и движение. Если вся природа со всеми ее явлениями может быть объяснена при помощи этих трех свойств вещественности, то было бы нерозумно придумывать еще какие-нибудь другие свойства для этой цели. И Декарт был действительно убежден, что весь внешний мир вполне достаточно объясняется при помощи понятий протяжения, формы и движения. —

Кроме субстанций, мыслимых в вещах, мы имеем предложение о состояниях субстанций; к состояниям мы относим все то, что само по себе не может существовать и присуще в предмете, как своей подкладке, субстрате. Состояния бывают двоякого рода: одни, кроме могут быть названы состояниями в собственном смысле, суть чисто временные видоизменяющиеся состояния предметов — субстанций; другие — составляют неизбежную принадлежность предметов, мысли входят в их природу; последние могут быть названы атрибутами. Если мы желаем характеризовать

Изд. И. Кирпичникова. Бодаков хир. В. Гончаров Философия. Спб. Гос. Ун-т. Проф. Грушецкий.

предметъ состоянiемъ перваго рода, то онъ получаетъ названiе свойства. Есть одно существенное различiе и между атрибутами. Все, что находится въ широкомъ смыслѣ состоянiемъ, всегда зависитъ по своему бытiю отъ чего-то другаго, какъ его принадлежность; но есть состоянiя, кромѣ того являющiяся для нашей мысли зависимыми отъ другихъ состоянiй: такъ напр. треугольность для своего представленiя предполагаетъ представленiе фигуры, фигура – представленiе о протяженiи вообще; мышленiе предполагаетъ сознанiе мышленiя, – cogito, какъ и всѣ вообще внутрен. состоянiя души. Представленiе о другихъ состоянiяхъ предполагаетъ не только всѣ безъ исключенiя предшествующiя состоянiя, но и нѣкоторые изъ атрибутовъ: вѣрно, что ни одинъ предметъ не можетъ существовать безъ движенiя и формы, способность имѣть формы, а равно и подвижность суть атрибуты; но форма и движенiе не мыслимы безъ протяженiя. Вообще изъ атрибутовъ всѣ тѣ, кромѣ зависящихъ отъ другихъ, получаютъ тѣ такiе, кромѣ для своего представленiя не нуждающiяся въ представленiи какихъ другихъ атрибутовъ, а зависятъ только по своему бытiю отъ субстанцiи. Эти атрибуты могутъ быть названы самосущественными атрибутами, атрибутами въ строгомъ смыслѣ этого слова. Вообще тому, какъ существуетъ два рода конечныхъ субстанцiй, такихъ атрибутовъ различается два; каждой отличается одинъ изъ этихъ субстанцiй: душа отличается атрибутомъ сознательной способности (cogito), чувствительности, – весь же мiръ необходимо имѣетъ атрибутъ протяженiя. Такъ.

Профессоръ М. Карѣевъ

образ. мысль и противоречие – это такие аттрибуты, кроме безусловно необходимых для мысли и отвлечения, которые представления каких бы то ни было других аттрибутов, свойств и состояний вещи, сами уже для своего существования, правда, необходимо нуждаются в субстрате, к кому относятся как его принадлежность, но не нуждаются для своего представления в представлении никаких других состояний и могут быть качествами, мыслимыми сами по себе. –

Между субстанциями и состояниями есть, очевидно, самая тесная связь. Всякое определение, какое бы мы ни могли дать субстанции, всякий предикат, ей приписываемый, может быть только состоянием в широком смысле слова. И так как все наше познание радикально на эти определения, на эти предикаты, то следовательно, все, что мы можем познать о субстанции, исчерпывается состояниями в широком смысле слова. Далее самая постановка убеждения, что та или другая субстанция существует, возможна для нашей мысли лишь настолько, насколько на нее действуют определенный аттрибут, или определенное свойство, состояние вещи и насколько мы понимаем, что аттрибуты или состояния ни в каком случае не могут существовать без вещи, к кой они относятся, как то, что находится на другом без того, что существует само по себе, и на чем они должны основываться. Если такая внутренняя связь для нашей мысли существует между субстанциями и состояниями вообще, то еще более внутренняя, более тесная связь существует между

станциями с одной стороны и преимущественными аттрибутами с другой. Так как эти преимущественные аттрибуты суть тоже аттрибуты, кроме необходимости чего-нибудь сказать о каком-то бытии или более другом состоянии вещи, в нем содержание всякой определенной субстанции разрешается на эти состояния в широком смысле слова, то, очевидно, при всякой мысли о субстанции необходимо мыслятся и не могут не мыслиться ее аттрибуты. Поэтому они составляют природу, сущность, т.е. качественную сторону самой субстанции, понимая под этою качественною стороною ее реальное содержание, насколько оно мыслимо и составляет основу для всего остального в противоположность ее идеальной, случайной принадлежностям. Здесь опять сказано, как точно, думает Декарт, что наша мысль не может составить ясного понятия ни о субстанции, не представляя в то же время того или другого аттрибута, ни о том или другом аттрибуте, не представляя в то же время субстанции. Мышление протяжение или сознание мы всего удобнее можем в том случае, если мыслим протяженную субстанцию или мыслящую субстанцию. Так. обр. и субстанция в отвлечении от этих преимущественных аттрибутов мыслится тяжело и только в том случае представляется более или менее ясно, когда характеризуется или как мыслящая, или как протяженная субстанция. Эти преимущественные аттрибуты, кроме составляют так. обр. истинную природу вещи, ее реальную сторону, в противоположность формальной стороне, т.е. представлению о самостоятельности

этой вещи, эти реальные атрибуты, определяющие и различие субстанций. Два характерных принципиально существенных атрибута мы знаем, - это мышление и протяжение. Отсюда и два рода субстанций, или точнее представить - субстанцию мыслящую и субстанцию протяженную.-

Следует заметить, что когда мы говорим, что протяженность в одной вещи, а другой - мысль составляют некоторую природу самих субстанций конечных, то тогда этим с точки зрения Декарта нельзя разрушить общие понятия о мысли, или общие понятия о протяжении. Отвлеченное понятие, будучи одно только, так сказать, один раз в бытии, всегда в каждом частном случае встречается, как это строго единичное понятие. Реальное существование такого понятия Декарт не признает. Если выразиться терминами схоластики, Декарт по своим принципам номиналист[1]. Он считает не только общие истины существующими только в мысли

---

1. В схоластике различались два направления мысли - реалистическое и номиналистическое. Реалисты настаивали на том, что признавали существование общих понятий не зависимо от субъекта, как условий, предваряющих частные предметы и обусловливающих их. Но номиналистическое разумелось противоположное направление, что приходило к той мысли, что общие понятия вне мысли человека не существуют, что каждое общее понятие есть только наше представление, что, будучи одинаково приложимо к разнообразным вещам, по сходству качеств этих вещей, дающим повод к одинаковым словам названиям, „потен", и тому адекватно соответствующей субстанции нет, чтоб существовала бы, так сказать, как единица, как в вещах

человека, но и общия понятия они признают такими имеющими существование только в смысле человека. Иначе сказать, в калифорн французския статьи, например, при представлении треугольника и т.ф., то, что мы называем понятием треугольника, есть только наше представление. Вследствие этого нет ни одного, одинаково относящегося ко многим треугольникам, или составляющего природу многих треугольников, понят. На самом деле, то свойство, которое характеризуется понятием треугольника, дано в природе столько раз, сколько существует треугольников и следоват. дано не как единство, а как множество только сходных между собою свойств. Если иметь в виду этого замечательного Декарта, то нужно придти к мысли, что когда они говорят о мысли и протяжении, как атрибутах вещей-конечных субстанций, то здесь (насколько имеется в виду высшая богиня) подразумевается та мысль, что эти мысль и протяжение существуют не как род, не как некое общее, выражающееся различными образами в различных предметах, а существуют, как одно цельное, раздробленное на части, составляющия природу мыслящих и протяженных субстанций и сходных качественно одна с другой.-

Чтобы закончить с Декартом, надо нужно сказать несколько слов о его физике.-

Мы знаем, что в основание его физики положено учение о протяженной субстанции. Мы знаем также, что по его представлению существенная особенность природы этой субстанции вполне исчерпывается этим понятием протяженности. Я сам прибавить к этому в качестве акциденций-

хоть [illegible] разнообразіе формъ и разнообразіе движеній тѣлъ, то этимъ тремя понятіями съ точки зрѣнія Декарта исчерпывается все, фактически принадлежащее вещамъ, весь предикаты вещей. Все же остальное есть только наши ощущенія, возбуждающіяся въ насъ вслѣдствіе различнаго дѣйствія предметовъ на наши воспріятія. Изъ такихъ понятій о тѣлесной субстанціи, какія фигурируютъ въ основаніи всѣхъ физическихъ объясненій Декарта, самымъ собою вытекаетъ нѣкоторымъ изъ свойствъ ея. Къ числу этихъ свойствъ нужно отнести прежде всего безусловную дѣлимость каждой протяженной субстанціи. Такъ какъ сущность всякой такой субстанціи состоитъ въ протяженіи, то на какія бы части мы ее ни раздѣлили субстанцію, всѣ эти части, такъ какъ онѣ также имѣютъ вещественную природу, должны отличаться этимъ свойствомъ – протяженіемъ. А въ протяженномъ опять въ составѣ дѣлится на части въ качествѣ именно протяженнаго т. е. въ качествѣ составныхъ изъ частей. Такъ. обр. дѣленіе вещественной субстанціи можетъ идти въ безконечность. Богъ, конечно, имѣетъ возможность всякаго своего всемогущества нѣкоторыя самыя малѣйшія части протяженной субстанціи соединить такъ тѣсно, чтобы онѣ вновь не подлежали дѣленію, т. е. такъ тѣсно, чтобы не нашлось силы, какая бы ни достаточно велика, чтобы расторгнуть ту связь между частями, какая соединяетъ ихъ. Но если физически связь частей оказывается нерасторжимою, то тѣмъ не менѣе въ каждомъ протяженномъ тѣлѣ умъ всегда можетъ представлять нашему мышленію, способному къ дальнѣйшему дѣленію и слѣдов. мы по крайней мѣрѣ мысленно имѣемъ возможность профилактать

ясно движение в бесконечность. Кроме того хотя бы Бог создал эти части пространственно-временного конечного числа, однако Он не мог Себя самого ли-шить силы произвести дальнейшее движение, лишить Себя того всемогущества, для кого, конечно, не могло оказаться пространственным какой бы то ни было тесной сосед между частями. Поэтому движение идет в бесконечность. Сверх того идя того же по-нятия о телесной субстанции следует, что она без-предельна. Если бы мы представили себе какой-нибудь ограниченный, то мы всегда должны были бы за границами его представить еще предметы, или по крайней мере пространство, где бы его всегда с одной стороны обнимало отсутствие. Но теперь все что бы мы ни представили, дали пространство, всегда оказывается протяженным. А если мы каждую протяженность существенно телесной субстанции, с другой стороны если протяженность, как агрегат не может существовать без вещи, к кой оно относится, как субстрат, то отсюда будет следовать, что мы, отняв пространство, отнимем вместе с тем протяженную субстанцию. Оказывающаяся так. обр. бесконечная телесная субстанция есть единое бытие, потому что если бы дали мы предположили огромное количество миров, разнообразных и не имеющих физической связи друг с другом, мы всегда должны бы предположить (если считаем эти миры отдельными друг от друга) разделяющее их пространство, а вместе с пространством поставили бы отличие протяжения, где как при существовании будет предполагать телесную субстанцию, иначе было бы так. обр. непротиворечивая

тивическая субстанція будетъ проходить всюду, какъ нашъ міръ, такъ и всѣ остальные міры. Такъ. образ. все богатіе, всѣ разнообразные міры, сколько бы ихъ ни представили, оказыв. ся необходимо одинаковъ относительно, непрозрачными тѣлами, одинаковъ цвѣтами. Само собою понятно, что съ этимъ ученіемъ о протяженности, какъ сущности тѣлесной субстанціи, соединено ученіе о невозможности пустоты, потому что пустоту, какъ разграничивающую предметы, мы никакимъ опытомъ представить не можемъ, какъ въ самомъ дѣлѣ всякая прозрачная и свѣтовая. пространства. Пустоту правда, повидимому, мы можемъ легко и отчетливо представить; хотя не представляется не возможности, чтобы въ сосудѣ, гдѣ въ настоящее время болѣе находится тѣлъ-нибудь, было бы ничто уничтожено все это содержаніе безъ уничтоженія самой его вещественности. Однако это представленіе совершенно ошибочное. Оно вытекаетъ изъ того факта, думаетъ Декартъ, что мы мыслимъ въ своей мысли отрѣшиться отъ всѣхъ другихъ опредѣленій содержанія сосуда, и вслѣдствіе того думаемъ, что мыслимъ отрѣшиться и отъ представленія всякаго его содержанія. Однако если сосудъ наполненъ водою или тѣлъ-нибудь другимъ, то мы можемъ, правда, мысленно абстрагировать это содержаніе, но отсюда еще не слѣдуетъ, что онъ останется въ нашемъ представленіи безъ всякаго содержанія, ибо въ такомъ случаѣ края сосуда не будутъ отдѣлять другъ отъ друга ничто, а если бы ихъ не отдѣляло другъ отъ друга ничто, то они сливались бы между собою. Слѣдоват. ихъ раздѣленіе

ясно, что мы называем пустотным пространством, а что на самом деле, так как нет-ли протяженность, а протяженность не может существовать без субстанции, есть следовательно субстанция. -

Для объяснения всех мировых явлений, кроме этого свойства протяженности, достаточно прибавить еще движение и форму, форма сама собою является, насколько только субстанция делится на ограниченное количество частей, ограниченных и ограничивающих друг друга. Что касается движения, то Декарт думает, что так как движение не вытекает из природы существенной субстанции в качестве протяженной субстанции, так как, иначе сказать, протяженность - коренное свойство этой субстанции не необходимо соединяется в смысле с движением протяженным (оно может быть подвижно и неподвижно), то в самой природе тела, очевидно, не заключается принципа для его движения, а поэтому если мир и его предметы являются подвижными, то это движение, так как оно противно не от вещества, может быть только внешним - придаваемым веществу. Одно только существо всесовершеннейшее может придать этому веществу движение, кроме остается уже (так как самая вещественная субстанция по самой природе своей не может породить движения) одинаковым и таким же по своему количеству. Это выражается идеей сохранения в том смысле, что недостающее роде движение в одном пункте переходит к другой, - что в то время как в одном месте движение увеличивается, в другом ослабевает, но общая сумма всего мирового дви-

ученія остается одного и того же. Это, очевидно, та мысль, кругу признается безусловно и новая физика. Хотя это положеніе Декарта о вѣчной одинаковости суммы движенія ясно вытекало изъ его метафизическихъ принциповъ, т. е. изъ самого понятія его о вещественной субстанціи, однако онъ основалъ его на принципахъ теологическихъ, на ученіи о Богѣ. Ученіе о всемогуществѣ Божіемъ необходимо соединяется въ мысли о Его безусловной непостижимости. Но эта безусловная непостижимость ведетъ къ новой мысли, что въ мірѣ, который находится въ безусловной зависимости отъ этого всемогущества, мы фактовъ представить только такія явленія, которыя продолженію своего бытія безразличны съ одной стороны самыми фактами нашего воспріятія, и съ другой не противорѣчили бы установленному понятію о непостижимости Божества. Но факты явленія въ природѣ, думаетъ Декартъ, только такіе не будутъ противорѣчить непостижимости Божества и Его всемогуществу, если мы предположимъ, что по крайней мѣрѣ ихъ общая сумма, разъ данная, остается безусловно неизмѣнною во всѣ времена. –

Сводя же объясненіе природы къ двумъ или тремъ свойствамъ (къ протяжимости вещества, къ формальной ограниченности вещественной субстанціи и къ движенію, существующему въ веществѣ), Декартъ думаетъ, что далѣе безусловно, а слѣдовательно и не разрушно вводить что-нибудь другое, напр. какія бы то ни было силы или качественности, дѣйствующія въ веществѣ, для объясненія этихъ или другихъ совокупностей яв-

роды. Всюду царить одни и тотже механический закон; и произведения искусства человеческие, производимые чрез механическое разложение, раздробление и т.ф. вещества, ничем не отличаются от тех искусства, со Кроме природа создаёт свои предметы. Вопреки характеристическим сравнениям Декарта, мы можем сказать, что часы по такимъ же естественнымъ законамъ совершают свое движение, по каким дерево, выросшее из земли, производит плоды. Вся разница между искусственными и естественными произведениями сводится некоторым образом к тому, что в одном случае при создании искусственных произведений, человек пользуется большими орудиями, а в другом случае природа творит свои произведения при помощи самых мельчайших частиц, безусловно недоступных для нашего восприятия. –

Указанная основная черта физики Декарта (и его школы, а также отчасти Спинозы) не только характерно отличают философию Декарта от его предшественников движение философии, но не менее ясно отличают ее и от философии средних веков и от философии всего древнего времени, за одним некоторым исключением, на которое я сейчас укажу. –

Как для обыкновенной, так и для философски развитой мысли представляется очень понятным сам тот факт, что философ всю сущность природы мог сводить некоторым образом к протяженности, отрицая прежде то, что и обыкновенная и по большей части философская мысль ставить действительную сущность этой протяженности. Обыкновенная мысль

ставила ее в качестве плотности, тяжести и т.д., а философская мысль, далее анализируя это понятие, полагает в качестве первого самую, существующую саму по себе и способную для вашего опыта других тел, кроме пространства, ничего или нарушающую ее покой. Как обыкновенная, так и философская мысль ставит так. обр. особую реальность, напоминающую протяжение и в ней видит существительную природу тела. Ничего такого не встречается в физике Декарта. Любопытно в этой истории тот факт, что существа не такие в качестве телесности в древнем мире, школа, кроме представила нам самую особенность, какою отличается философия Декарта. Вы догадываетесь, что я говорю о системе пифагорейцев. По аналогии с системой Декарта они учили, что сущность всего вещественного, материального бытия сводится к чисто математическим величинам, но это математическое, к кроме в обычной системе сводится сущность всего вещественного, для Декарта есть содержание математической или протяженность, а для пифагорейцев это есть прежде всего число, из кого опыт, по их понятию, возникает и протяженное. Еще более любопытно, что та и другая системы, как система Декарта, так и система Пифагорейцев, находясь в таких отношениях расстояния друг от друга по времени и сходясь в этих пунктах вместе с тем сходятся какими-то случайностями образами еще в других пунктах, именно в своих астрономических представлениях. Вы знаете, что

Птолемеевскую по астрономическим воззрениям резко отличающаяся от всего древнего мира тем фактом, что они сдвинули землю от центра бытия и заставили ее двигаться вокруг иного центра, вокруг центрального огня, – воззрение, хотя никогда последовательно, логично и конца концов, но все-таки впервые появившееся в системе, напоминающей систему Коперника, но все в философии явилось только в системах Птолемеевых и все данными совершенно чуждо, [illegible] древняя философия остановилась [illegible] о положении земли, о центре мира. В соответствии этому и Декарт есть первый философ от действительно оригинального мышления нового времени, который усвоил в существенных чертах астрономическую реформу Коперника и Галилея, т.е. заставляет землю вращаться вокруг иного светила, солнца и сообразно смещает ее центрального положения в бытии. Конечно, это воззрение, по крайней земля находится не в центре мироздания, а является одного из планет, вращающихся вокруг большого светила, в новое время не составляет уже исключительной принадлежности Декарта; в новое время оно усвоено всею философией. Но характеристическая особенность Декарта, [illegible] сближает его в этом случае с Птолемеевцами, заключается в том, что там и здесь, при принятии нового астрономического воззрения, оставался без полного, решительного отвержения тот факт, что все небесное тело, расположенное по небесному пространству и вращающееся вокруг центрального тела, имеет земля и имеющее физическое свойство, т.е. тяжесть,

тяжесть, сохраняют свое устойчивое физическое, свое устойчивое положение, не рушатся вниз и т. д. Однако словосочетание, как "Аристотелева физика" или "Декартова физика", не имеет отчетливой возможности сочетать новую астрономическую систему с теми фактами тяжести, веса, стремления к падению и т. д. Ибо эти факты составляют непосредственную принадлежность физических тел, ибо исчезают из основания всей нашей мысли о теле, как о телесно-материальном, ибо именно и составляют основание нашего понятия о теле, насколько в этом понятии мы мыслим не геометрическое свойство, а то, что мы называем физическим, более реальным свойством тела. Если это так, то та связь, что существует Декартовой системы с системой Аристотелевской, это совпадение как будто по двум пунктам, — с одной стороны относительно приведения всего вещественного бытия к чисто математическим свойствам, а с другой — относительно оставления без применения к небесной механике, к объяснению небесных движений, — самых крупных и реальных свойств вещества, именно его веса, тяжести, способности падать и т. д., — это совпадение едва ли можно признать случайным. Когда Аристотель сознавал, что те небесные тела, разбросанные по небесному пространству, отличаются такой тяжелой массой, как земля, и когда их положение на небе оказалось невозможным согласить с законами тяжести, веса, то понятно, что представление о тяжести, весе, представление о материальности тела, на основании всего мешало понятию веса, плотности, тяжести и т. д., физично более

въ нихъ нашли потерянное значеніе, какъ тяжесть. Вѣсъ, тяжелое плотность и т. п. свойства получили въ нихъ иное значеніе акцидентальное; если они и имѣли важность для частныхъ предметовъ, находящихся на нашей планетѣ, то для огромныхъ міровыхъ тѣлъ, въ міровой системѣ цѣлаго, какъ вещества, не оказывали никакого дѣйствія, казались какъ-бы несуществующими. Объясненіе устойчивости этихъ тѣлъ, устойчивости вселенной гдѣ упомянутыя свойства не только не получались, но оказывалось необходимость искать этого объясненія на другой точкѣ зрѣнія, на точкѣ зрѣнія иной. По древней мірѣ, остановившись, наконецъ, на предположеніи земли въ срединѣ міроздданія, слушали въ лицѣ Аристотеля, согласно ученію о тяжести тѣлъ въ восторжествовавшей астрономической системѣ. Если прежде до Анаксимандра низомъ считали ту сторону, край находится подъ ногами человѣка и если въ этомъ взглядахъ не мирились вновь явившееся у Анаксимандра воздушіе, по крайней мѣрѣ допустили бока цилиндра, то Аристотель согласно ученію о тяжести тѣлъ, идущихъ понизу о низъ, относительно это понятіе къ общей небесной периферіи и если это воздушіе должно было двигаться, потому что согласіе оказалось призрачнымъ, то, наконецъ, Аристотелю удалось согласить фундаментальное ученіе о вѣсѣ и тяжести съ космической системой, по крайней мѣрѣ допустить бока цилиндра въ центрѣ міроздданія. Въ интересахъ этого согласія

мир был перенесен не под ноги человека, как думали древние время, и не на периферию неба, как полагали сделать Анаксимандр, а на центр мира, т. е. было признано, что тяжелые тела стремятся к центру мира и располагаются во вселенной по степени своей тяжести. Так удалось в то время согласить астрономический взгляд с законами тяжести, и если Аристотелева физика и только держалась во все продолжение древних времен, то и во все продолжение средних веков составляла нерушимый фундамент науки, то, мне кажется, она этим и особенно обязана умственно согласить установившееся астрономическое представление с законами тяжести. Но теперь, когда масса вопросов была разрушить прочное астрономическое представление, когда земля стронута была с своего центра и брошена в пространство, где должна была вращаться вокруг центра, очевидно, эта последняя великая попытка согласить новое астрономическое воззрение с физическими свойствами тел, рушилась. Ясно стало, что эта попытка, отождествив мир вселенной с центробеж, тем самым предположила, что тела наиболее тяжелые и наиболее плотные находятся в самом центре. Теперь прямо наоборот. Что тела, кроме повидимому представления наибольшую плотность (например - земля), потому что были притягиваемы телом, оказались брошенными в пространство и двигающимися вокруг такого центрального тела (солнца), кроме последнего не имеющего такой плотности, как

вса, а сингфорват. и такой тяжести, а ничему тяжи оказалось в средине, по крайней мере, солнечной системы. Шаг вперед, вновь рассеялись в сознании ученых как с одной стороны тех фактов, кроме вопиющих признаков неизвестного астрономического воздействия, а с другой тип представления о тяжах, в крике причем всем и существенным было выступало понятие о плотности, о тяжести, весе, о возможности падения тяжи, о притяжении как нашими стремительными сфинкуты или с силенка и т.ф., - и вновь оказывалась необходимого попытка согласить представление о тяжести с новою астрономическою системою и тяжи окончательно закрыть эту новую астрономическую реформу. Это и было сделано Ньютоном, разъяснившимся всю движения тяжи из действия двух противоположных сил, из коих одной была именно сила тяжести. Но до тех пор, пока это не было сделано, очевидно, оставалась радикальная, при крепкой мысли сознавалось, что все, что соединяется с понятием о тяжести тяжи, не имеет никакого существенного значения для мировой системы, что самое важное в этой системе, оказывается независимым от этого свойства. Декарт действительно и пытается всю систему неба объяснить чисто механически через посылки и круговороты. Но в таком случае тяжесть оставалась уже на задней плане, где тяжи выступают со всею силою своей природы, именно в космической системе. И в эту минуту было совершенно существенно отнести то, в чем они понимали реальную природу тяжи, без такого уже существенного явления, как вес, тяжесть и т. ф. Вот почему, как сила тяжести по крайней ме-

М. Ломоносов

ка, физика Декарта, подобно физике древних пифагорейцев, отличается такими странными представлениями о тяге, кроме открытия некоторых только на математические свойства тяги. —

Из исследования природы Декарт исключает исследование о конечных причинах или целях. Мысль, что все создано для человека, кажется ему последнего из нравственных отношений, так как в состоянии воспитывать в человеке чувство благодарности к Творцу; она кажется ему и справедливой, если принять ее в тесном смысле, что человек каждым предметом имеет возможность пользоваться для своего удовольствия. Но она физически неверна, если принимать ее в обширном смысле, как это доказывается тем, что огромное количество событий и предметов остается и остается недостижимых никакой из наших целей, поэтому они не могли иметь никакого отношения ни для одного человека. Декарт не отрицает, что Творец имеет в виду известную цель при создании вселенной и каждого предмета; но цель человека казалась ему слишком ничтожной для того, чтобы иметь возможность проникнуть в тайны божественных целей; ясное и отчетливое познание ограничивается для человека умением причин действующих, причины же конечные лежат вне его власти. —

К противоположению между душою и телом имеет важное значение для физики Декарта с той стороны, что дает для него трудность объяснений той части природы, где на непосредственной взгляд его близкое соприкосновение тел с материею или протяжением. В органическом мире, где повидимому каждый предмет яв-

имеется вопрос принципиального порядка, где каждая часть предмета, каждое его отправление, очевидно, служить подобной цели машины, Декарт тем не менее мог видеть только результат простого сходства физических, какое они видели обоим в сфере неорганического и искусственного произведения рук человеческих. Другая трудность касалась сферы животных; противопоставление между „cogito" и протяженной физической было расставлено на место „cogito" оставить лишь тех вещей, кроме оказавшихся вносить подобную подо то представление о „cogito", куда посягается через сознание человеком своего собственного духа. Мир животных отличен в некоторой степени от сферы человеческой, так как имеется психическая жизнь; но с точки зрения Декарта могло быть одно из двух: или приписать ему тоже „cogito", как и человеку, или отрицать вообще психическую жизнь в животных, рассматривать их как машины. Декарт склонялся ко второй половине этой дилеммы, и за ним еще последовательные шли в этом отношении его школа. Третья и главная трудность заключается в решении вопроса — как возможна несомненная для сознания человеческого тесная внутренняя связь в самом человеке между двумя субстанциями — духом и телом? Ни из понятия духа нельзя вывести того, что он физически должен соединяться с телом, ни из понятия тела — того, что оно физически должно соединяться с духом; соединение души и тела в существе человеческом физически представляется как факт, не выводимый дедуктивно, не подлежащий тем самым

доказательствами и тому отчетливому знанию, какого ищет философия Декарта. Если бытие есть только протяженная субстанция, если т.е. вся сущность его состоит в том, что все части его лежат вне друг друга, если с другой стороны мысль прямо отождествляется тем, что дается все концентрируется в „я", в недвижимой точке сознания, — то цель философии не только не возможно доказать факт связи между душой и телом, но и, предположив этот факт, она должна отказаться объяснить его. И Декарту остается только лишь при убеждении в соединении души с телом согласиться на неразложимый факт, лишь при различении его признать, что без некоторого божественного содействия они сами по себе не объяснимы. —

Ход философии Декарта сам собою возникают три проблемы, кроме должны были требовать разрешения в дальнейшем движении философской мысли. Первая проблема — гносеологическая — есть то противоречие, в каком непосредственно запутывается Декарт при разрешении безусловной достоверности нашего знания. Но самое разрешение этой проблемы требовало предварительной работы в гносеологической области, какая совершается Локком, Лейбницем и заканчивается Кантом, у кого и получается возможность ее окончательно наиболее сознательной и правильной постановки. Другая проблема — метафизическая — возникла из шаткой постановки конечных субстанций по учению Декарта, — из того, что

отвергнувшись от существующего на 2 класса - субстанций и состояния; и признавая, что кроме Бога ничто не может называться субстанцией в строгом смысле этого, не мене допустимой и любой класса конечной субстанцией. Это было противоречие, которое пытался разрешить философия Спинозы. Другой проблемой занялась физика в широком смысле, поскольку она обращается ко всему бытию и подчиняется идее механического учения Декарта о взаимодействии двух конечных субстанций - души и тела, тесно связанных в существе человека. Это была второстепенная проблема, поскольку ее разрешение относится к непосредственной зависимости от решения основной метафизической проблемы; но эта второстепенная проблема оказалась наиболее и привлекла их внимание. Решение этой проблемы пошло основной - метафизической могло пойти двумя путями: или можно было, поставив на вид неясности и противоречия в данном пункте философии Декарта, попытаться решить эту проблему без решения основной метафизической проблемы, - или можно было при решении этой проблемы напоткнуться на основную метафизическую проблему и решить последнюю, насколько это требовалось в интересах решения первой, следовательно. не вполне удовлетворительно. По первому пути пошел Гейлинкс, по второму - Мальбранш. Системы Гейлинкса и Мальбранша, можно сказать, были в некоторой степени промежуточными звеньями между системами Декарта и Спинозы, но не в этом смысле (историко-психологическом), будто Гейлинкс и Мальбранш подготовили систему Спинозы. Наша пози-

Достоверно известно, что Спиноза въ молодости серьезно изучалъ систему Декарта, но ничего не извѣстно относительно знакомства его съ системами Гейлинкса и Мальбранша. Кромѣ того, оба послѣдніе философа были современниками Спинозы, - одинъ на десять старше, другой на пять лѣтъ моложе Спинозы; а когда дѣло идетъ о современникахъ, тогда говорятъ, что одинъ вліялъ на другаго, - дѣло весьма рискованное. Наконецъ, и тотъ геній, который отличалъ Спинозу, сберегъ достаточнымъ ручательствомъ того, что Спиноза могъ и самостоятельно, и безъ помощи къ міровоззрѣнію Гейлинкса и Мальбранша войти на тотъ путь, который онъ избралъ для реформы Декартовой системы, взявъ на первыя пять метафизическую проблему. Системы Гейлинкса и Мальбранша могли казаться промежуточными между Декартомъ и Спинозой въ смыслѣ послѣдовательности, какъ системы болѣе сродныя съ системою Декарта, допустившія въ ней нѣкоторыя измѣненія и потому болѣе легко возникшія изъ міровоззрѣнія Декарта. -

Гейлинксъ.

Гейлинксъ родился въ 1625 г. въ Антверпенѣ; получилъ образованіе въ Левенѣ, гдѣ былъ нѣкоторое время профессоромъ; отсюда онъ бѣжалъ въ Лейденъ по неизвѣстнымъ причинамъ, будто сначала преслѣдуемый за свои религіозныя убѣжденія, а впрочемъ болѣе - гонимый своею безпокойною безпечностью. -

Что значенія, какое имѣетъ въ исторіи философіи міровоззрѣніе Гейлинкса, невеликолѣпно сосредоточивается на разрѣшеніи проблемы объ отношеніи между душою и тѣломъ. Одною вопро-

вторичен, занимает Гейлинкса не в качестве вопроса метафизического, а в качестве вопроса, имеющего огромное значение для этики. Человек, как действительное существо, физически производит влияние на другие существа; отсюда возникает проблема: как возможно это влияние? Декарт ищет духа человеческого в эпифизе "corpo"; следовательно к духу человеческому можно отнести лишь то бытие, которое подлежит сознанию и чем оно обладает. Отсюда сам собой возникает вопрос: относится ли к существу духа как тот процесс, при помощи кого является в сознании человека воспринимаемое предметное, так и процесс действительности человека на внешний мир. Этот и другой процесс в сознании не падает и от воли человека не зависит; если же то, что вне сознания, не относится к бытию духа, то и процесс восприятия и способность цепляться сознанием предметов, насколько они не обладает человеческим сознанием, не может быть свойством самого человеческого духа и относиться к его бытию. Но если ни восприятие, ни цепление во внешнем мире, сопровождающий наши ощущения, не производятся духом человека, то точно также нельзя признать, что и внешнее для человека бытие, вещество или материя в сознании производит во нем его ощущения или восприятия. Со точки зрения Декарта это внешнее вещественное бытие было по природе своей исключительно противоположное бытие; то свойство, которое приписывалось ему посредством протяженности, было только движение: но протяженное, подлежащее бытие, кое

не имеет других качественностей, имеет при всём том на предмет произвести только количественное движение; движений же не может существовать в духе: для движения, совершаемого внутри самого существа необходима протяженность этого существа, т.е. части, кроме при движении пересекающихся без одна на место другой, и насколько дух не есть протяженная субстанция, настолько он не состоит из частей, для него (нельзя) находящегося внутри движения. Следовательно внешние протяженные вещи не могут произвести никакого действия на дух. Отсюда не имеет безусловно, что восприятия суть другого вещества, как протяженные пересекающиеся, происходящие во внешнем предмете; если же тем не менее они не могут быть объяснены из этих действий и состояний внешнего предмета, кроме их в состоянии вещать непосредственно на дух человека, то, значит, эти действия и состояния внешнего предмета служат только поводом к тому, чтобы другое существо, чем непротяженное производило в духе человека известное восприятие. Итак такие и акты человеческой воли служат только поводом к тому, что другое существо (а не дух человеческий) производит соответствующие перемены в протяженном бытии. Так является система окказионализма, кроме объясняет, что состояние одних конечных субстанций служат не причиной, а только поводом (occasio) к возникновению соответствующих состояний других субстанций, тогда как истинной причиной этих состояний служит особый посредник, производящий

перешлось в моем всегда за перешлаешь в душе
и перешлось в душе всегда за перешлаешь в теле.
Кто же это за посредник? Именно самая его дей-
ствительность открывается для человека и понятие о
нем. Если она должна производить постоянно в
душе человека идеальные состояния, кроме должны
соответствовать состояниям, происходящим во
внешнем вещества и наоборот, то прежде всего
для него, конечно, нужна действительность: оно должно
быть действительное существо. Затем, так
как за состоянием какого-нибудь предмета
может явиться в душе каждого человека
воспоминание и так как с другой стороны и
всем людей простирается на весь внешний пред-
мет, так что люди могут производить
самые разнообразные идеализации во самых раз-
нообразных внешних предметах; то и су-
щество, кроме в действительности производить
эти параллельные идеализации в моем и других
лицах, должно иметь способность производить
какие угодно перешлось и в лице души
и в лице тела, т.е. быть всемогущим суще-
ствованием. Наконец, так как этому существу
нужно давать людям представления о собы-
тиях, происходящих во внешнем мире, и
с другой стороны соответственно мышлениям
и представлениям людей производить идеа-
лизации и во внешних предметах: то
оно, очевидно, должно быть интеллектуальным,
разумным. Так получился существо действительное,
всемогущее, разумное, т.е. Бог, кроме получает зна-
чение посредника между внешним миром и чело-
веком, обусловливающего с одной стороны воз-
можность познания внешнего мира человеком,

с другой, наоборотъ, существуетъ стремленіе на внѣшній міръ. -

Мальбраншъ.

Мальбраншъ родился въ 1638 г.; случайно познакомившись съ философіею Декарта и далѣе увлекся ею. Мальбраншъ держится ея самыхъ принциповъ и въ концѣ своей жизни пользовался славою между своими современниками. -

Такъ какъ самая проблемма, края обращала вниманіе Гейлинкса, остановила на себѣ вниманіе и Мальбранша; послѣдній отчасти подходитъ къ ней съ той же точки зрѣнія, отчасти указываетъ въ ней новыя своеобразныя особенности. Декартъ понималъ такъ, какъ по природѣ своей исключительно отличающіяся атрибутомъ протяженія, съ крайнимъ ограниченіемъ только формы и движенія, и съ удареніемъ увѣ, что физическія явленія внѣшняго міра не нужно предполагать какой-нибудь силы или качественности, скрытой въ вещахъ. Отсюда Мальбраншъ съ строгою послѣдовательностію выводитъ заключеніе, что тѣла не только не въ состояніи производить впечатлѣнія на душу, но не могутъ производить никакого вліянія даже другъ на друга, потому что

физическія произведенія вліянія тѣлесная сила въ предметѣ. Декартъ учитъ, что движеніе въ мірѣ не можетъ быть вновь произведено, - что оно, разъ данное въ мірѣ Богомъ - остается, что оно остается въ одномъ и томъ же количествѣ; но имѣетъ предполагаемую по крайней мѣрѣ возможность переходить части движенія съ одного предмета на другой. Мальбраншъ послѣдовательно, и точки зрѣнія самого ими Декарта, отрицаетъ

возможность и этого последнего явления. Как тело не может, вследствіе отсутствія всякихъ силъ внутри себя, производить вліянія на духъ, такъ и духъ, вследствіе самой своей безусловной противоположности по природѣ съ тѣломъ, не можетъ производить вліянія на тѣло. Такимъ образомъ устраняется сверху того и на мысли, какъ доказываетъ Рейнгольдъ. Все, что относится къ области духа, должно подлежать подъ „cogito". Но нашему сознанію безусловно не подлежатъ происходящіе процессы съ одной стороны восприятія, съ другой - дѣйствія души на внѣшніе предметы; слѣдовательно они и не относятся къ области духа. Въ противномъ случаѣ человѣкъ былъ бы тѣмъ болѣе способенъ къ произведенію вліянія на внѣшніе предметы, чѣмъ далѣе простиралось бы его познаніе относительно тѣхъ процессовъ, при помощи коихъ производится это вліяніе; однакожъ мы не видимъ этого; анатомія, отмѣчая удивительный тонкій какъ другіе души, не дѣлаетъ однако чрезъ это болѣе способнымъ къ дѣйствію на внѣшній міръ. Если бы вліяніе духа на тѣло дѣйствительно производилось душою, тогда бы весь происходящій въ ней процессъ этого вліянія былъ бы намъ извѣстенъ сознаніемъ; однако мы и теперь хорошо извѣстно, что между психическимъ актомъ и завершающимъ его дѣйствіемъ человѣка на тотъ или другой предметъ внѣшняго міра лежитъ цѣлый рядъ промежуточныхъ процессовъ, кромѣ относящихся къ его организму, и составляющихъ непосредственное условіе даннаго дѣйствія, тѣмъ не менѣе не подлежащихъ сознанію. Но если бы мы и знали всѣ эти промежуточные процессы, непосредственное соприкосновеніе тѣла и духа всегда оставалось бы для насъ совершенно

непосредственно, так как обе природы - духа и тела безусловно противоположны; но так как всякое бытие психическое фактично пафает в сознание, то это дает нам непосредственное внутреннее духа на тело не может быть психическим бытием. Произведение в пространстве какого-либо действия или состояния предполагает творческую силу, производящую бытие из небытия; но творческая сила не может прикасаться никакому ограниченному существу; для оправдания этого соотношения некоторыми допускается взаимодействие между духом и веществом. И если по Декарту Бог есть бог не только творящий всего мира, но и каждой может давать дальнейшее существование каждой конечной субстанции нуждается в непрерывном акте внетворения Божия, - то Мальбранш, очевидно, проведя последовательно до конца эту мысль Декарта, признав, что не только каждой может существование человека, но и каждый акт его воли, насколько он производит некоторое новое действие, точно так же причастен в божественной творческой, и таким образом конечная существа не только по своему бытию, и по своей деятельности непрерывным актом божественного внетворения. -

15. Что, что гораздо всего требует объяснения, - это процесс познания нашим вещественным бытием иным бытием протяженным. Ни дух, думал Мальбранш, не может сам по себе иметь того или иного, чтобы воспринять его, ни тело не может проникнуть в дух, чтобы стать предметом его восприятия. Как же возможен процесс восприятия? - Он возможен только через

идеи: не сами внешние вещи, а идеи составляют предмет восприятия. Но далее, конечно, возникает другой вопрос: каким же образом являются в душе эти идеи? Идеи никоим представляют происхождение от внешних предметов и далеко не переходят в душу человека, во первых, потому, что тогда стало бы как непонятным самое проникновение в душу этих возникающих из внешних предметов идей, во вторых, потому, что хотя бы по содержанию своему идея воспринимаемого предмета и была похожа на самой воспринимаемый предмет, однако как идея, а не вещественный предмет, она противоположна предмету и не может образоваться из него. - Идея не может быть образована и самим духом человеческим; она не может быть образована ни из чего, поэтому для этого нужно предположить в душе человека процесс творчества, а процесс творчества в конечном существе не возможен; она не может быть образована духом из материальных предметов, потому что, во первых, тогда предполагается связь души с материальными предметами, какая никоим и остается загадкой, - во вторых, материальные предметы по своей вещественной природе противоположны идеям, и следовательно идея из них непосредственно образована быть не может, а потому то, что является идея, как идея, от всех воспринимаемых предметов, очевидно, должно в таком случае быть образовано духом из ничего, и следовательно предполагается этот же процесс творчества, какой признавался невозможным для конечного существа.

Нельзя сказать, что душа образует идеи по внешним предметам или соответственно внешним предметам, потому что для того, чтобы образовать идею соответственно внешнему предмету, нужно иметь предварительно представление об этом внешнем предмете, а следовательно прямо предполагается именно то, что требуется объяснить. Нельзя назвать идею модификацией души, потому что есть идеи, как идеи, ближе к духу, но как идеи о вещественных предметах, т. е. по своему содержанию, противоположны духу, как существу мыслящему, а следов. непосредственною модификацию духа, без всякой другой причины, содействующей нам образованию, навлечь быть не могут. Если же идеи не могут называться переходящими в душу от внешних предметов, не могут быть предположены образованными самою душою человека, то остается одно предположение, что они происходят от Бога, от высшей, абсолютной субстанции. Но здесь подымается вопрос, каким образом эта высшая абсолютная субстанция дарует нам человеку? Если признать их врожденными души человека, вложенными в нее при самом сотворении, то нужно признать, что в нашей душе находится вдруг, с самого ея происхождения бесконечное число идей, так как бесконечное число предметов может быть воспринимаемо нами. Но душа есть существо ограниченное, а потому она не может быть вместилищем для бесконечного числа идей. Если признать, что идеи посылаются Богом соответственно тому или другому сознанию души человеческой, то опять тем должно быть предположить

предварительно существование в душе человеческой представлений, т. е. того именно, что и возбуждает вопросы и объяснения, такъ какъ сознание предполагаетъ представляемое сознаваемаго. Возможно одно разрешение этого вопроса: идеи существуютъ въ Богѣ, и духъ человѣческій содержитъ ихъ въ самомъ Божествѣ. Но если предметъ содержанія находится въ Божествѣ, то и само содержащее для того, чтобы содержать этотъ предметъ, само должно находиться въ томъ же Божествѣ. Такъ. образ. если идеи никогда не могутъ находиться, какъ только въ Божествѣ, то отсюда слѣдуетъ, что сама душа человѣка находится въ Божествѣ. Какъ всѣ идеи внѣшнихъ предметовъ предполагаютъ идею противныя и сигнифик. развиваются изъ этой идеи, какъ находящейся въ Богѣ, точно такимъ всѣ души человѣческія находятся въ Божественномъ разумѣ и насколько онѣ находятся въ Божественномъ разумѣ, настолько имѣютъ возможность содержать Божественныя идеи. Вы видите здѣсь, что попытка подчинить связь между протяженными бытіемъ и мыслію, попытка рѣшить второстепенную проблему, привела къ вопросу первостепенному, — объ отношеніи конечнаго къ безконечной субстанціи и доставила, вопреки Декарту, смотрѣть на конечныя субстанціи не только какъ на зависящія отъ Божественнаго существа, но по своему бытію въ немъ находящіяся и такимъ образомъ смягчить ихъ той долѣ самостоятельности, которая признана за нимъ въ философіи Декарта. Но вы видите, что это рѣшеніе основной метафизической проблемы не вытекало изъ существа самой этой проблемы и поэтому казалось случайнымъ. —

Спиноза.

Спиноза родился в 1632 г. в Амстердаме от еврея. В Амстердаме скопилось в то время довольно большое количество евреев. Вследствие того, что в Голландии было сравнительно весьма спокойно, много евреев из Испании, – страны, где евреи подвергались наиболее жестокому преследованию, переселилось сюда, и здесь получили название Португальских евреев. Так как Спиноза имел состоятельных родителей и в детском возрасте поражал необыкновенною талантливостью, то его родители смогли дать ему высшее ученое образование в еврейском направлении. Его учителем был один из наиболее ученых раввинов Амстердама / где при скоплении еврейского населения, при спокойствии его в развитом населением Западной Европы, довольно было образованных евреев / Мортейра, тот приобщил его к тому направлению, кое должно было посредствовать между религией и разрушающими ее путями, какими посредствовала схоластика. Образование, получаемое у такого учителя, конечно, отличалось в развитии мысли Спинозы талантливой головы уже в 15-шнадцатилетнем возрасте. Спиноза отличался талмудическими. Он не только изучал Талмуд, но читал и каббалистические сочинения. Философия производили на него неприятное впечатление вследствие своего мистического характера, вследствие отсутствия попытки разумного обоснования тех аргументов, кои в них развивались. Но отсюда не следует, чтобы чтение этих сочинений не произвело достаточно сильного влияния на его позна-

Лит. В. Курочкин, Дьяков пр. Д. Историк. Философ. Соч. Д-р. Спиноза. Проф. Харьковский.

выдающуюся способность, хотя определить степень этого великого философа затруднительно. Родившись в семье состоятельных, интеллигентных, сефардийствовавших еще его наставников по талмудическому кругу, врач Франциск Ван ден Энде, который, относясь к представителям гуманизма, отличался либеральными воззрениями, а как врач, кроме того, более зарекомендовал натуралистом. Наконец, знакомство с философией Декарта развило в Спинозе философские стремления. Воспитанный под этими разнообразными великими, Спиноза, естественно, должен был вступить в столкновение со своими, и это столкновение должно было быть тем значительнее, чем сильнее развивалась в талмудическом Спинозе видеть будущего сильного раввинских авторитетов. Начались увещания, угрозы, попытки подкупа (говорят даже об отправке посланных вслед за ним); но когда ни это остановило Баруха, тогда во время отсутствия Спинозы из Амстердама, произошло на него великое отлучение. В это время Спиноза еще только переходил из голландского возраста в возраст мужчин (ему было 24 года). Живя в Амстердаме во всякой случай для Спинозы было неудобно. Сначала они поселились в окрестностях Амстердама у одного из друзей. Затем они переселились в Рейнсбург, там некоторое время учился, а позднее жили частью в Гааге, частью в окрестностях Гааги. Не имея никаких средств к жизни, так как они отказались от наследства в пользу сестер, Спиноза должен был приискивать средства к жизни, занимаясь шлифовкою стекла. Это занятие не могло доставить много средств, так

Профессор М. Харлампович

более, что они посвящали ему сколько нибудь значительное время, отдавая весь свой досуг исключительно размышлению. Слабое телосложение, нередко страдавший кашлем, занимавшийся такого рода ремеслом, крое него приносить только вред его здоровью, Спиноза тоже не менее упорно отказывался от попытки друзей улучшить его состояние. Он отказался от вспомоществования одного довольно богатого друга, отказался от предложения этого друга оставить ему свое состояние в наследство и требовать, чтобы наследство перешло законным порядком к его брату. И когда этот друг отказал ему до 500 гульденов в год, он счел себя вправе воспользоваться лишь частью этого небольшого наследства. Ему предложена была профессорская кафедра в Гейдельбергском университете, но он отказался, отчасти основываясь на то, что обязанности преподавателя будут отвлекать его от размышления, а отчасти - на то, что на свобода, какая могла быть предоставлена ему, казалась ему недостаточною.

Таков существительно были условия жизни Спинозы, таков же именно существительно были эти условия и для его учено-литературной деятельности. После Спинозы осталось значительное количество сочинений, но только часть их могла быть обнародована еще при его жизни. От Спинозы остались следующие сочинения: 1, принципы Декартовой философии, изложенные геометрически; 2, трактат теологико-политический; 3, трактат политический, который остался недописанным; 4, сочинение de intellectus emendatione, которое тоже осталось незаконченным; 5, этика;

6, довольно обширная переписка. Сравнительно поздно Бэйл нашел и обнародовал в качестве его произведения – 1), краткий трактат о Боге, человеке и его счастии, – трактат, кроме сомнения, очевидно, первыми набросками его этики. Но только первые два года перечисленных сочинений имели возможность явиться при жизни Спинозы. Со его собственного имени явилось только первое сочинение. Это сочинение составлено для чтений, кроме 21 он давал одному из своих учеников и делись кроме по просьбе друга его Бэйл фонолога и издана. Изучая в этом сочинении философию Декарта, Спиноза уже в это время отступал от Декарта и обосновал свою собственную систему. При издании этого сочинения он надеялся, что оно обратит на себя внимание и возбудит интерес к своим мыслям, кроме переписки сам автор и возбудить внимание ознакомившихся с этими мыслями. Но этого не случилось. Второе изданное без его подписи сочинение, именно трактат теологико-политический, произвело такое небывало неприятное впечатление, что закрыло путь для дальнейшего обнародования сочинений Спинозы. Когда Спиноза решился было по настоянию друзей издать главное сочинение „этику", то встретил такое неприязненное отношение к себе отчасти со стороны духовенства, а отчасти со стороны строгих приверженцев Декартовой философии, кроме опасались, что на них причислят такого отвратительного атеиста, каким казался Спиноза, – встретил, говорю, такую ненависть, что философ был отказался от издания. Согласно его желанию, все

главныя сочиненія его явились въ годъ его смерти, и изданіемъ былъ другъ его Якейеръ. Но опасность издавать сочиненія Спинозы была такъ велика, что издатель не рѣшился указать имя того своего изданія, не рѣшился назвать имя философа, сочиненія коего издаетъ, такъ что эти послѣднія явились только подъ инициалами Спинозы, — B. D. S. —

Ставя предъ себя въ образецъ математическія и въ частности геометрическое знаніе, философія, естественно, стремилась по возможности и свой методъ приблизить къ методу геометрическому, т.е. излагать свои положенія и по внѣшнему виду наиболѣе близко къ тому методу, какимъ развиваетъ свои положенія геометрія. Такъ Декартъ сознавая совершенную естественность и законность требованія раскрывать философскія положенія и по внѣшнему виду въ той формѣ, въ какой развиваетъ свои положенія геометрія. Но Декартъ не рѣшился послѣдовательно провести эту мысль (по его собственнымъ словамъ) по суеврному страху. Декартъ думалъ, что дедуктивный методъ можетъ развиваться въ двоякой формѣ — синтетической и аналитической. Онъ думалъ, что геометрія, начиная съ аксіомъ и точныхъ, опредѣленныхъ понятій и при помощи ихъ доказывая всѣ остальныя положенія, руководится синтезомъ, тогда какъ для философіи наиболѣе удобенъ методъ аналитическій. Характеризуя синтезъ и анализъ онъ считалъ то, что при аналитическомъ изложеніи мысли читатель вовлекается въ самый процессъ открытія, доказываемыхъ авторомъ мыслей, тогда какъ

именно, поставленная перед читателем ряд аксиом и понятий и комбинируя их так, что из них он логически должно следовать то или другое положение, принудительно ведет правда читателя к согласию со всеобщим, но не поручается его в самый процесс порождения той или другой идеи: иначе сказать, внешнюю убедительность Декарт считал характеристическим признаком истины, а внутреннюю убедительность – характеристическим прикладным знаком и поэтому предпочитал последнюю. Однако по настоянию одного из друзей, кроме аксиом видеть построение Декартовой философии развитым прямо по своему методу, по какому развивается геометрия свои положения, ученый и Декарт в конце одного из главных своих сочинений сделал попытку доказать основные положения своей философии (о Боге, душе, человеке) по способу геометрическому. Спиноза проводит этот прием последовательно; все положения своей этики он развивает научным геометрическим[13]. По образцу геометрии здесь идентифицируется предположение ряда аксиом и определений и в качестве выводов отсюда развивается ряд истин также по образцу доказательств теорем в геометрии. Не имеем желания доказывать, впрочем, что хотя в этой попытке придать философскому изложению и внешнюю форму геометрических доказательств, нельзя не видеть характерной черты философии, края идеалистического познания поставляет именно математическое и в частности геометрическое знание, однако переоценивать более важное значение этого факта также не следует, как поступают это из

историков философии, кроме немногих, смотрят на математический метод познания Спинозы, как на наилучший исходный пункт для усвоения философии Спинозы, кроме ищут в нем руководительное начало для разъяснения метафизических истин этой философии, ставя последнюю в непосредственную связь с первыми. Не касаясь этого вопроса по существу, довольно ясно, что метод, по крайней мере существует геометрия, вовсе не составляет чего-нибудь такого, что само по себе для нас представлялось бы совершенно ясным и отчетливым; теория знания и до сего времени не установила общепризнанного взгляда на геометрические доказательства метода, – а при таких условиях ставить применение геометрического метода в философии исходным пунктом для объяснения метафизической системы, более чем рискованно; в этом случае грешилось бы за исходный пункт взять не самый геометрический метод, но его отвлеченному понятию, какое еще не имеется в науке, а разве понимании его Спинозой, и тогда объяснение метафизических взглядов последнего оказалось бы в существенных для нас чертах не зависящим от геометрического метода, а при его взгляда на этот метод; но и при этом мы встретились бы с теми же затруднениями, какие нам уже с совершенною ясностью и отчетливостью не разъяснили своего взгляда на геометрический метод; и так. обр. исходным пунктом для объяснения довольно ясных его метафизических взглядов нам пришлось бы искать в сравнительно менее ясных его взглядах методологических. –

Философия Декарта возникла из страстного желания знания безусловно достоверного того, следовать, на что должно обращено было внимание философа была возможность точного и несомненного знания. Философия Спинозы уже предполагает возможность для человека точного и бесспорного знания. Этого вопроса она оставляет позади себя. Все стремление философа должно сосредоточено на изучении того понятия о высшем благе, ради которого должно быть развито человеческой деятельности, и средствами достижения ради которого служить познание. Вот почему главное сочинение Спинозы есть этика, ради ставит своего ближнего определение конечной, последней цели человеческого знания и ради чего развиваются высшие принципы реального бытия, то разъясняет нам как необходимое средство для познания этой последней цели человеческого знания. Мы знаем, что уже Декарт характеристического черного дедуктивного метода считал ту черту, что должно понятие идеи от причины к действиям; мы знаем далее, что высшего причинного, из коей в конце концов возникает всякое бытие, Декарт считал высовершенное существо. Отсюда должно было следовать, что познание всякого бытия должно необходимо находиться из понятия о высовершеннейшем существе. Декарт сознает необходимость такого результата, но вполне последовательно его не проводит. Для него истина бытия Божия служит необходимого посылкою знания только для одной части знания, для убеждения в соответствии наших восприятий внешней действительности, тогда

как для всего остального знания она не оказывается такого последнего, а играет другую роль – дополнительного критерия знания. Спиноза поставил провести мысль Декарта в ее полной последовательности. Он полагается в своей системе показать, что знание какого бы то ни было предмета обусловливается знанием Божества, что из понятия о Божестве, ради установления ясно и отчетливо, с безусловной математической необходимостью следуют ясное и отчетливое познание и всего бытия. Совершенно понятно, поэтому, что предметом, на который должна быть прежде всего устремлена внимание философа, является истина бытия Божия. Но совершенно понятно также, что для того, чтобы доказывать истину бытия как бы ни было предмета, нужно прежде всего составить то или другое определенное понятие о этом существе, коим бытие должно быть доказываемо. Чтобы уяснить философскую систему Спинозы, нам должно поэтому прежде всего уяснить его понятие о Божестве, дабы затем установить истину бытия Божия и развить отсюда полную систему всего бытия.

§ 16. Под Богом обыкновенное сознание разумеет существо самостоятельное, т.е. субстанцию, – высочайшее или безусловно безконечное. Так. обр. в понятии Божества заходится существенно два понятия: понятие о субстанции и понятие о субстанции высочайшей или безусловно безконечной. Следовательно, для разъяснения понятия о Божестве нужно разъяснить эти два понятия. –

Что касается понятия субстанции, то Сп.

нода развивает его в той-же противоположности с понятием о модусе, как и понятием о состоянии, в какой развивает его Декарт. Модус есть то, что существует в другом, что следовательно для своего существования нуждается в другом, на чем оно существует. Отсюда субстанция есть то, что существует не в другом, а существует само в себе, сами, выражаясь терминологией Декарта, имеет независимость в своем существовании. Разница, какая существует между определением субстанции у Декарта и Спинозы, прежде всего состоит в том, что у Спинозы может выступать гносеологическая сторона. Если предположение, что познание должно строго отвечать предмету познаваемому, то очевидно, что различность состояний или модусов от другого бытия и независимость субстанций от какого бы то ни было другого бытия должны отразиться и на понятиях о них. Если состояние есть бытие, вне находящееся в другом, то ясно, что и познание о нем должно быть таково, что оно должно находиться в зависимости от другого понятия, что нельзя понять этого состояния без понятия об этом другом, на чем оно находится. С другой стороны, если субстанция есть бытие, вне существующее в себе самом, то и умственное понятие о ней, вне было бы адекватно предмету, не нуждается ни в каком другом понятии, что было-бы нужно, чтобы составить полное понятие о ней, нужно только обращаться на это понятие. Но и эта гносеологическая черта, вне уже проявилась и у Декарта, хотя и не столь ясно

как у Спинозы, отличается по существу взгляд Спинозы на субстанцию и состояние отн взгляда Декарта на тѣже понятия: его отличает взгляд на аттрибуты субстанціи. Декартъ отнесъ аттрибуты къ модусамъ, т. е. состояніямъ субстанціи, на томъ основаніи, что это такого рода опредѣленія, кромѣ которыхъ мы предполагаемъ о самостоятельномъ бытіи, чего они служатъ опредѣленіями. Но такъ какъ изъ совокупности аттрибутовъ онъ выдѣляетъ и ставитъ въ особое положеніе нѣкоторые, которые называетъ преимущественными аттрибутами, то это должно было сопровождаться трудностями для самой системы Декарта. Въ самомъ дѣлѣ, когда дѣло шло о точнѣйшемъ опредѣленіи понятія преимущественныхъ аттрибутовъ, то Декартъ долженъ былъ придти къ мысли, что они составляютъ природу, сущность субстанціи. Если они составляютъ самую сущность субстанціи, то ясно, что они относятся неравно къ субстанціи, какъ къ модусамъ, такъ какъ они не отдѣляются отъ самаго понятія о субстанціи. Такъ какъ предметъ не можетъ существовать безъ сущности, такъ какъ сущность или природа и составляетъ собственно предметъ, то ясно, что аттрибутъ долженъ былъ признанъ самою субстанціею, а не привходящимъ ея, понимаемымъ въ смыслѣ ея состоянія. Если посмотрѣть на дѣло съ психологической точки зрѣнія, какую вводитъ Спиноза, то оно окажется еще яснѣе. Наконецъ субстанція есть существо безусловно самостоятельное, не нуждающееся ни въ какомъ

гомъ бытіи для своего существованія, насколько понятіе о немъ не должно нуждаться ни въ какомъ другомъ понятіи. Однако самъ Декартъ приходитъ къ мысли, что мы не можемъ составить никакого понятія о субстанціи безъ понятія о присущественномъ атрибутѣ, равно какъ о присущественномъ атрибутѣ безъ понятія субстанціи, что мысль о субстанціи и мысль о присущественномъ атрибутѣ для насъ не какія, если они отдѣлены другъ отъ друга. Но если для составленія ясного и отчетливаго понятія о субстанціи мы нуждаемся въ понятіи атрибута, то значитъ существованіе субстанціи находится въ зависимости отъ существованія атрибута. Для Декарта субстанція есть нѣчто такое, чему принадлежитъ безусловная самостоятельность и въ отношеніи къ чему безъ сосложенія суть только модусы, существующіе въ этомъ нѣчто. Слѣдовательно въ понятіи субстанціи разсматривается, во-первыхъ, самостоятельность существованія и, во-вторыхъ, нѣчто самостоятельно существующее. Если мы спросимъ: что такое то „нѣчто", кромѣ приписываемаго самостоятельнаго существованія, то, съ точки зрѣнія Декарта, можно отвѣчать на этотъ вопросъ только двоякимъ образомъ – или можно отвѣчать такъ, что это „нѣчто" есть самъ атрибутъ, а въ такомъ случаѣ точное опредѣленіе субстанціи будетъ то, что субстанція есть опредѣленный атрибутъ, существующій самостоятельно и такъ. обр. понятіе атрибута совпадетъ съ понятіемъ субстанціи, или можно сказать, что это „нѣчто" не имѣетъ никакого качественнаго содержанія, или что нѣкоторое-

ное содержание его имени нужно, а в таком случае оно должно быть выведено изъ понятія о субстанціи и подъ субстанціею должно подразумѣваться не только существующее, какъ особый субстратъ явленій, а самое понятіе самостоятельности, независимости. Но понятіе самостоятельности, независимости отличается отъ понятій, кромѣ не имѣющихъ существовать безъ другихъ, безъ реальнаго содержанія, къ которому оно относится. Независимость или самостоятельность вообще нельзя поставить какъ бытіе безъ предмета, независимаго существующаго. Стремленіе устранить это противорѣчіе въ ученіи Декарта объ атрибутахъ, и повело къ существенному видоизмѣненію понятія о субстанціи и состояніи въ системѣ Спинозы. Подъ субстанціею теперь должно быть разумѣемо самый атрибутъ, т. е. то, что Декартъ называетъ преимущественно атрибутомъ. Субстанціею оказался такъ. обр. атрибутъ, разсматриваемый какъ такія реальныя качественности, кромѣ будучи независимы отъ всѣхъ другихъ качественностей, имѣютъ въ основаніи этихъ послѣднихъ въ томъ смыслѣ, что всѣ другія качественности суть только идеальныя модификаціи, идеальныя состоянія этихъ преимущественныхъ качественностей, сами же, какъ дѣйствительныя, реальныя предметы, какъ бытія независимыя. Понятіе субстанціальности и понятіе атрибута оказались такъ. обр. двумя элементами или сторонами одного и того же реальнаго, самостоятельнаго предмета. Если въ понятіи субстанціи обращать вниманіе на то бытіе, къ которому предполагается существующимъ, то получится атрибутъ, получится опре-

данная реальность, и если при этом имеют в виду не реальность, а способ существования этой реальности, т. е. ея независимость от всякой другой реальности по бытию и отношение к ней всего другого, как зависимого к независимому, то получится субстанциональность – то что выражается богословы в себе самом. Вот к чему получается понятие Спинозы о субстанции.

Для сопоставления понятия о Божестве нужно теперь точно определить другие признаки этого понятия. Бог есть не только субстанция, но субстанция всесовершеннейшая. Как же можно из точки зрения Спинозы составить такое и отвлеченное понятие о всесовершенстве? Оно относится, очевидно, к таким понятиям, кроме различаются друг от друга по своим степеням, и эта сторона в понятии друг от друга по степеням может относиться не к той черте субстанции, по какой она есть существо независимое, самостоятельное, не нуждающееся в другом бытии для своего существования, а к другой черте, по какой она есть определенная реальность, определенная качественность. Что касается первой черты определенной субстанции, то она, очевидно, не допускает никакого сравнения, никаких степеней. Мы правда можем отвлекать предметы по степени их зависимости, но так как все, что более бы не вполне независимо, очевидно, не более бы и субстанцией (насколько субстанция понимается, как существо безусловно независимое), то, очевидно, со этой стороны субстанции нельзя различать по степеням; следовательно, различие сте-

мерой совершенства можетъ относиться только къ качественной сторонѣ субстанціи, можетъ качественная только реальностей, коими существуютъ, какъ субстанціи? Въ какомъ же смыслѣ предметы со стороны атрибутовъ могутъ различаться по степени? Мы можемъ остановить свои вниманіе на одномъ извѣстномъ атрибутѣ, напр. атрибутѣ протяженія, и одинъ предметъ сравнивать съ другимъ со стороны протяженія. Различая предметы по совершенству со стороны протяженія ихъ, мы можемъ найти, что одинъ предметъ будетъ имѣть больше протяженія, другой меньше; одинъ слѣдовательно будетъ больше послѣдняго, другой меньше перваго предмета. Но каждый изъ этихъ предметовъ, находящихся подлѣ другъ друга и вне другъ друга и имѣющихъ большую или меньшую степень протяженія, будетъ ограниченнымъ, потому, существуя подлѣ другъ друга или вне другъ друга, каждый изъ нихъ будетъ ученицею другаго и оба будутъ служить ограничивать другъ друга. Чтобы съ этой точки зрѣнія, т.е. съ точки зрѣнія одного атрибута различить несовершенное, безграничное бытіе, для этого нужно взять въ совокупности все протяженіе. Если мы возьмемъ все протяженіе и будемъ сравнивать его съ какой-либо опредѣленной частію, то оно окажется положительно безконечнымъ внутри этого атрибута, – положительно, ибо не допуститъ никакой границы себѣ внѣ себя; наоборотъ, всякая часть протяженія окажется ограниченной. Съ этой точки зрѣнія различіе между совершеннымъ и несовершеннымъ субстанціемъ будетъ состоять въ томъ, что совершенное субстанціемъ даннаго атрибута будетъ то, для коего сложно обнимаетъ

этотъ аттрибутъ, безъ коего не будетъ даже существовать предметовъ такого аттрибута.—

Но неограниченность или совершенство можетъ почитаться не при сличеніи только предметовъ одного и того же аттрибута, а при сличеніи предметовъ, изъ коихъ одинъ имѣетъ одинъ аттрибутъ, а другой много аттрибутовъ. Аттрибутъ есть та качественность, та реальность, коая составляетъ сущность субстанціи. Но для необходимости, чтобы субстанція имѣла одинъ аттрибутъ. Кто хочетъ помыслить субстанцію, коая совмѣщаетъ въ себѣ только только предметъ, коая имѣетъ только только аттрибутовъ, и если мы сравнимъ субстанцію, имѣющую одинъ аттрибутъ, съ субстанціею, имѣющею два или только аттрибутовъ, то въ такомъ смыслѣ субстанція, имѣющая только только аттрибутовъ, будетъ, очевидно, только по своему содержанію, чѣмъ субстанція, имѣющая только одинъ изъ этихъ аттрибутовъ. Здѣсь слѣдуетъ замѣтить еще точку зрѣнія для разсмотрѣнія сравнительнаго совершенства и несовершенства предметовъ: то, что имѣетъ болѣе аттрибутовъ, существуетъ болѣе реальности, то будетъ совершеннѣе. Если теперь съ этой точки зрѣнія отнять понятіе сравнительнаго совершенства и перейти къ понятію безусловнаго, то оно можно опредѣлить только одною чертою: нужно взять весь возможный аттрибутъ или безчисленное число аттрибутовъ. Отсюда получится полное совершенство, или всесовершенство, и всесовершенною субстанціею будетъ та, коая обладаетъ всѣми возможными аттрибутами, или безчисленнымъ числомъ аттрибутовъ. Безконечность или совершенство, какъ разсмотрѣнное,

Этимъ нарушается безконечностью въ своемъ родѣ – безконечность, разсмотрѣнную теперь, безусловно безконечностію, и отсюда получается понятіе о Божествѣ. Подъ Богомъ разумѣется безконечная субстанція или субстанція безусловная. Ясно должно обнаружить, что подъ Богомъ мы разумѣемъ такую субстанцію, коей принадлежитъ безконечное число атрибутовъ или всѣ возможные атрибуты и притомъ такъ, что каждый атрибутъ самъ по себѣ безконеченъ, т.е. онъ субстанціи какихъ другихъ предметовъ, кромѣ Бога, не можетъ быть атрибутомъ и кромѣ Его не можетъ ограничивать Бога какія субстанціи. –

Составивъ такъ. обр. точное понятіе о Божествѣ, мы приходимъ къ основному и первому вопросу философіи: существуетъ ли безконечная субстанція? – Безусловная, безконечная субстанція существуетъ, отвѣчаетъ Спиноза, и приводитъ въ пользу этой мысли три доказательства, которыя онъ называетъ не безусловно рѣшительными, но при томъ первое по существу своему имѣетъ наиболѣе значенія и предпочитаетъ онъ имѣть въ виду наиболѣе сложности. –

Этотъ у Декарта нѣсколько иное значеніе получаетъ причинность. На него опирается при доказательствѣ онтологическаго положенія философія Декарта, истина бытія Божія. Декартъ отвлекаетъ причину, коей мы производимъ понятіе о совершенномъ существѣ къ нашей мысли и, такъ какъ этой причиной, по его мнѣнію, не можетъ быть такое существо, которое содержитъ въ себѣ то совершенство, какое заключается въ самомъ понятіи, то отсюда онъ заключаетъ, что существуетъ Богъ, какъ причина от-

понятия. Чтобы это доказательство имело силу, закона причинности нужно более понимать в том смысле, что более совершенное бытие не может быть ни в каком случае действием или результатом бытия менее совершенного. Только при таком понимании причинности существование понятия о Боге ведет к признанию бытия Его. Но почему, спрашивается, менее совершенное не может быть причиною более совершенного? Конечно, потому, что иначе идя причины искали понять действия, идя менее совершенного желая объяснить происхождение более совершенного. Так. обр. Декартовское понимание закона причинности предполагалось, что причина должна объяснить бытие действия, должна заключать в себе все то, что необходимо для того, чтобы могло быть понято возникновение действия. Но если закон причинности требует, чтобы в причине заключалось все достаточное, необходимое для объяснения возникновения действия, то хотя отсюда несомненно следует, что идя менее совершенного не можем возникнуть более совершенное, но следует не только это. Если мы возьмем два совершенно-toto genere - различных качественности, то опять идя одной качественности мы никогда не поймем бытия другой качественности, и следоват. одну идя никак не можем поставить причиной другой. Возьмем напр. мысль и протяжение. Сколько бы мы ни рассматривали протяжение, как бы мы ни конструировали разнообразные части протяжения, мы никогда в результате не получим мысль и следоват. никогда не поймем, каким образом протяжение дало бы мысль. Точно также как бы мы ни конструировали разные

ния состояния мысли, въ результатахъ у насъ никогда не получится протяженіе. Хотя скоро мы берем безусловно различныя между собой качественности, мы тѣмъ самымъ предполагаемъ, что элементы одной не содержатся въ другой, а поэтому выведеное изъ другой понятно для мысли быть не могутъ. А поэтому при вышеказанномъ взглядѣ на причинность одна изъ нихъ также уже мало можетъ быть признана причиною другой, какъ именно совершенное – причиной бывшаго совершеннаго. Декартъ въ существѣ дѣла предполагалъ, что дѣйствіе съ такою же ясностью и отчетливостію должно выводиться изъ причинъ, съ какою въ математическихъ выводахъ результатъ получается изъ посылокъ. Но въ такомъ случаѣ нельзя было ограничиться положеніемъ, что бывшее совершенное не можетъ возникнуть изъ ничто совершеннаго. Когда мы напр. возьмемъ три, да еще четыре, то мы не только знаемъ, что въ результатѣ получится семь, но и понимаемъ, что въ результатѣ есть простое слѣдствіе процесса сложенія этихъ элементовъ, какіе даны въ посылкахъ, совершенно понятное изъ этого процесса съ одной стороны и изъ данныхъ въ немъ элементовъ съ другой. Если мы достигнемъ такой ясности и отчетливости въ процессѣ происхожденія дѣйствія изъ причины, то должны требовать, чтобы въ причинѣ заключалось то, что заключается въ дѣйствіи; и дѣйствіе осталось для насъ необъяснимымъ не въ томъ только случаѣ, когда дѣйствіе бывшая причина, но и въ томъ, когда оно отлично отъ причины, поскольку въ обоихъ случаяхъ дѣйствіе одинаково не будетъ для насъ простымъ призрачнымъ для мысли слѣдствіемъ

своей причины. Совершенно понятно поэтому, что Спиноза требует отъ причины не только того, что бы она не была менее совершенна сравнительно съ действіемъ, но и того, что бы по природѣ она была сходна съ действіемъ, такъ какъ иначе объяснить ея действіе будетъ уже невозможно. Но если причина должна быть сходна по своей природѣ съ действіемъ, если съ другой стороны подъ атрибутами понимаются такія качественности, коія лежатъ въ основаніи совершенно различныхъ рядовъ явленій, не сливающихся другъ съ другомъ или различающихся другъ отъ друга совершенно — toto genere, — то отсюда будетъ слѣдовать, что предметъ одного атрибута не можетъ породить предмета другого атрибута, или — такъ какъ у насъ вопросъ о происхожденіи субстанціи, — что субстанція не можетъ произойти отъ субстанціи, отличающейся другимъ атрибутомъ, чѣмъ она сама, что если бы она и могла произойти, то только отъ другой субстанціи того же самого атрибута. Теперь стоитъ намъ доказать, что двухъ субстанцій бытія или самой реальности быть не можетъ, и тогда наше понятіе, сопоставляющее первой можетъ первое доказательство бытія Божія. Божіе, т. е. понятіе, что субстанція произведена быть вообще не можетъ. Это послѣднее понятіе Спиноза доказываетъ самымъ простымъ путемъ. Предположимъ, что существуютъ двѣ субстанціи и спросимъ, чѣмъ они различаются между собою? Они могутъ различаться только или атрибутами, или модусами. Если теперь сказать, что они различаются своими атрибутами, то это будетъ значить, что одна субстанція

— одного атрибута, другая — другого, и следовательно двух субстанций одного и того-же атрибута не будет. Если-же мы скажем, что они различаются только модусами, то мы должны обратить внимание на следующее. Мы знаем, что субстанция по своей природе прежде модуса, — прежде не по времени, а в том смысле, что мы можем составить о ней ясное понятие, отрешившись от понятия модуса или состояния, что понятие субстанции таково, что для составления его мысль не нуждается прибегать к понятию модуса или состояния. Если-же так, то мы имеем полнейшее право потребовать, чтобы при составлении понятия о субстанции было отвлечено от модуса или состояния. Но если мы предположим, что два или несколько субстанций различаются между собою только модусами, то, отвлекши модусы, мы отвлечем и самое различие, и таким обр. в результате получится не несколько субстанций, а одна субстанция. Чтобы прибавить этому выводу убедительности, попытаемся объяснить его на примере. Возьмем два протяженных предмета — этот и подле него находящийся предмет; мы говорим, что существуют два самостоятельных, независимых по своему бытию предмета. С точки зрения Спинозы они имеют один и тот же атрибут: оба суть протяженные существа. Спрашивается: почему представляется нам, что существуют два предмета в качестве двух субстанций, в качестве двух самостоятельных, отдельных друг от друга предметов? Чем отличаются они друг от друга? — Конечно, не атрибутами, поскольку мы говорим, что это

предметъ такимъ протяженнымъ, какъ и тотъ, изъ котораго существующій предметъ такимъ протяженнымъ. Значитъ, они различаются только состояніями, т. е. формою, степенью плотности и т. д. Правда, у того и другаго предмета можетъ быть одна форма, одна степень плотности и т. д. и все-таки наша мысль, повидимому, будетъ въ состояніи ставить ихъ какъ два предмета, разсматривать въ качествѣ предметовъ, находящихся другъ подлѣ друга, одинъ внѣ другаго. Однако вникая въ дѣло внимательнѣе, замѣтимъ, что для этого потребуется, чтобы между ними были по крайней мѣрѣ разграничивающія линіи, чтобы они были окрашены въ различныя краски, чтобы формы ихъ относились другъ отъ друга, или что-нибудь подобное. Смѣшайте различія ихъ по формѣ, по окраскѣ, смѣшайте разграничивающія ихъ линіи, оставьте только протяженіе, и тогда для васъ окажется одно, безусловно непрерывное протяженіе, части котораго никакимъ не отдѣлены одна отъ другой, такъ что вы не имѣете права послѣдствіе раздѣленія такимъ, а не здѣсь, въ одномъ мѣстѣ, а не въ другомъ, не имѣете права разсматривать это какъ одинъ предметъ, а то – какъ другой предметъ; вы получите одинъ безусловно сплошной предметъ, въ которомъ нѣтъ никакого перерыва, и въ которомъ никакъ нельзя допустить никакого различія одного отъ другого. Такой именно предметъ и представляетъ изъ себя субстанція. Итакъ мы получаемъ положеніе, составляющее первый пункт въ первомъ доказательствѣ бытія Божія, т. е. положеніе, что никакая субстанція не можетъ произойти ни отъ чего другаго.–

Такъ какъ всѣ существующія вещи есть не-и

обязательно или субстанции или состояния и так как состояние, как бытие в другом, необходимо предполагает это другое самостоятельно существующее, т.е. субстанцию; то отсюда вытекает, что при признании чего-нибудь существующим необходимо предположить, что существует субстанция; а так как субстанция, как мы видим, не может быть произведением никакой другой субстанции, то следоват. субстанция ф.б. такой существовать, в коей бытие составляет неотъемлемую принадлежность его природы и бытие дано по этому самому обнаруживается из самой его природы; подобное бытие Спиноза называет „causa sui". Так рассуждение говорит, что субстанция есть „causa sui," есть причина себя самой. Но теперь то, что есть причина себя самого, бытие чего объясняется не иначе, как из самой природы этого существа и относится непосредственно к самой природе этого существа, есть необходимо существующее; следоват. субстанция есть необходимо существующее. Отсюда уже прямо вытекает, что Божество, как субстанция, необходимо существует. –

Изучив самую истину о бытии Существа Божественного можно вывести и отрицательными путями. Подобно тому как несуществующее должно искать причину своего существования, так и не существующее должно находить причину своего несуществования или в себе самом, или в других вещах; следоват. если признать Бога несуществующим, то должно признать, что есть или внутренняя, или внешняя причина, обусловливающая отсутствие этого существования. Но внутренней причины несуществования в понятии

Божества, как существа всесовершенные, заключаться не могут. Если бы существовали вне Божества субстанции, кроме моих, бог заверяющая существование абсолютной субстанции, то эти субстанции могли бы быть или однородны с субстанцией Божественного, или различного рода; но если эта заверяющая бытие Божества субстанция однородна с Божеством, то она сама будет Божественной субстанцией, — стало быть, бог будет существовать. Если же такая субстанция различна от природы Божественной, то она не может производить никакого влияния на эту последнюю, потому что действовать одним предметом на другой могут только в той степени, в какой оба они имеют общую природу, так как каждое действие должно носить на себе следы природы действующего, так что ничто не может вступать во взаимодействие друг с другом, будучи — toto genere — отлично друг от друга. Это вторая форма доказательства бытия Божия. —

Существование есть мощь, сила, — несуществование — редуцировать немощь, бессилие; следовательно, признавая существующими что-либо конечное и отрицая существование абсолютной субстанции, мы тем самым признаем, что конечное по самому понятию своему имеет более мощи и силы, чем абсолютное или всесовершенное, т.е. допускаем очевидное противоречие. И если бесспорно существование конечного (по крайней мере бесспорно уже одно то, что существую я сам), то бесспорно существует и то, что имеет безконечно более силы и могущества, т.е. суще-

ствуетъ боги абсолютное. Это третья форма доказательства бытія Божія. —

Какъ скоро доказана истина бытія Божія, изъ нея тотчасъ же вытекаетъ цѣлый рядъ положеній, кои установливаютъ вполнѣ вѣрный взглядъ философа на богѣ вообще. Существуетъ субстанція, имѣющая безчисленное количество атрибутовъ; если предположимъ, что кромѣ Божественной субстанціи есть какая-либо другая, то она, какъ субстанція, должна имѣть нѣкоторое содержаніе, т. е. извѣстное атрибутное, то мы имѣли бы двѣ субстанціи божественную и эту другую, кроя имѣющую общія и тѣмъ же атрибуты; но выше было доказано, что двухъ или нѣсколькихъ субстанцій одного и того же атрибута быть не можетъ; итакъ существуетъ только одна субстанція — Богъ. Если все существующее распадается на два вида — субстанцію и состояніе и если существуетъ только одна субстанція, — именно Богъ, то все кромѣ Божества есть только состояніе, модусъ. Такъ какъ — далѣе — модусъ есть то, что существуетъ на другомъ или въ другомъ, а это другое хотя можетъ быть также только модусомъ, но въ концѣ концовъ гдѣ нибудь должны прекратиться звенья должно относиться непремѣнно къ субстанціи, какъ существующей въ себѣ самой, то все существующее кромѣ Божества, есть въ концѣ концовъ, модусъ Божественной, существуетъ только въ Богѣ отъ. Соединяя съ этимъ метафизическимъ положеніемъ гносеологическое положеніе, по которому все, что существуетъ въ другомъ, можетъ быть познано только изъ этого другого; мы можемъ

указанное метафизическое положение расширить так образом: все, что существует, существует только в Боге и только при Боге может быть понято. Ибо Божественная мысль имеет абсолютную реальность, бесконечное количество содержания; но при таком содержании в необходимом должно иногда быть не бесконечное число возводов, кроме в сознании одной лишь бесконечной разрез, и так как все эти виртуальные формы должны в себе всю реальность, то иногда при божественной природе существует вся бесконечная реальность конечных вещей; другими словами — Бог есть причина всякого бытия. Соединяя два вышеприведенных положения [—Бог есть субстанция в отношении ко всякому бытию, или все остальное будет есть состояние Бога,— и — все остальное бытие есть действие Божества] в одно, получаем, что Бог есть имманентная причина всякого бытия, потому что причина, которая, будучи субстанцией произведенного ею, не может быть названа трансцендентной, а есть имманентна тому, что ею совершено. Итак при понятии о Боге уничтожается и понятие о мире и отношение мира к Богу.—

Попробуем установить более ближнее к нашим понятиям представление о Божестве и его отношении к миру. Бог заключает в себе все мыслимые аттрибуты. Человеческая мысль имеет представление более о двух аттрибутах [т.е. таких родах качественностей, кроме не выводимых ни из каких других] — мышлении и протяжении; следовательно Божество [и ему одному, потому что]

гой субстанціи могли) достаточно быть приписаны эти два аттрибута. Приписаніе большаго числа этихъ аттрибутовъ Богу требуетъ нѣкотораго разъясненія. Декартъ высказалъ положеніе, что Богъ не есть „res extensa", но только „cogitans." Кто, возражаетъ Спиноза, признаетъ субстанцію протяженную отдѣленной отъ Бога и вмѣстѣ съ тѣмъ сотвореннаго субстанціею, тотъ никогда не въ состояніи будетъ понять ея происхожденія такъ, чтобы она со всею ясностію и отчетливостію дана нашей мысли выводилась изъ божественной мысли. Будучи сотворенною, протяженіе перестаетъ быть аттрибутомъ, а дѣлается модусомъ. Насколько мы предполагаемъ, что протяженіе есть аттрибутъ, т.е. реальность, невыводимая изъ другой реальности, настолько предполагаемъ, что она невыводима изъ мысли, и слѣдовательно мыслить должно только самобытныя аттрибуты Божества. Но протяженная субстанція есть субстанція, состоящая изъ частей, слѣдовательно дѣлимая. Отсюда вытекаютъ различныя затрудненія, кромѣ не допускаютъ повидимому возможности аттрибутъ протяженія приписать къ существу безконечному. Вогнерваал, еще Декартъ высказалъ положеніе, что дѣлимость есть отрицательное состояніе его, очевидно, недостатокъ активности, какой не можетъ быть помышленъ въ Божествѣ, какъ существѣ всесовершеннѣйшемъ. Вовторыхъ, существованіе мыслимое, кромѣ, выходя изъ мысли, что дѣлаетъ протяженіе аттрибутомъ Существа всесовершеннѣйшаго, нельзя не признавши протяженіе безпредѣльнымъ, полагаемъ, что та

фвижимость или составность протяжения не ми-
рится в понятіемъ его бѣсконечности и сомне-
ватся и съ возможностію отнести его къ Бо-
жеству. Въ самомъ дѣлѣ, если протяженная
субстанція дѣлима хотябы напр. на двѣ ча-
сти, то можно спросить въ такомъ смыслѣ:
безпредѣльны ли эти части, или нѣтъ? И какъ
бы ихъ ни отличили на этотъ отвѣтъ, во
всякомъ смыслѣ заключающій въ противорѣчіе.
Если допустимъ, что эти части конечныя,
то допустимъ нелѣпость, что двѣ конечныя
величины соединяясь дадутъ всегда бѣсконечно;
если же назовемъ эти части бѣсконечными, то
отсюда будетъ вытекать напр. то нелѣпое
слѣдствіе, что двѣ величины бѣсконечныя въ
своемъ соединеніи образуютъ третью, еще боль-
шую, бѣсконечную величину; между тѣмъ какъ
бѣсконечная величина, справедливо мыслится
нами какъ такая, больше какой ничего не мо-
жетъ быть. Что и другое изъ приведенныхъ воз-
раженій, касающихся приложенія къ высоче-
ственнѣйшему существу аттрибута протяже-
нія, основывается на той мысли, что протя-
женіе имѣетъ части, что оно фвижимо. Спино-
за первой попыткой устранить эту мысль,
что это чистѣйшій предразсудокъ фвижимость, что
протяженіе имѣетъ части, фвижимо. Какъ ни
странно повидимому такое положеніе, оно не-
сравненно грубѣе, чѣмъ какимъ кажется на
первой взглядъ. Что, что фвижется, фвижетъ Спи-
нова, есть не протяженіе, какъ аттрибутъ, а
есть только его состояніе: фвижется напр. вода
на нѣсколько частей, и вода, отличающаяся отъ
другихъ состояній протяженія, а не само про-

тяжение общее всему протяжению; вода дви-
жимая поспешку, поспешку части воды раздви
гающая друг отъ друга внешними предметами
крой уже не есть вода. Наоборотъ, когда дви-
жение идетъ о движеніи самаго протяженія, то
движеніе многихъ частяхъ протяженія не можетъ
быть поставлено фигурѣ раздѣленія ничего, что-бы
само уже не было протяженіемъ. Такимъ обра-
зомъ возможно бы было раздѣленіе протяженія на
части, когда мышленіе было бы между ними
пустота; но по Декартовой теоріи движенія
пустоты быть не можетъ. Такъ обр. это мнѣніе
сводится къ тому, что мы можемъ раздѣ-
лить только опредѣленное модусы протя-
женія, опредѣленныя его составныя, но не самое
протяженіе, кое всегда въ каждой мышленной
квадратности тождественно само съ собою,
въ каждой мышленной одинаково безусловно
насквозь проникаетъ всякій данный и фи-
гурный предметъ. Другой аттрибутъ, из-
вѣстной намъ, крой слѣдовалъ, такимъ обра-
зомъ отнести къ Божеству, есть аттрибутъ
мысли. Но приписывая мысль Богу, думаетъ
Спиноза, должно воздерживаться приписывать
Божеству радуясь и волю. Истинную сущ-
ность субстанціи составляютъ не модусы,
а аттрибуты; но ни радуясь, ни воля не есть
аттрибуты. Радуясь есть совокупность от-
дѣльныхъ явленій сознательности, т. е. мысли (co-
gito) въ ихъ отличіи отъ другихъ явленій той же
сознательности напр. явленій чувства и воли; та-
и другія, одинаково предполагаютъ „cogito", есть
модификаціи этого „cogito", какъ первичной ре-
альности, къ крой они возводятся и слѣдовательно

суть состояния, а не атрибуты. Отрицательно природу Божества и воли, значит думать, что есть некоторая аналогия между Богом и человеком, между существом безконечным и конечным: а это мысль нелепая. —

Если мы к природе Бога нельзя относить разума и воли, то и все конечное бытие в отношении сюда не может быть относимо, как результат Божественной воли, разумной; такими, какими они Богом и думимы они не могут быть. Вещи не могут быть иными, не такими, какими они существуют. Это мысль, что бытие имеет существование только идеальное образом, что она развитие всеобщей безусловной необходимости, законам которой подчинен и тот представитель Спинозы о Боге, кроме разумной необходимости. Если мир есть простой результат безконечной разумности Божества и относится к нему, как вывод к своему основанию, и если между ними и основанием должна существовать безусловная связь, то мир существует с такою же необходимостью, с какою напр. с геометрическим треугольником связаны его свойства, какие геометрия из него выводит. Разумно ли выводить отсюда, что Бог не свободен? Конечно, не свободен с точки зрения той свободы, представление о которой обыкновенно является у человека, — представление, которое Спиноза называет ошибочным; но он свободен в высшем смысле этого слова, как та причинность, при помощи которой развивается из природы Божества вся безконечная множественность конечных вещей, отличается отъ

причинности, в какою разрываются цепь одной конечной вещи другия конечныя вещи, цепь одного состояния – другое. Такъ какъ существуетъ только одна субстанция Божественная, то все, что существуетъ въ мiрѣ, вытекаетъ исключительно изъ этой субстанции, слѣдоват. все, что вытекаетъ изъ Бога, разумѣется исключительно изъ природы самаго Бога безъ всякой необходимости и возможности предполагать что-нибудь другое, содѣйствующее уже возникновенiю конечныхъ вещей. Въ этомъ смыслѣ Богъ въ произведенiи мiра свободенъ, иначе въ томъ смыслѣ, что все вытекающее изъ него опредѣляется исключительно его собственною реальностью; наоборотъ каждая конечная предметовъ всегда есть результатъ съ одной стороны природы этого предмета, съ другой – природы другихъ предметовъ, съ коими онъ стоитъ въ взаимодѣйствiи. Богъ есть причина всего конечнаго бытiя. Однако это положенiе требуетъ нѣкоторыхъ ограниченiй. Богъ есть причина конечнаго бытiя, разсматриваемаго во всей его цѣлости, подобно тому, какъ изъ безконечной полноты реальности Божества безконечнымъ разумомъ дѣлается выведена вся безпредѣльность конечныхъ предметовъ. Иное дѣло, если обратимся къ частнымъ предметамъ въ ихъ отдѣльности. Конечно, и здѣсь имѣетъ значенiе точка положенiя, что Богъ есть причина какого-бы то ни было конечнаго предмета; но здѣсь уже должно установить два ограниченiя. Конечной предметъ, тотъ или другой въ частности, есть предметъ относящiйся или къ области мышленiя или протяженiя,

следовать. Бог, как причина этого предмета, мог быть причиною лишь настолько, насколько он рассматривается не под понятием бесчисленных атрибутов, из коих заключается, а лишь со стороны одного из них, к коему относится тот или другой частный предмет: это первое ограничение. Затем следует второе. Каждый из атрибутов Божества есть безграничная природа; рассматриваемый из этой бесконечности, он есть последнее основание бесконечного числа конечных вещей, т. е. всех вещей относящихся к этому самому атрибуту; причиной того или другого частного предмета он назваться если и может, то не в качестве бесконечной природы, поскольку тогда нужно было бы и бесконечное следствие следовать из результата подобный бог не конечной определенной предмет. Не из сущ бесконечности того или другого атрибута Бог может произвести тот или другой частный предмет, а настолько, насколько этот атрибут проявился или модифицировался в известном определенном состоянии, на кое мы с эмпирической точки зрения смотрим, как на причину этого конечного предмета. Следовательно Бог есть причина отдельных сотворенных вещей постольку, поскольку Божество в этом случае рассматривается со стороны известного атрибута, а настолько, насколько этот атрибут возбуждается известным определенным образом, насколько он представляет известное частное случайное состояние. —

Мы знаем, что в философии Декарта

явления мысли и протяжения существовали уже как разнородные вещи, кроме по самой природе своей не могут стоять во взаимоотношении друг с другом. Это для Спинозы имеет еще более ужасный смысл, что у него еще отчетливее убеждение в том, что причина должна быть однородна по своей природе с действием, - что вступать во взаимодействие друг с другом предметы неоднородной природы не могут, а потому явления мысли не могут производить никакого влияния на явления протяжения и наоборот. Если наш сознание, что восприятие т.е. психическое состояние обусловливается действием внешних предметов, то это ошибка: восприятие может обусловливаться только другими ему, т.е. психическими же состояниями. Если наше сознание, что мысль наша может производить влияние на внешние предметы, то это ошибка: все протяженное может иметь причину свою только в вещах протяженных. Ряды событий, с одной стороны происходящие в протяженных предметах, с другой - в мыслящих, идут друг подле друга параллельно, не соприкасаясь никогда между собою. Эта мысль, до крайности, только не с такою последовательностью, доходит и Декарт, сознавший причину противоречий, в коих мысль прошлых запутывалась Декартова философия. С точки зрения философии Спинозы этого противоречия уже не существует. Каждое явление мысли объясняется исключительно явлениями мысли, и каждое

явлений протяжения – исключительно явлениями протяжения; но эти ряды мысли и протяжения безусловно должны совпадать и совпадают между собою, потому что одна и также субстанция есть субстанция мыслящая и протяженная и потому в существе дела мы имеем не различные предметы и ряды. Если отрешиться от того, как разматривает по необходимости наш разсудок Божество, в коем различает атрибуты, как нечто особое друг от друга, стоящие вне отношения друг к другу, если постараемся понять дело так, что эти атрибуты вне вообще есть только совершенство одного и того-же существа, что в существе дела мы имеем, следовательно, не безусловно удвоенных качественности, а только различные разсудочные признаки природы одного существа, единого и также совершенного в себе самом, то поймем, что природа этого существа, как бесконечно совершенная, может разсматриваться с различных точек зрения, не переставая быть единою. Несомненно сама природа Божия едина, каждый сколько Божество чувствует само по себе есть единое сознание. Но эта единая природа Божественная может б. разсматриваема с различных точек зрения и вследствие того различения дел сознания на различные несмешанные друг с другом реальности: точно также и единое в себе самом состояние дела ограниченного взгляда различается на многое число разнохарактерных, отличных друг от друга состояний, коим является то как состояния мысли, то как состояния протяжения, то как другия неизвестныя нам состояния. Но как это не препятствует тому, чтобы сама субстанция

Лит. В. Кузнецова, Васильев пер. Б. Кистяков. Типография Синод. Отд. Академия. Проф. Тарасов.

представляющая эти состояния, более в себе самого
сферой безусловно полной реальности, ничего вне
предполагающей и ничто, чтобы каждый предмет
рассматриваемой сам в себе, более безусловно
полон. Сказать проще, в явлениях мысли и пр
тяжения мы имеем не два параллельные ря
состояний, а один ряд, распадающийся на два
один конечного сознания. –

Если все бытие бы то же, что явления мысли
с необходимостью в числе самое время будет
занятся с одной точки зрения, как явления
протяжения и, наоборот, все явления протяжен
рассматриваемые с другой точки зрения, должн
быть всем и явлениями мысли, и если мы
низшего существования назовем то, где дан
самым с одной стороны протяжение, с другой – м
то ясно отсюда, что все в природе одушевле
что всем есть существует всюду душа и тол
что нигде тела без души, нигде души без тел
будет мысль. Отнюдь протяжения радикально и
другой точки зрения. Безпредельной радуги
сам сам создавать себе представление о безпре
ной множестве вещей, следовательно обо всякой су
ствующей предельной; но все, что существует
в Божественном могуществе, все, что Бог
может сделать, должно существовать, потому
сила Божественная есть Бож. мудрость, – фор
тельность; следовательно если радуга Бож. могла
составить представление обо всем существующ
то обо всем существующем в Боге формы
представления. Но что такое душа? Под нею
разумеется совокупность явлений сознания, ид
кроме одни называемые представлениями, как
относящиеся к познавательной области, другие

– чувствованиями и желаниями, как относящимися к внешней области. Однако если рассмотрим отношение между телом и другими явлениями сознания, то найдем, что явления чувствования и желания предполагают собою представления (напр. для чувствования не представления предмета чувства и желания – без представления предмета желания). Как. обр. каждое явление психической жизни есть представление; следоват. если душа есть совокупность явлений психической жизни и если с другой стороны основание для каждого психического явления есть представление, то следоват. душа есть совокупность представлений. Если же, как я развивал выше, в уме Божественном должно существовать представление обо всех предметах, если с другой стороны совокупность представлений о предметах есть душа этих предметов: то следоват. все очевидно, душа, как представление о теле, необходимо существует с каждым телом и каждое тело, как действительность, не может существовать без представления об этой действительности в уме Божием. Но если обо всем существует представление в Божественном смысле, если следоват. все одушевлено, то это не значит, что всякая душа по природе своей божественна и другого духа. Душа и тело суть сами по себе одни предметы, одни сюжеты Божества, а потому тело божье способно удивительное противоречивое тело стоять во взаимодействии с другими телами, всеять на них, – тогда его душа божья способна к разнообразной деятельности, тогда следоват. представления этого тела и его деятельности душа оказывается божье способного развить в себе самой ряд идей и частных представлений;

чтобы божье протяженное существо оказывается способно къ существованію независимому отъ другихъ (не въ абсолютномъ, а въ относительномъ смыслѣ) и къ дѣятельности самостоятельной, тогда божье душа оказывается способною къ мышленію и отвлеченному знанію. Таковы общія основы философіи Спинозы.—

Если перейдемъ къ антропологическимъ взглядамъ Спинозы, то въ вышеизложенномъ вами уже сколько-нибудь отчетливо и конечномъ вещахъ вообще — мы имѣемъ достаточныя посылки, чтобы со всею отчетливостію вывести изъ этихъ понятій Спинозы о человѣкѣ. Само собою понятно, что человѣкъ съ этой точки зрѣнія ошибочно думаетъ, что онъ есть субстанція; въ немъ самомъ есть несомнѣнное сознаніе того, что онъ не есть и не можетъ быть субстанціей. Субстанція необходимо такова, что бытіе ея выводится изъ самой ея природы; что же касается до человѣка, то факты убѣждаютъ его въ томъ, что бытіе его не относится къ самой его природѣ, что каждый человѣкъ есть результатъ внѣшнихъ дѣйствій, существующихъ между вещами. Итакъ такъ субстанція одного атрибута, одной сущности можетъ быть только единая субстанція, то людей безчисленное множество, стало быть человѣкъ не субстанція. Наконецъ, къ человѣку не могутъ быть отнесены признаки, кромѣ необходимо характеризующія субстанцію, какъ: безконечности и т.д. Итакъ такъ съ точки зрѣнія Спинозы человѣкъ долженъ отрѣшиться отъ предразсудочнаго понятія о себѣ, какъ существѣ свободномъ, подлежащемъ нравственной отвѣтственности за свои дѣйствія и пр. Изъ этого ничего не слѣдуетъ, думаетъ Спиноза, какъ ужасныхъ послѣдствій

ложная предрассудочность представлений. Человек вступает в мир с потребностями, но не входит в мир уже с готовым сознанием: эти два факта и есть причина всякой этой предрассудочности в воззрениях человека. Существо, кроме желаний, но не имеет знания, кроме бога объяснить ему, отчего происходит это желание, т.е. не знает причины желаний, должно необходимо представлять, что оно есть свободное существо, что его желания есть беспричинные желания. Человек по природе способен действовать ради целей, относящихся на его собственное благосостояние; эту способность он ошибочно переносит и на другие предметы, а эта ошибка питается еще тем обстоятельством, что человек в природе замечает много предметов, кои удобно могут б. обращены им для своей пользы; отсюда он вообще склонен смотреть, что и другие предметы, коих к не пользует для него в настоящем случае, тем не менее будут служить средствами для поощрения его целей в будущем. А так как он при этом знает, что они сами не могут приготовить эти предметы так, чтобы они служили средствами для удовлетворения его потребностей, – так как с другой стороны он знает, что сами эти предметы не могут себя приготовить для этой цели, то отсюда у него является мысль, что высшее существо, управляющее всеми мирами, само доставит все предметы средствами для удовлетворения человеч. целей. Так как смешку предметами и явлениями природы он видит не только такие, кои служат средствами для его благосостояния, но и такие, кои, очевидно, вредно отражаются на его благосостоянии, то, не умея от-

спрашивается этот смысл, что же въ свѣтѣ случаетъ ко
помощь человѣка, онъ естественно смотритъ на эти н
благополучныя событія, какъ на такія, при кото
краѣ это высшее существо награждаетъ человѣк
ство за его честное и неправедливое отношеніе, и хот
онъ видитъ на каждомъ шагу, что его предположе
ніе оказывается ошибочнымъ, такъ какъ уродлив
безпрепятственно является природа съ одинаковою бе
лощадностію простираетъ и на благочестивыхъ, и
на нечестивыхъ, однако онъ предразсудокъ оказывае
ся настолько сильнымъ, что человѣкъ не обращаетъ
вниманія на эти рѣзкія отрицательныя и
станціи противъ его взгляда на природу, какъ на ц
сообразно-устроенное цѣлое, для благополучія чел
вѣка. Вообще, по ученію Спинозы, взглядъ человѣка
цѣлесообразности вещей извращаетъ истинное отноше
предметовъ, такъ какъ дѣйствіе превращаетъ въ пр
чину, а причину въ дѣйствіе, первое-въ послѣднее, а
слѣдствіе — въ первое, менѣе совершенное — въ болѣе с
вершенное и наоборотъ. Цѣлое есть событіе, кото дол
но явиться въ естественномъ ряду причинъ и дѣ
ствій, какъ результатъ извѣстныхъ дѣйствій, а сл
дъ тѣмъ въ ученіи о цѣлесообразности они разсм
риваются какъ та самая причина, ради которой в
дѣлись эти средства, чтобы осуществить ихъ, ради
приводитъ самого причинного дѣя произведенія изв
стныхъ дѣйствій; т. е. первое поставляется на мѣсто
послѣдняго и послѣднее на мѣсто перваго. Дал
ѣе, что стоитъ болѣе въ субстанціи, называетъ наш
ими совершенствомъ, что стоитъ далѣе отъ субстанціи
т. е. составляетъ только дальнѣйшій выводъ изъ
что непосредственно выходитъ изъ субстанціи, то,
мнѣнію, называетъ менѣе совершеннымъ; если же субста
ція есть послѣдняя высшая посылка для всѣхъ о

стоящую, кроє вытекает изъ нее, какъ последова-
тельный рядъ основовъ, то въ основу нашихъ чувствъ
больше цѣлости, чѣмъ бытие стоитъ въ этой совершен-
нѣйшей последней посылкѣ, и такимъ меньшую, чѣмъ
бытие оказывается далеко-нѣйшимъ основаніемъ изъ ос-
нововъ. Съ этой точки зрѣнія всякая цѣль, съ фактиче-
ской стороны разсматриваемая какъ событіе въ ряду
событій, оказывается позднѣйшимъ этихъ следствій, кроме
она добывается, следовательно, фактически по бытію отъ суб-
станціи и потому никогда совершенно удовлетворительна съ
предпосылки, какъ стоящимъ въ промежуткѣ между
субстанціею и последнимъ основаніемъ и потому бытію
несовершеннымъ. Совершенно понятно после этого, что съ
точки зрѣнія Спинозы, тѣ, кроме разсматриваютъ ис-
ходу какъ целесообразное цѣлое, бытие совершенно
превращаютъ въ нѣчто совершенное и наоборотъ. Спи-
ноза ироничекки замѣчаетъ, что ученіе о целесообраз-
ности есть убѣжище невѣжества (asylum ignorantiae).
Изъ человѣкъ встрѣчаетъ достаточный фактъ при-
нятія последней причины въ последовательномъ ряду
причинъ извѣстнаго дѣйствія, такимъ онъ выдвигаетъ
понятіе цѣли и чѣмъ сложнѣе предметъ позна-
нія, тѣмъ скорѣе человѣкъ переноситъ на него свои
представленія о цѣли; напр. человѣческое тѣло есть
самый сложный предметъ познанія, и его устрой-
ство скорѣе всего вызываетъ мысль о целесообразности.
Здѣсь Спиноза сближается съ Бэкономъ.—

Что же такое человѣкъ въ действительности
по представленію Спинозы? Мы сознаемъ себя не
посредственно какъ душу, душа же есть совокупность
представленій. Представленія могутъ быть дѣйстви-
тельно представленіями лишь въ томъ случаѣ, если
они есть представленія дѣйствительно существую-
щаго предмета; итакъ душа, какъ дѣйствительно

представленіе, есть представленій дѣйствительно су
ществующаго предмета. Какъ же узнать, какой пред
метъ моего представленія дѣйствительно есть ду
ша? Совершенно ясно, что душа должна перечисл
представленія о состояніяхъ, какимъ описывается
предметъ, какого представленіемъ она служитъ. По
этому всю почву узнать душу по представленіямъ
о нашемъ тѣлѣ и его состояніяхъ; и собственно
говоря, въ душѣ существуютъ только представленія
о тѣлѣ и его состояніяхъ (съ ограниченіями, какія
будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ); это значитъ, что
душа есть нѣчто иное какъ находящееся въ безк
нечномъ разумѣ Божественное представленіе о чи
стомъ тѣлѣ, какъ находящееся въ Божественномъ
атрибутѣ протяженія. Но тѣло состоитъ изъ ча
стей и существуетъ лишь настолько, насколько су
ществуютъ эти части; точно такимъ и душа наша
есть совокупность представленій о частяхъ тѣла
и сознанія изъ этихъ представленій. Но какъ о
мое представленіе о тѣлѣ, такъ и тѣ состоянія пр
ставленія о частяхъ тѣла, какія его составляютъ
не познаются самою душою непосредственно, так
какъ они не представленія въ душѣ, а самая душ
т. е. составляютъ природу самой души, а созна
ся душою можетъ только то, что находится в
т. е. что находится въ Богѣ, насколько онъ со
ставляетъ природу представленія о человѣческом
тѣлѣ. Но если въ душѣ непосредственная предс
ленія о тѣлѣ нѣтъ, то есть представленія по
средственныя. Подобно тому какъ въ тѣлѣ суще
ствуютъ состоянія, такъ въ соотвѣтствіи этим
три единственныхъ ряда идеальнаго и реальнаго въ ду
должны существовать соотвѣтствующія состоя
ніямъ тѣла представленія, отображающія ихъ

Так как они уже существуют в другом индивиде, то они должны представляться другому, должны содержаться в нем. Так как каждое состояние духа психологически зависит от этого духа, имеет свою причиною это тело, то в нем должна отражаться эта причина, должна отражаться природа духа психологически. Точно такие соотношения и в каждом представлении об этом состоянии должно выражаться представление о теле. Это представление тела есть не абстрактное представление, потому что тело психологическое одностороннее состояние возбуждается первоначальным образом отрицательным, но тело способно возбуждаться и другими состояниями, возбуждаться бесконечно разнообразно. Я потому и представление об этом состоянии содержит в себе представление о теле, как причина этого состояния, только с известной стороны, символически. Вместе с тем каждое состояние тела имеет свою причину не только самое тело, не только его природу, но, происходя от взаимодействия между телом и другими предметами, имеет причиною свою и эти другие предметы. Я так как на действие должна отражаться причина, то на тело должны отражаться и эти другие предметы, а потому и в представлении об этом состоянии тела человека представляется не только тело, но и тех внешних предметов, кроме в совокупности с телом производят известное телесное состояние. Но эти предметы, очевидно, такими путями познаваемые не абстрактны, потому что эти предметы, вне тела находящиеся и вступающие с ним в отношение, являются действительными причинами известного состояния тела не как они существуют сами по себе,

как отдельное от тела предметов, а только в их связи, в их отношении к телу. А потому и представление о них, посредством такого путешествия, является представлением о них, не как они существуют сами в себе, а в их отношении к телу, следовательно представлением не адекватным. Если же теперь посредственное знание (предмет знания составляет тела) тела и предметов, с ними вступающих в связь, есть не адекватное знание, то отсюда будет следовать, что представление о самих составляющих тела, обусловливающихся этого причинного, не может быть адекватным представлением, потому что процессом адекватно познается только тот его причины. В бесконечном разуфке божественном фомично существовать представлений о вещах действительно существующих. Но теперь не только тело есть предмет фактически существующий, но и представление об этом теле, или душа, есть также предмет действительно существующий, есть действительно существующее представление. А потому в бесконечном разуфке божественном фомично существовать представление о душе, т.е. представление о представлении тела. Само собою понятно, что это представление о душе или представление о представлении тела фомично стоять в той же связи, в этом же отношении к самой душе или к самому представлению о теле, в какой в свою очередь это представление о теле стоять к телу, потому что отношение между ними совершенно тождественное: во обоих случаях - это отношение предмета к познающему. Но не только это фомично стоять в той же связи с своей душой, в какой душа существует с телом, но сравнению бывает к душе, чем душа

ка тьму по той причине, что связь между душою и телом обусловливается тем, что душа и тело есть собственно один и тот же предмет, один и тот же модус жизни божественной, но (так как Божество имеет бесконечную реальность) выраженной различно и содержащейся под одним атрибутом — мысли, под другим атрибутом — протяжения. Что же касается до представления о душе или представления о представлении тела, то здесь не только один и тот же предмет, один и тот же модус божественной, но модус, выраженный в одной и той же реальности, содержащейся под одним и тем же атрибутом, так душа есть представление тела и представление о душе есть такие представления, два соподчин. отношения к одной реальности, к одному атрибуту мысли. Итак. обр. душа и представление о душе суть одно и тоже представление, только разсматриваемое с различных сторон, с одной стороны в отношении к предмету представления, а с другой в отношении к самому себе, как представлению. Одно и тоже представление есть душа или представление о теле, и есть в тоже время представление об этом представлении; когда оно характеризуется как различное, то душою, то представлением о душе, то имеется в виду только различная сторона этого представления, то его предмет, то самое представление. Итак. обр. знание о предмете и знание о знании предмета — это два стороны одного и того же знания, разсматриваемого только или с объективной стороны по отношению к самому предмету познания или с субъективной его стороны представления самого в себе. Против воз-

ности сознания ставили часто то затруднение, что сознание не может быть познанием, не допускаемым в противоречие. Знание для того, чтобы оно было установлено, как знание, должно быть не только знанием о предмете, но и знанием о том, что предмет познан. Итак, об. для актами знания предмета требуется еще акт сознания этого знания. Но и это сознание знания, этот новый акт, чтобы быть сознанным, требует еще нового акта-сознания сознания и т. ф. в бесконечность. Спиноза своим учением об отношении между душою и представлением о душе пытается разрубить эту трудность. Знание о представлении не есть нечто отдельное от самого представления. Это есть другая сторона самого им знания, а потому знать нечто значит в тоже время и знать, что знаешь это нечто. Итак никакого regressus in infinitum нет в данном случае. Точно так же как представление о теле, составляя сущность души, а не будучи явлением в самой этой душе, не существует непосредственно для души, хотя существует для Бога, так и представление о душе, как неразрывно связанное с природой души, существует для Бога, но не для души; душу мы непосредственно не познаем. Но точно так же как мы непосредственно познаем тело, т.е. его состояния, свое знание души на тех же основаниях, - таким непосредственно, наивным знанием самих их состояний, т.е. представлением о состоянии тела. Нечто нужно доказывать, что и это знание не есть адекватное знание души и что не адекватно знание и о представлениях, как состояниях души. Однако чрез неадекватность знания о теле и душе, получаемого такими путем

не следует невозможности вообще адекватного знания для человека. Если неадекватное знание в этих случаях обусловливается тем, что оно есть результат взаимодействия человека с другими предметами, то адекватного знания следует искать в тех случаях, где душа ограничена сама собою, где как побуждение к знанию, так и все основания для знания существуют внутри самой души, там, где весь процесс ограничивается сменением представлений, умножением их количества, развитием и т.д. Чтобы разрешить вопрос, как возможно для человека адекватное познание его-нибудь, нужно предварительно уяснить себе, что такое истина и действие? —

Не может быть никакого представления, будь оно по тому, что в нем содержится, по количественному его содержанию более ошибочно, потому-что каждое представление души человеческой есть в конце концов представление Божества, ибо создано божественной силой, а так как безконечный разум божественный обнимает всю реальность и так как в Боге каждому представлению соответствует известное состояние действительное, то значит каждому представлению в нас самих, разумеется, в том, что в нем представляется, т.е. в его положительной стороне, необходимо соответствует что-нибудь в действительной природе. Итак представление, ошибочное по количественному его содержанию, быть не может; при совершенном отвлечении содержания также не может быть никакого представления, ни знания, потому-что тогда нет вовсе никакого отношения для знания. Единственная возможность полного знания заключает-

в недостаточности представления, в том, что представление недостаточно отражает действительность, тогда как мы думаем, что оно вполне ее отражает, следоват. в смешении знания и отсутствия знания, положительного сферичания представлений и отсутствия этого положительного содержания. При таком понимании заблуждения Бог не будет причастен ему. Сами наши назначения зависят отт того, что в нашей душе отражается после часть действительности, то так как в Боге отражается вся действительность, следоват. и ни ея части, кроме не отражающейся в нас, только отражается не настолько они составляют душу нас самих, а насколько составляют душу других людей, других существ, то в Боге недостаточности представления, а следоват. и заблуждения не будет, хотя наши представления и отношения имеют сходство с божественной мыслью. Что заблуждение есть только соединение знания с незнанием, или недостаток представления, — всех разъяснений этого Спинозы обыкновенно основывается на учении о человеческой свободе. Человек непосредственно знает о сущности своей воли; это есть положительное познание; но вне его сознания лежат представления о причинах, кроющих обусловливают тот или другой акт воли; отсюда — ошибочный вывод, что воля не имеет этих причин, что она свободна. Представление о воле правильно, насколько в нем содержится положительное представление о существовании того или другого акта воли, извлеченного сознания, но оно ошибочно, насколько в нем предполагается, что нет причины этого сознания, насколько потому, что человек не имеет

представления об этой причине, утверждается, что всем свобода. Итак как забвение его только недостаток представления, то забвение в существе дела не дает никакого определенного представления, а одно только отрицание свободы есть отрицание причины, а с положительной стороны кроме представления об акте воли ничего не содержит, есть пустое слово. Если забвение состоит в недостатке представления, то знание адекватное может быть только в том случае, когда на ум другая познавшая субъективность находить все принадлежащее для его полного представления в душе человека. Итак как наше представление есть часть представления божественного разсудка, то адекватное представление в нас есть адекватное представление в божественном разсудке. Но в божественном разсудке все истинно, слидовательно. Эти представления будут способна истинны.-

Если мы обратимся к видам человеческого знания, то увидимся, что знание человеческое может распределиться на три основные вида. Это, во первых, знание из универсалий, из общих понятий или таких слов относящееся знание из имен и названий предметов. Такое знание (если принимать его представить такой край бы имеющий некоторое научное значение) будет науч. объясняющий на основании трех членов четвертаго члена пропорции, когда, не прибегая в самую сущность пропорции, не видя даже и пропорциональности, пользуемся так только потому, что так научены в других, или потому, что в предшествующих точках мы так поступали и достигали своей цели. Очевидно, это будет знание ненадежное, обманчивое.

Общія наши представленія, кромѣ выражающихся въ названіяхъ, суть редукціи того, что имѣемъ конкретныя представленія, такъ по-нашему потемнѣвшія въ нашей душѣ, остающіяся лишь въ такихъ терминахъ, въ которыхъ они сходны другъ съ другомъ, и сливаются въ одинъ образъ. Такимъ образомъ въ основаніи знанія изъ универсалій лежитъ процессъ, такъ гарантирующій достовѣрность знанія. Къ тому же съ какимъ названіемъ, кромѣ фонетическаго выраженія, по-ихъ другъ общее представленіе, за существо дѣла различные люди соединяютъ представленія неодинаковыя. При имени „человѣкъ", кромѣ фонетическаго отношенія общему представленію, одинъ можетъ представить существо сидящее, другой можетъ представить себѣ двуногое безперое животное, третій — существо съ лицемъ, обращеннымъ вверхъ и т. д. Общія представленія слѣдовательно не имѣютъ твердаго, опредѣленнаго содержанія. Здѣсь слѣдовательно знаніе спутано и здѣсь лежитъ основаніе водянистости онтологіи. Отъ отвлеченнаго общаго (universalia) Спиноза отличаетъ адэкватно все, что существуетъ, конкретно общее, составляющее сущность всѣхъ (notiones communes). Подъ этими общими разумѣетъ то, что, будучи единымъ, имѣющимъ адэкватную природу, по частямъ своимъ существуетъ адэкватно во многомъ. Такъ какъ оно всюду существуетъ, и всюду адэкватно, то оно фонетически познаваться адэкватно, тождественно въ каждомъ представленіи, въ какомъ бы то ни было явленіи, оно фонетически необходимо отражается адэкватно, ибо оно всюду содержится въ этомъ существительной реальной природѣ. Познаніемъ, вытекающимъ отсюда, будетъ математическое знаніе, когда

Лит. Н. Курочкина, Казанов пр. Н. Истрин. Самарин (1-11-8). Дух. Академия. Проф. Кафтанов.

нагр. на основаніи чувства человѣкомъ пропорціи или относительности четвертной не потому, что способъ отыскания передается нами другимъ, или не потому, что мы на другихъ случаяхъ увѣрились въ ея истинности, а потому, что понимаемъ законъ пропорціональности. И, наконецъ, третій видъ познанія есть содержательное познаніе природы Бога и божественныхъ аттрибутовъ. Содержательное познаніе божественныхъ аттрибутовъ всегда адекватно, ибо они существуютъ вполнѣ и одинаково въ части какъ и въ цѣломъ.-

Итакъ, въ чемъ Спиноза видитъ въ своей этикѣ все это ученіе о божествѣ, точно такъ же, какъ ученіе о человѣческомъ знаніи, состоитъ въ томъ, чтобы ученикъ себѣ понятіе объ истинномъ благѣ, - понятіе, кое необходимо связано съ ученіемъ о человѣческихъ страстяхъ. Переходя отъ метафизическихъ и космологическихъ понятій къ ученію о страстяхъ, Спиноза замѣчаетъ, что онъ хочетъ разсуждать объ этомъ точно такъ же, по тому же геометрическому методу, по какому разсуждаетъ о другихъ предметахъ, что онъ будетъ разсуждать о страстяхъ точно такъ же, какъ кто-нибудь сталъ бы разсуждать о линіяхъ, плоскостяхъ, поверхностяхъ и т.д. Онъ понимаетъ, что такое обсужденіе человѣческихъ страстей покажется необыкновеннымъ, такъ какъ люди болѣе склонны насмѣхаться надъ страстями, нежели сосредоточивать думы человѣческой, превышающей, чѣмъ понимать; но онъ думаетъ, что одни и тѣ же законы господствуютъ какъ въ природѣ сознательной, такъ и въ природѣ внѣшней; онъ увѣренъ, что вещи Бога во всемъ равняются его мысли; слѣдовательно, все, что произведено мыслью

Проф. М. Корелин

божественною, не можетъ быть ни дурною, ни слабою, а все должно соотвѣтствовать величію Существа Божественнаго.-

Въ основаніи собственно этики Спинозы лежатъ понятія о добродѣтели, о добрѣ и злѣ. Всякое дѣйствіе человѣка вытекаетъ изъ его природы, но вытекаетъ не одинаковымъ образомъ. Иныя дѣйствія вытекаютъ исключительно изъ природы самаго человѣка; другія дѣйствія и состоянія вытекаютъ изъ этой природы, но подъ вліяніемъ дѣйствія другихъ предметовъ. Самъ, какъ такой, по опредѣленію первой рода дѣйствій, есть добродѣтель. Дѣйствія, какія обнаруживаются исключительно изъ природы человѣка, можно назвать въ собственномъ смыслѣ дѣйствованіями человѣка. Что же до состояній, какія, хотя вытекаютъ изъ природы человѣка, но не обнаруживаются сами изъ нея, а обнаруживаются изъ нея при содѣйствіи другихъ предметовъ, вліяющихъ на него,- такъ какъ здѣсь человѣкъ является не дѣйствующимъ исключительно существомъ, а вмѣстѣ и существомъ страдательнымъ, терпящимъ на себѣ вліянія другихъ существъ,- всѣ эти состоянія можно назвать страданіями. Я полагаю то, что сила нашихъ добродѣтелей будетъ тождественна съ понятіемъ силы производить дѣйствованія въ собственномъ смыслѣ въ противоположность страдательнымъ состояніямъ души. Подъ добромъ Спиноза разумѣетъ полезное, но полезное не вообще, а то, что дѣйствительно для человѣка приноситъ пользу; зло, наоборотъ, будетъ то, что разрушаетъ, вредитъ благосостоянію человѣка. Такъ какъ польза или вредъ благосостоянію человѣка выражаются въ его чувствахъ, частію въ чувствѣ удовольс-

ствія, кроє вознаграждаетъ подъемъ его благосостоянія, хотя-бы въ чувствѣ скорби, кроє вознаграждаетъ упадокъ этого благосостоянія, то въ этихъ чувствахъ удовольствія и скорби вознаграждается, какъ мы увидимъ, до извѣстной степени критерій добра и зла. Итакъ какъ, душа есть по существу своему, представленіе и возбуждающія изъ нея ея состояній суть представленія, то двойственныя души будутъ, очевидно, тѣ представленія, кроє вполнѣ обмѣниваются изъ существующихъ въ душѣ представленій; то есть, наоборотъ, представленія, кроє не обмѣниваются вполнѣ изъ представленій, существующихъ въ самой душѣ, а для обмѣна своего пребываютъ въ существованіи представленій, находящихся вѣтъ души, будутъ, очевидно, ея страданіями. Итакъ какъ данныя представленія адекватныя, истинныя суть такія, кроє вполнѣ обмѣниваются изъ существующихъ въ душѣ представленій, то, очевидно, адекватное истинное знаніе будетъ истинною двойственною, а, наоборотъ, ошибочное знаніе, ложное знаніе, очевидно, будетъ страдательнымъ состояніемъ души. Итакъ какъ подъ добродѣтельною силу разумѣемъ силу производить истинно двойственныя въ противоположность страданію, то, очевидно, все, увеличивающее истинное знаніе человѣка, будетъ соотвѣтствовать его добродѣтели; слабость и недостатокъ этого знанія будетъ сопровождать его страданіе.—

Единственно высшая потребность природы л.2
всякаго существа есть потребность сохранять свое бытіе; бытіе есть сила и тождественно съ силою этого существа; поэтому самосохраненіе есть поддержаніе силы и, заботясь о сохраненіи себя,

это существо работающее и обо увеличении своей силы и противодействующее всему тому, что стесняет ее. Напрасно моралисты ищут идеалов для человеческой нравственности, кроме не дано в самой природе человека: они берутся их из общих понятий, универсалий, коих суть редукция потенциальная действительная конкретная представлений и потому не могут способствовать идти. Не только ошибочны эти идеалы, но и не естественны. Всякая вещь стремится стремиться лишь к тому, что заключено в самой ее природе, стремление к чему составляет ее собственную сущность и природу и потому все отвлеченные идеалы бессмысленны. Если самоподдержание бытия как силы есть единственное господствующее в самой природе стремление человека, то оно и составляет единственную цель, к коей может и должен стремиться человек. Отсюда понятно то определение добродетели, по коему она есть только стремление к поддержанию собственного существования; и степень добродетели как стремления к самоподдержанию пропорциональна степени силы существования; чем сильнее мощи имеет эта сила, чем больше существо стремится поддерживать свое существование, тем оно добродетельнее; чем слабее эта сила, тем слабее и стремление к ее поддержанию, тем существо менее добродетельно. Отсюда ясно понятно и определение добра и зла у Спинозы; добро и зло для человека такие находятся в тесной и неразрывной связи с этими стремлениями к самоподдержанию: добро – то, что увеличивает силу нашего собственного бытия; наоборот, зло – то, что ослабляет, умаляет эту

собственного бытия. Не само собою понятно, что отнять определяемого добра и зла не указывается в значении, что они именно добро, т.е. полезно для поддержания силы и что зло, т.е. вредно для нея. В самой природе человека есть, конечно, указание на это; это указание есть чувство удовольствия или неудовольствия, происходящее от первого состояния; но чувство удовольствия или неудовольствия зависит от наших представлений и понятий, а эти последние подлежат на ошибки, причина коих заключается в нас самих. Если так, то чувство удовольствия или неудовольствия зависит от ошибочных представлений, то оно может не служить достаточным основанием для определения воли; хотя в основании его лежит то же стремление к самосохранению, кое лежит в основании вообще человеческой природы, но именно потому, что оно может стоять под влиянием ошибочных представлений, оно может быть и само ошибочным. Отсюда совершенно понятно, что добром и злом в действительности можно назвать то, что таким представляется для ясного и отчетливого познания, что представляется нам поддерживающим, увеличивающим силу нашего бытия или ослабляющим ее со стороны ясного и отчетливого знания. Что же есть таким разумом наше ясное и отчетливое познание представляемое нам силою поддержания нашей силы бытия и что — ослабляющим ее? Наша самосохранительная сила, как стремление к знанию, естественно хочет всего истинного ясного и отчетливого знания и она не ошибается в этом. Существо

души человека составляющих представления, от
крою зависят другие явления душевной жизни
– чувство и воля; поэтому сила души человека
есть также самая сила, что и сила представлен
Но о наших представлениях или понятиях мы
знаем, что одни из них – ясные и отчетливые
развивающиеся из нас самих, другие – спутан
ные – из нас при содействии других вне нас
находящихся причин. Понятно, что ясные и от
четливые познания, развивающиеся из нас са
мих, так как они своею причиною единственно
по имеют нас самих, служат выражением
нашей собственной силы, а следоват. и свидетел
ствуют о степени высоты этой силы; поэтому
чем ясные и отчетливые знания, тем выше
сила бытия, края принадлежащих нам. Отчет
ливо познанное служит опорой, из
кой со строгою необходимостью возбуждается
мое ряды других представлений и понятий; сл
доват. насколько мы владеем ясными знаниями
настолько наша дана возможность постоянно
перехода отв одного ясного знания к другому, с
доват. постоянного увеличения силы нашего духа
Чем ставить силу человека в прямой зависимо
сти от самой человеческой познания; в отношен
нии к всему другому она также факт служит
второстепенный критерий истины. В отношении к
другим подобным разумным требует всего того, чт
способствует единению с ними, так как он хо
рошо понимает, что сила каждого отдельного
лица увеличивается, насколько оно соединяется с
другими лицами, и ослабевает, насколько оно
становится в разрез и противоречие с другими
по той же причине разумно нравственно

физиологическим всему тому, что разъединяет человека с другими людьми; в разрез так. обр. лежит основа всякого общественного устройства.-

Жизнь человека напоминает аффекты; они составляют физическую его душу. Если вопрос идет о том, что полезно и вредно, что добро и зло, то ведь душу физически, конечно, принадлежат и ответы на этот вопрос, какие из наших аффектов должно считать полезными и какие вредными с точки зрения учения о добродетели, как подразумевает и увеличивает самой силы богиня человеческого. Совершенно понятно, что все эти аффекты, кроме волнующих наше благо и благосостояние, полезны, как давать. добро и наоборот, - все эти аффекты, которые принижают, ослабляют нашу силу, физически считать вредными. Поэтому чувство радости есть чувство полезное, доброе; чувство печали, наоборот, все ослабляющее силу души и потому есть всегда зло чувство. Конечно, в этом смысле могут быть и исключения, но они зависят не от самого понятия об этих чувствах. Чувство радости, от какого бы предмета оно ни происходило, насколько оно есть чувство радости и потому подразумевает существо человека, само по себе всегда есть добро; точно так же и чувство печали, взятое само по себе, как убавление силы души, есть зло. Значение чувства физического благосостояния изменяется самым от самого предмета, от коего оно возникает. Если напр. предмет чувства радости - еда, доставляющий предмет, то хотя само по себе чувство радости есть возвышение души, однако за ним скоро следует потребность потерянное нашим благосостоянием, так как за чувством аппетита доставляющего предмета, возбуждающего это чувство радости

фонию исходить и оно само и уступить свое мест
более сильному чувству тяготы. Вдаться в эти отноше
ния к этому предмету, кроме они возбуждаемые
чувства или аффекты могут быть подчинены о
другими образом: чувства дружбы, любви, благо
склонности должно прилучить добрыми и полезными, да
какой они с одной стороны возвышают душу чел
века, с другой сильнее привязывают его сердечней и
дей в одно целое, что таковое должно сопровож
даться возвышенным сильно откровенно человека,
находящаго себя помощь в других людях; совер
шенно обратно и на таком же основании чувство
довольства, гнева, небольшие неприязненности должны
производить аффекты ослабляющие силу чело
ка и потому вредными; чувства надежды и стра
сами по себе дела и неприятельские аффекты,
тоже и то и другое подавляют наше благо
состояние: чувство надежды всегда соединено со бес
покойством, и неуверенностью в успехе и потому не
обходимо сопряжено с чувством страха, последнее
же чувство ослабляет силу нашего духа. Если об
чувства и должно считать добрыми, то только в
отношительном смысле, насколько они косвенно
могут содействовать нашему благосостоянию, со
действуя нашему устранению таких последствий,
кои могут сопровождаться другими, более вре
дными чувствами. Итогда такая же и относительно
благоприятное значение могут иметь и чувство со
страдания и раскаяния: чувство сострадания само
по себе есть скорбное чувство и потому подавляет
нашу душевную силу. Отрицая доброе значение со
страдания, Спиноза не мог хотеть сказать, что не
ко дается все то, что только может человека с
клать на помощь страждущему человечеству;

жить, все это должно быть сделано, но не из чувства сострадания, а из чувства благожелательности. Особенность чувства сострадания – та, что человек, смотря на сострадание других, сам испытывает приятное чувство, это то самое второе чувство сострадание и есть то, потому что подавляет наши душевные силы. Однако это чувство может быть и относительно полезно, если человек только сострадает и сам будет руководиться во своей благожелательности в других сферах. Чувство раскаяния в наших проступках, как подавляющее силы человека, тоже само по себе зло, но оно относительно полезно, когда жизнь дает человеку другие средства на основу познания и сделает более нравственной деятельности. –

Этими теоретическими обсуждениями того, что полезно и что вредно для человека, можно было бы и ограничиться, если бы стоять на точке зрения обыкновенных моралистов, если т.е. признать возможность для человека свободной разумности и воли, при помощи коих человек по собственной инициативе всегда мог бы принять то или другое решение, какое бы для него признано. На самом деле, свободы, в смысле ни на чем не основанной произвольной человеческой воли, Спиноза не признает. В философии Декарта остается только для признания свободы человеческой воли, насколько в ней принимается за факт, что способность человеческой воли дает нам способность свободно выбирать. Познание может и должно, – такова учит сама философия, – т.е. познание, удовлетворяющее критерию очевидности, как самого, так

– наоборот, влечение человеческой воли неограниченно, а следовательно они идут далеко за пределы существующих в познании. – Но такое рассуждение Спенсера находится неудовлетворительным образом. Если умное и отчетливое познание человека ограничено, чтобы влечения человеческой воли, то тогда и смутные представления идут таким же образом, как влечения воли, и могут служить мотивами для нее; где нет никакого представления, там не может быть никакого акта воли. Следовательно, объем воли идет лишь настолько, насколько идет объем человеческих представлений. Правда, воля человека не может давать влечения вопреки умно и отчетливым познаниям, тогда как при неясных и неотчетливых представлениях человек может (хотя) давать согласие на то или другое решение. Однако если со всей волей человек не может уберечься влечений при ясных и отчетливых представлениях (что $2 \times 2 = 4$, – с этими не согласиться нельзя), следовательно та причина, какая дает возможность уберечься со при неясных представлениях, должна заключаться в их неясности; но в таком случае для уберечения влечения воли необходимо сознание того, что представления неясные, т.е. необходимо ясное представление именно о неясности существующих представлений, следовательно и в этом случае воля мотивируется отчетливым представлением, а не существует сама по себе, независимо от представлений. В конце концов следовательно воля идет лишь настолько, насколько идет объем человеческих представлений. Но если это так, то указать, что для человека добро и что зло, еще мало пользы, так нужно разъяснить, что

каким образом этот указанный путь может воздействовать на человека вовне, или факт от способности или от воздействовать на нее? Стремление человека к дифференциации своего бытия зависит от его познания и потому насколько во человеке достаточна потребность самодифференциации, фично быть каким-нибудь достаточно и стремление к этому и отчетливому знанию. Итак оно фундаментально и есть. Приобретенный знаний может действовать на человеческую волю, на какую и во какой степени может осуществиться этот внешний результат? Мы действуем под влиянием аффектов; аффекты зависят от представлений; насколько следовательно существуют в душе человека тот или другие представления, настолько неизбежны самые аффекты. Но ложные и смутные представления суть следствия слабого познания человека во вселенной: человек, как часть целого, ограничен со всех сторон, он зависит от бездны других причин, вне его существующих; причины, от него самого зависящие, действуют необходимо на него; следовательно человек неизбежно должен иметь представления ложные, смутные, а следовательно неизбежны и аффекты, от них происходящие. Правда, более ясное и отчетливое знание может давать нам сведения о том, что более или менее полезно для человека, и производить соответствующий аффекты. Но для того, чтобы довести возможное знание действовать на нашу волю, нужно узнать самый закон, строй определяющий вообще следствие того или другого аффекта на нас. Сила аффектов подчинена строгим и определенным законам. Напр. то, что существует во действительности несомненно сильнее на нас действ-

ствует, тем то, что существует только в нашем представлении; точно такое и то, что несправедливо случилось, по нашему представлению, несправедливо сильнее действует на нашу волю, чем то, что только может случиться и пр. проф. Если в виду этих законов действия аффектов, мы определим сравнительное влияние нашего знания с непосредственным действием чувственного представления, то увидим, что знание оказывается не столько сильным и не в состоянии с успехом бороться с аффектами. Мы можем знать хорошо, что чувственное состояние предмета в будущем произведет на нас или вредное, или же полезное впечатление,- сильнее, тем — как непосредственный аффект говорит нам, что оно теперь производит противоположное впечатление, а настоящее впечатление действует на нас несравненно сильнее, чем представление о будущем впечатлении. Познание говорит, что чувственные последствия будут зависеть от чувственных условий, сильнее. оно говорит о случайном; но случайное, конечно, меньше силы, чем то, что оказывается действительно совершающимся. Однако есть другая сторона дела, края можно видеть в нем убеждение, что познание восторжествовать над аффектами. Нужно взвесить величие, кроме производит познание, как познание, на самом аффекте, на самом действие их на душу, чтобы убедиться в возможности со стороны познания ослабить силу аффектов. Пусть аффект зависит от наших телесных и смутных представлений; но каждое такое представление есть в конце концов

всегда модусъ божественной жизни. Всегда
есть результатъ данныхъ опредѣленныхъ дѣя
ствій, слѣдовательно, носитъ на себѣ нѣчто общее
всѣмъ; но что общее всѣмъ, о томъ можетъ быть
составлено ясное и отчетливое познаніе; посколь
ку это познаніе есть наша мысль, тогда какъ
всякое, смутное представленіе есть выраженіе на
шего пассивнаго состоянія и бездѣйствія, слѣдова
довательно представленія съ той стороны, съ какой
это оказывается возможнымъ, до степени ясно
и отчетливаго знанія, мы двигаемъ его актив
нымъ до идеальной степени, слѣдовательно, та дѣя
тельность, какая существуетъ въ нашихъ
представленіяхъ, оказывается не такою какою
какою она была должна. Далѣе, наши аф
фекты какъ-нежности, страсти, желанія и т.
суть результатъ того, что скорбныя состоя
нія, испытываемыя нами, мы переносимъ
предмету, какъ бы они ихъ испытываемъ
какъ на ихъ причину. Слѣдовательно эти чув
ства происходятъ настолько, насколько мы
имѣемъ, возбуждающій идеальное непріятное
стояніе, мы смотримъ какъ на причину это
состояніе. Но часть ясныя мы понимаемъ
тіе, часть ясныя понимаемъ и тотъ фактъ
что каждой частной предметъ, увеличивающій
или уменьшающій наше благосостояніе, – въ
что онъ есть причина этого благосостоянія
неблагосостоянія, самъ по себѣ нисколько не
вменяя, что онъ самъ съ безусловной необходи
мостію опредѣляется другими причинами
существованіе подобно всякому другому предмет
ному состоянію. Отчетливое представленіе объ
этомъ заставляетъ не отличительную причину

наших горя или радости от тяжкой или другой подобной причины; да отсутствие или причины ослабление или уничтожение и самой аффекта, коей необходимо возбуждается только представлением о причине, производящей то или другое состояние. Заключив в тех пределах, когда мысль наша не находится под давлением того или другого аффекта, когда она должна мыслить и отчетливыми представлениями, тогда мы можем иметь не только эти представления, но и должны заводить, сообразно системе нашего разума, наши представления, давать имя вещи, коей бы необходимое согласие с общими вещами было. Но душа и тело наше в существе одно и тоже вещь, должно рассматриваемой в различных отношениях, под атрибутом протяжения, то - мысли. Следовательно, чтобы упорядоченное движение нашего представления, соответствующее совершенно нашей души, чтобы было правильному связи других с другими посредством наших представлений, должно было в такой же степени и в нашем теле движение каждых из воспоминания такого рода чувств, коих наиболее соответствуют порядку идей, приспособленных к общему строю бытия; таким образом воспитывается наконец человек подобрать аффекты. — Из освобождения от страстей состоит свобода человека, как состояние противоположное работе аффектов. Так как эта свобода есть возвышение деятельности человека, возвышение его силы в противоположность его зависимости, его слабости, то она должна сопровождаться чувством радости. Это чувство радости, так как оно зависит от познания, что само по себе содержит

вочную истину, должна быть успокоенною, и преисполнится чувствомъ радости; должно обнять всю жизнь человѣка. Но познаніе человѣка настолько ясно, настолько отчетливо, насколько въ основаніи его имѣетъ истина бытія Бога, насколько оно выводится изъ понятія о Богѣ. Слѣдовательно, тотъ предметъ, край свѣта въ концѣ концовъ причиною этого освобожденія отъ страстей, причиною этой радости и покоя духа есть Божество, понятіе о Богѣ и стремленіе къ освобожденію отъ страстей. Такъ какъ чувство радости, какъ скоро сознается причина произведшая это чувство, переносится на эту причину и дѣлаетъ выраженіемъ, какъ аффектъ это чувство радости, происходящее отъ освобожденія отъ страстей, очевидно, должно сопровождаться любовію къ Божеству, край есть причина этой свободы душевной жизни, этого ея покоя т.е. посылающая причина возвышенія нашей человѣка, возвышенія его существованія. Освобожденіе отъ страстей такъ. обр., свобода духа сопровождаемая постоянною любовію къ Божеству, е любовь къ Божеству, какъ аффектъ постоянной, есть, конечно, какъ всякое явленіе въ мірѣ модусъ самого Божества, какъ субстанціи. другой стороны и предметъ этой любви есть также Божество. Итакъ. обр. она есть чувство Божества къ самому себѣ. Высшее совершенство духовной природы, лежащей въ основаніи всякой ея жизни природы, получаетъ свое выраженіе въ этомъ чувствѣ и модусъ божественной жизни, – въ чувствѣ его субстанціи къ самой себѣ.–

Возвращая философію Спинозы къ ея источникамъ,

находится: во-первых, что касается вопроса теологического, то она стоит на той точке зрения, на какой стояла Декартова философия. Она не отчетливо, не сознательно верит в возможность чисто интеллектуальной, чисто рациональной жизни, не ухватила самой возможности этого знания. По отношению ко [illegible] она оказывается теологическим фидеизмом, насколько разрешается в ней [illegible] несовершенная, конечная субстанция Декарта, принятая [illegible] стоит в противоречии с его разделением всего бытия на то, что самостоятельно, и на то, что зависимо, на субстанцию и модусы. Насколько она разрешает это противоречие Декарта, она получает возможность цельного и непротиворечивого понятия в смысле Декарта. Она разъединяет связь, в [illegible] существует все бытие, не смотря на ту противоположность антитетичную, какая в точке зрения Декартовой философии [illegible] всякую возможность взаимодействия между ними. Здесь уже не различное по природе предметы действуют друг на друга, не предметы, какие по самой своей сущности исключают всякую возможность взаимодействия. Для Спинозы существует только один ряд предметов, как существует одно Божество; и как это содержится в себе бесконечные виды реальностей, так и каждый предмет, как выражение Божества, как состояние его жизни, выражает разнообразные божественные существенности, разнообразные стороны божественной природы; а поэтому явления духовной и телесной жизни не особые, [illegible] отдельные предметные области, перемешивающиеся однако друг с другом по закону причинности, а явления одного существа,

которого канифас состоянія по бѣдноемкости Его природы выражено бѣдноемко разнообразно. Так. обр. отнв противорѣчій, въ крыя заключаетая Декартова философія, противополагая мысль и протяженій, Спиноза свободенъ. Но правильно ли понятіе вещественной сферы Декартомъ, состоятельно ли то понятіе, всестороннй краю ея въ ея мірѣ возводится исключительно къ протяженію и движенію, съ исключеніемъ всякой силы, существующей въ ея протяженіи и движеніи съ исключеніемъ всякаго качественнаго свойства, къ которому протяженій относимое бы какъ опредѣленіе объема или сферы его бытія, — правильно ли такое опредѣленіе Декарта, Спиноза его вопроса не подымаетъ. А между тѣмъ опредѣленіе вещества у Декарта зависѣло отъ отношенія Декарта къ астрономическимъ открытіямъ времени, и насколько астрономическія воззрѣнія времени должны были измѣниться, настолько должно было оказаться недостаточнымъ и понятіе о веществѣ Декарта и всякаго Спинозы. Эту недостаточность воспользуется Лейбницъ своимъ ученіемъ о силѣ, края по существу точно указана во всѣхъ существующихъ, какъ духовныхъ, такъ и матеріальныхъ, и края можетъ допускать различія силы относительно степени. Это мы точнѣе увидимъ, когда будемъ разсматривать философію Лейбница. —

Въ то время когда Спиноза пытается реформировать систему Декарта со стороны метафизической, стараясь освободить ее отъ тѣхъ противорѣчій, въ какія она неизбѣжно запутывается, онъ самъ остается вполнѣ безъ разъясненія и остается въ понятіяхъ какъ Декартомъ, такъ и Спинозой

Профессоръ М. Корелинъ

вопроса гносеологический. Современникъ Спинозы Локкъ подымаетъ этотъ вопросъ, хотя еще и не во всей его полнотѣ. Такъ начатая после Декарта намѣчаются два параллельныхъ направленія, кромѣ дѣлаетъ шагъ собою вопросъ: одно беретъ вопросъ гносеологическій, другое разематриваетъ исключительно вопросъ метафизическій. Но чѣмъ больше будетъ разсматриваться этихъ вопросовъ, тѣмъ больше крѣпнетъ убѣжденіе, что оба вопроса стоятъ во внутренней связи, и такое раздѣленіе труда оказывается невозможнымъ. Уже въ системѣ Лейбница снова получаетъ равноправность вопросъ гносеологическій и метафизическій и система Лейбница полна съ одинаковымъ вниманіемъ отнесется къ обѣимъ этимъ вопросамъ.- Что же сдѣлалъ Локкъ по отношенію къ гносеологическому вопросу? На этотъ вопросъ должно отвѣтить изученіемъ системы Локка.-

Джонъ Локкъ.

Локкъ былъ современникомъ Спинозы; родился въ Англіи, недалеко отъ Бристоля, въ 1632 г. Отецъ его состоялъ офицеромъ изъ незначительныхъ чиновниковъ сначала при [illegible] потомъ въ Парламентѣ. Локкъ только благодаря тому обстоятельству, что онъ имѣлъ возможность получить серьезное образованіе сначала въ Вестминстерской коллегіи, а потомъ въ Оксфордѣ. Здѣсь онъ занимался преимущественно медициной. Слабое здоровье Локка, какъ кажется, отдѣленно направляло его на мысли посвятить себя этого рода занятіямъ. Такъ благотворительность была причиною того, что Локкъ

имѣлъ возможность получить серіозное образованіе, такъ случайная связь Локка съ высшимъ обществомъ дала ему толчекъ къ дальнѣйшему умственному развитію. Вскорѣ по окончаніи своего образованія онъ получилъ мѣсто при посольствѣ при дворѣ Бранденбургскомъ въ Берлинѣ, но здѣсь оставался недолго. Въ Оксфордѣ онъ познакомился съ однимъ изъ замѣчательныхъ людей того времени лордомъ Шефтсбюри. Это знакомство, кромѣ сочувствія къ тѣмъ, что Локкъ значительное время своей жизни провелъ въ знатныхъ домахъ, до извѣстной степени обезпечивало его существованіе и давало ему досугъ для ученыхъ занятій. Отъ этого прочимъ было причиною то, что Локкъ имѣлъ возможность совершить путешествіе во Францію, Италію съ однимъ изъ богатыхъ людей аристократическаго семейства съ тѣмъ вмѣстѣ. Смотря потому, какую роль играло семейство Шефтсбюри въ политической жизни Англіи, и Локкъ имѣлъ неблагопріятныя въ государственной службѣ или домашней быть вынужденъ въ отставку. Когда, наконецъ, лордъ Шефтсбюри долженъ былъ выѣхать изъ Англіи, вслѣдствіе подозрѣній противъ него процесса (въ которомъ впрочемъ онъ былъ оправданъ присяжными) оставить Англію и переселиться въ Голландію, то сходное преслѣдованіе для него и Локка. Впрочемъ, когда противъ него было возбуждено въ Англіи преслѣдованіе по подозрѣнію въ участіи его въ одномъ дѣлѣ, имѣвшемъ политическій характеръ, отъ Голландіи была потребована выдача Локка, Локкъ и здѣсь долженъ былъ часто скрываться, переселяться съ мѣста на мѣсто. Только тогда, когда на престолѣ Англіи

призвана Оранская фамилія Локку возможность возвратиться въ отечество. Здѣсь у него жизнь измѣнилась. При новыхъ условіяхъ политической жизни, Локкъ имѣлъ возможность издать свой трактатъ, по крайней мѣрѣ имѣющій значеніе въ исторіи философіи, свое изслѣдованіе о человѣческомъ разсудкѣ. Здѣсь въ это время онъ уже непрерывно находится въ государственной службѣ до того времени, когда собственная слабость заставила его отказаться отъ этой службы. Частію къ Голландскому, частію къ послѣднему англійскому періоду жизни Локка относятся другія сочиненія его, кромѣ имѣющія для исторіи философіи почти не имѣющія значенія. Важнѣйшія изъ нихъ, всѣмъ извѣстныя, имѣющія связь съ философскими воззрѣніями Локка, суть — его сочиненіе о „воспитаніи", кромѣ имѣющее нѣкоторое малое значеніе въ исторіи педагогики, — и о „разумности христіанства", кромѣ доказывающее высокое значеніе христіанства, какъ оно выражено въ Библіи; это сочиненіе, дающее возможность въ краткомъ, занятомъ Локка въ послѣдній. При слабомъ здоровьѣ, но при крайней умѣренности Локкъ дожилъ до глубокой старости.—

Это сочиненіе Локка, кромѣ имѣющее значеніе для философіи, есть „изслѣдованіе о человѣческомъ разсудкѣ." По самому сочиненію Локка мы знаемъ тотъ поводъ, который послужилъ для Локка къ написанію этого сочиненія. Онъ говоритъ, что бесѣды его съ друзьями о разныхъ философскихъ предметахъ часто приводили ихъ въ затрудненіе, такъ какъ чѣмъ болѣе старались они бесѣдовать, тѣмъ болѣе безпорядочно сталкивались съ такими недоразумѣніями, съ такими противорѣчіями, которыя повергали ихъ въ

При такой основе у Локка возникла мысль, кратко ее изложил и передал беседующим друзьям: правильно ли они поступают, прежде чем начать разрешать философские, метафизические вопросы, не исследовав наперед самой способности человека к познанию, не решив предварительно вопроса о том, какие далеко, до каких границ по самой своей природе могут простираться человеческое познание? Мысль Локка понравилась его собеседникам, и они предложили ему изложить свои мысли по этому предмету в одном из последующих заседаний. Несколько набросанных мыслей, прочитанных в следующем заседании, были понравились друзьям Локка, что они просили его продолжать. Локк, по его словам, думал, что интересующий его вопрос должен быть разрешен на несколько частях; но более далее, говорит он, мои наши разсуждения и мои собственные размышления по этому предмету, тем область казалась ее обширнее и обширнее, так что это исследование дошло до такого объема, какой представляет его книга. Само собою понятно, что эти записки, в коих Локк излагал по поводу бесед с друзьями свои размышления по этому предмету, не могли быть вполне последовательными; очень часто один и тот же предмет излагался несколько раз и с различных сторон, и самое изложение не могло иметь строго логического порядка. Когда явилась возможность издать эти размышления, то, конечно, оказалось необходимым привести все это в порядок. Локк сделал это, по своего имени с одной стороны, а с другой стороны недосуг[ом] он объяснил тем фактом, что это

приведенія въ порядокъ не совершилось такъ, какъ ему должно было совершиться, что во всякомъ случаѣ трактатъ оказался несравненно болѣе растянутымъ, чѣмъ сколько это могло быть оправдано, что въ различныхъ мѣстахъ оказались неизбѣжными нѣкоторыя повторенія, излишнія разъясненія и т. д. Этотъ недостатокъ трактата, кромѣ указаній самого Локка, совершенно присущъ его трактату. Изъ философскихъ сочиненій трудно указать болѣе утомительное по своей растянутости, по своимъ повтореніямъ, по излишнему стремленію растолковывать даже то, что не нуждается въ растолкованіи, какъ трактатъ Локка о человѣческомъ разумѣніи. Указывая на этотъ недостатокъ своего трактата, Локкъ правда старается и оправдать его нѣкоторымъ тѣмъ, что онъ писалъ въ видѣ статей, неспособныхъ къ легкому уясненію сокращенно-исключительной мысли, и считаетъ своего рода новинкой, если почувствуется утомленіе отъ чтенія его трактата иногда способнымъ къ быстрому и легкому уясненію мысли автора. Однако этому оправданію едва ли можно придать серіозное значеніе, потому что растянутость въ крупномъ написаніи трактата Локка, никогда и никому не можетъ быть полезна; она только утомляетъ мысль читателя, а не способствуетъ разъясненію дѣла.—

Трактатъ Локка, сколько можно судить по нѣкоторымъ фактамъ, произвелъ значительное впечатлѣніе на современниковъ. Но мысль о несуществованіи въ человѣкѣ врожденныхъ идей была встрѣчена многими дѣятелями изъ среды нашихъ современниковъ Локка. Значительное число, по словамъ самого Локка, критиковали, кромѣ того, старались опровергнуть его воззрѣнія. Но эти

критики самому Локку казались такими ничтожными, что он не считал нужным даже отвечать на них возражения, хотя не относил себя к числу тех, кроме считал свои основные непоколебимыми, и в следующих изданиях своего трактата отказался от одного из довольно крупных своих изменений, проведенных в первом издании трактата.-

Это недовольство Локка современными ему критиками его взглядов, и убеждение его, что возражения против его учения основываются на простом непонимании этого учения, для нас совершенно понятно, так как философия Локка и до нашего времени вызывает строгие недоумения. И досим с одной стороны он характеризуется обыкновенно, как эмпирик, как отец эмпиризма, что больше, чем верно, с другой стороны в самом взгляде на Локка и досель преобладает ошибка, по коей воззрение его не только как главной, но как единственной нужды, коей расширивает внимание в Локке (нужды, правда, имеющей значение, но далеко не единственной и ни в каком случае не исключительной) - отрицание прирожденных идей в человеке. Это недоразумение и досель часто (Локка) ставят в связь с Бэконом, тогда как на самом деле несравненно больше сродства он к Декарту, несравненно больше в собственном смысле можете быть назван учеником и продолжателем Декарта, чем учеником Бэкона. Эти и подобные недоразумения, кроме обусловливаются очень разнообразными причинами, во времена Локка естественно имели еще большее значение, чем имеют они в наше время. К последнему предрассудку

отношение его ко критикам его времени нельзя ставить ему в упрек, с другой стороны эти же недоразумения вызвали нужду в более подробном изложении его мнений для составления более верного представления об его философских взглядах.—

Содержание трактата Локка о человеческом разуме Локк достаточно точно определяет, когда говорит, что этот трактат имеет целью разъяснить объем нашей способности познания, точнее определить границы ея, уяснить не только знание, но — так как много человеком принимается на веру, о многом он имеет только мнение — уяснить природу веры и мнения, и разъяснить степени вероятности, т.е. вообще критически обследовать познавательную способность человека. Эта цель, кроме он ставит себе при этом или то, что он называет отказ результатов исследования, состоит, по его собственным словам, в том, чтобы, указав человеку на безусловно недоступное для знания, избавить его от бесполезной усилий познать непознаваемое и вместе избавить его от скептицизма, кроме обыкновенно сваливается за неудачными усилиями познать непознаваемое. Итак критика познавательной силы человека должна сопровождаться установлением границ между познаваемым и непознаваемым, так как должна она указывать так. обр. не только на область, края которой лежат вне пределов человеч. знания, но и на ту область, края которой доступны человеческому познанию, то последнее, очевидно, должно отнимать почву у абсолютного скептицизма.

с.22. Локк разделяет мнение Декарта по вопросу о первичности наших внешних восприятий,

только выражает или с большею ясностію и большею доступностью общему сознанію. Все наши опытныя восприятія можно разделить на три класса: на первыя свойства (протяженіе, форма, движеніе и плотность), вторыя свойства (это наши ощущенія зрѣнія, слуха и т. д.) и силы (это такія свойства въ предметахъ, вслѣдствіе коихъ они оказываютъ вліяніе на другіе предметы, - напр. огонь имѣетъ способность плавить воскъ). Общее сознаніе совершенно согласно съ наукою относительно взгляда на первыя свойства и на силы; оно охотно согласилось, что первыя свойства относятся къ самымъ предметамъ, что силы, служа причинами такихъ результатовъ, кромѣ производятся однимъ предметомъ при вліяніи его на другой, не похожи на самые эти результаты. Спорными вопросами остаются собственно вторыя свойства. Обычное сознаніе такъ же относитъ ихъ къ предметамъ, какъ и первыя свойства, однако существуютъ совершенно ясные признаки, коими обличаются эти вторыя свойства съ силами, а никакъ не съ первыми свойствами, и для объясненія ихъ достаточно предположить только силу въ предметѣ производить въ насъ ощущенія, коія такъ же мало похожи на самые предметы, какъ мало вообще сосѣдственія, производимыя однимъ предметомъ въ другомъ, похожи на свойства первыхъ, т.е. производящихъ двѣнадцать предметовъ. Въ самомъ дѣлѣ, огонь и медъ, находясь въ нѣкоторомъ отдаленіи отъ воспринимающаго субъекта, производятъ въ немъ ощущеніе первой свѣжести и теплоты, - второй блѣдности и прохлады; при слишкомъ же значительной близости - ощущеніе боли. Но послѣднее ощущеніе мы относимъ исключительно къ самимъ себѣ, - не говоримъ,

что его испытывает тот самый предмет, который в нас производит его, не характеризуемый предмет этими ощущениями боли. Отсюда возникает вопрос: почему в одном случае ощущение, получаемое при боли вследствие соприкосновения с предметом, мы относим исключительно к нашей самости, а предмету приписываемый только силу возбуждать в нас это ощущение, в другом случае, при удалении предмета, мы приписываем предмету не только силу, но и самое ощущение в качестве свойства? Это непоследовательность. Второе свойства существенно обусловливающие такими обстоятельствами, кроме в действительности реальным предметам ничего произвести не могли, за исключением того или другого передвижения частиц: так например для ощущения красок необходимо присутствие света, но последний не может произвести никакого реального изменения в предметах, кроме было бы приятного красок, он только указывает на расположение частиц в предметах, находящихся в постоянном движении. Наконец, эти ощущения тоже обусловливаются и состоянием нашего организма, напр. одна и та же вода, смотря по известному состоянию ея температуры, зависящему от характера движения мельчайших частиц, ея составляющих, будучи одно и тоже воспринимаема то как теплое, если она самая холодная, то как холодное, если она самая теплая, ощущения холода и тепла не относятся к самому предмету, а, как зависящия исключительно от условий нашего организма, относятся к организмическим нашим ощущениям. Так. обр. все, что

отъ внѣшнихъ предметовъ нами воспринимаемая, въ собственномъ смыслѣ могло бы быть разбито на два класса: на первичныя свойства, т.е. свойства, касающіяся формы, движенія и т.д., кромѣ дѣйствительно принадлежащихъ самимъ предметамъ, – и на силы, существующія въ предметахъ, дѣятельныя кромѣ въ отношеніи къ воспринимающимъ предметамъ, для насъ обнаруживаются неодинаково, – то какъ сила, способная производить извѣстныя измѣненія въ предметѣ, то какъ производимое предметомъ ощущеніе въ субъектѣ, кромѣ субъекта относимъ къ предмету, разсматриваемъ его какъ свойство самаго предмета, хотя оно такимъ имѣетъ сходство съ силою, производящею его, какъ и въ первомъ случаѣ. Этотъ обманъ зависитъ отъ слѣдующихъ причинъ. Во первыхъ, мѣшаніе въ основаніи дѣятельности одного предмета на другой – первичныя свойства не воспріимчивы къ, – слѣд. напр. не въ состояніи ощущать движенія мельчайшихъ частицъ въ предметѣ; во вторыхъ, изъ состоянія этихъ свойствъ въ предметѣ мы не можемъ вполнѣ уразумѣть нашихъ ощущеній, напр. ощущеніе тепла или холода происходитъ въ насъ отъ извѣстнаго движенія частицъ въ предметѣ, но покуда первое изъ послѣднихъ мы не можемъ; въ третьихъ, мы не можемъ сравнить собственныхъ ощущеній въ предметѣ и потому приписываемъ ихъ самому предмету, тогда какъ въ другомъ случаѣ, когда наблюдаемъ дѣятельность того же предмета на другіе, нами можно сравнить наблюдаемыя нами дѣйствія, произведенныя этимъ предметомъ на другіе предметы, съ самимъ предметомъ,

т.е. от ощущения, кроме производит они от нас и которыми характеризуется в нашем сознании, и отличить первые отъ последних. Вообще говоря, второстепенные свойства или самом предмета обусловливаются первичными свойствами предмета; они последние производят некоторое влияние и на окружающую предмет среду и в том числе и на наши органы и производят тот или другой состояния ощущения, кроме мы относимся к самому предмету. —

Не только во взгляде на предметность наших внешних восприятий, но и в понятии о знании Локк стоит на точке зрения Декартовой философии. Вся сумма человеческих убеждений распадается по Локку на два класса: 1, на точное и бесспорное знание и 2, на полочение более или менее вероятное, т.е. мнение, которое до какой бы высоты ни достигало, никогда не в состоянии сделаться точным знанием. Подобно Декарту Локк безусловно точному знанию и Локк относит тот убеждения человека, кроме удовлетворяет чистое рассмотрение самих представлений по их содержанию, кроме так. обр. путь результат операций наших представлениями, т.е. чисто мышления операций, а к мнениям относятся такие суждения, кроме основываются на наблюдении данной, в отличие отъ связи представлений. Стоя строго на точке зрения Декарта, Локк, как и в предшествующих случаях, полагается только умом и отчетливое для обычного сознания установить эту точку зрения; он точное различает виды и степени точного знания, строго устанавливает его объем;

какой-нибудь, старается различить и тем недоразумения, кроме вытекающие из данного понятия о знании.-

Знание вообще состоит в ухвачении или в сознании согласия или несогласия между представлениями, устанавливающего чистого смысла, через рассмотрение содержания представлений. Согласие или несогласие между представлениями может касаться четырех пунктов: 1, тождества и различия, 2, разнообразных отношений между двумя представлениями, 3, существования и несуществования в предмете двух представлений, 4, бытия представлений, т. е. убеждения в том, что известные представления даны или не даны по внешней действительности. Локк полагает, что, хотя они считает, как особый вид знания, знание отношения между представлениями, тем не менее первый и третий виды знания представляют также знание, касающееся отношений между представлениями; допуская так. обр. сознательно данное полностью не совсем достоверно, он оправдывается тем, что это удобно в практическом отношении. Кроме указанного деления знания по содержанию, Локк различает три вида его по степени точности знания. Первая два степени знания по Локку составляют — первую — самоочевидная истина, — вторую — истины, выведенные дедуктивным путем из них. Самоочевидная истина он определяет как непосредственное содержательное сознание согласия или несогласия между представлениями, усмотренного из самого содержания представлений. Как для Де-

барона остается тяжкий вопрос: какое же наше-
ло отношение между субъектом и предикатом
суждения утвердительного того, что связь, в кото-
рую они ставятся их в суждении, вполне отвеча-
ет действительности; точно такие остаются
нерешенными этот вопрос и для Локка. Въ
разъяснении самоочевидных истин, они останав-
ливаются на той мысли, что для убеждения
въ самоочевидной истине ничего другаго не нуж-
но кроме того, чтобы разсудокъ остановил
свое внимание на двухъ представлениях, кото-
рые могут стоять въ извѣстном отношении между
собою; вдруг истина такие непосредствен-
но ясна для мысли, как освѣщенной сво-
ботой предметъ ясенъ для глаза. Это есть
высшая степень точности и ясности, какая
доступна человѣческому знанію. Но далеко не
всегда знание о согласии и несогласии между
представлениями может получаться этим
путем; иной разъ мы между двумя предъяв-
ленными непосредственно не ощущаем согла-
сія или несогласія; однако это еще не значит,
чтобы согласіе или несогласіе между ними
вовсе было невозможно достигнуть путем
чисто-мысленной операціи надъ этими пред-
ставлениями. Иногда оказывается, что если
непосредственно не ощущается отношение меж-
ду представлениями, — не ясенъ вопросъ о со-
гласіи или несогласіи ихъ другъ съ другом,
они могутъ уяснится для насъ посредствен-
но, при помощи вставки промежуточных
представлений между ними, т. е. чрезъ ужазанія
отношенія каждаго изъ обоихъ данныхъ пред-
ставленій къ этимъ промежуточнымъ пред-

сравнениями. Это, очевидно, тоже путь, кроме для Декарта есть путь вывода частных идей из тех, какая отличается непосредственного самоочевидностью. Различие между Декартом и Локком очень состоит здесь еще в том, что Локк поставил разъяснение для себя, в чем именно состоит эта операция вывода, какая для Декарта существует просто как процесс вывода одной представлений из других без точного уяснения отношений друг к другу элементов, входящих в вывод. Устанавливая взгляд на вывод как на процесс убеждения в согласии или несогласии двух представлений через усмотрение согласия или несогласия их с другими представлениями, Локк старается установить далее и ту мысль, что в выводе каждое суждение о согласии или несогласии того или другого из посредствующих представлений (а их может быть сколько угодно) с одним из главных или другими посредствующими должно быть само по себе непосредственно самоочевидным, в противном случае эта операция мышления приведет не к точному знанию, а к мнению. Итак: обр. с этой стороны вывод разъясняется как ряд самоочевидных суждений: А есть В, В есть С, С есть Д, в результате чего получается выводное суждение А есть Д. Обладание такого рода дедуктивного знания для Локка как и для Декарта служит математика, и объективительной причиной для него она берется из геометрии. Пусть напр. вопрос состоит в том, равны ли сумма трех углов треугольника двум прямым углам.

Так как представления о трех углах треугольника с одной и о двух прямых углах с другой стороны непосредственно не дают видеть, действительно ли существует между ними равенство, потому что три угла треугольника не могут слиться в одно целое, как очень было бы непосредственно сличить с двумя прямыми углами, - то для отыскания связи между этими представлениями необходимо воспользоваться посредствующими членами; такими и служит сумма углов при точке по одну сторону прямой; устанавливая равенство этого представления с одной стороны с тремя углами треугольника, с другой с двумя прямыми углами, мы тогда по самое устанавливаем равенство последних друг с другом. Это знание, посредством путем доказательства, бесспорно и точно; но цена его невысока, сравнительно с самоочевидными истинами, убеждает. Поэтому при первом столкновении с истинами доказываемыми могли бы дачи колебаться, пока не нашли этих посредствующих звеньев, между тем при содержании очевидных истин никакого сомнения быть не может. Далее, здесь самый процесс убеждения посредством не без некоторого напряжения мысли и часто сложное процесс посредствования, тем в большем количестве посредствующих членов он нуждается, тем больше требуется для этого труда, чтобы найти эти посредствующие члены, расположить их в правильном порядке, обозреть связь между ними, обусловливающую вывод. Истина, добытая путем вывода, кажется,

но сравнительно с процессом убеждения в самоочевидных истинах, она настолько тяжелее, насколько напр. тяжелое вкачественное образ предмета, достигаемый нашего сознания не непосредственно чрез действие его на наши чувства, а при помощи отражения в нескольких зеркалах. Локк не отрицает, что так как каждый из последующих выводов существует самоочевиден, то и заключение должно быть бесспорно; но он хочет поставить на вид, что так как такой процесс движения и требует особого напряжения власти и памяти, то в него легче всего могут закрадываться частные ошибки. Кроме самоочевидных истин и истин доказуемых, он знает еще третью низшую ступень его относится по Локку убеждение наше в бытии внешних предметов; и в этом случае он, очевидно, также слидует Декарту, кроме признает истинное убеждение в бытии внешних предметов на том основании, что оно вызывается самою нашею природою, а эта природа создана высовершенного существа, кроме не может обманывать человека. Однако Локк не слидует Декарту во взгляде на основание, на кроме должна выводиться истина бытия внешних предметов, так как в его глазах не имеет никакой силы то соображение в действительном бытии этих предметов, кроме привели Декарта к особому изследованию этого вопроса. Он готов довольствоваться просто этим соображением, что непосредственное убеждение, хотя и не отличающееся тою же степенью, какою отличаются истины содержательные и доказуемые, все-таки тоже говорит нам, что они испытываем

Курсив Лопухина

отъ окружающей насъ средѣ извѣстныхъ состояній и такъ обр. мы необходимо должны предположить, что дѣйствительно существуютъ вокругъ насъ предметы, кромѣ производятъ на меня извѣстное вліяніе. Если въ нашей мысли мы очень часто возбуждаемъ представленія о предметахъ, то эти представленія такъ рѣзко отличаются отъ воспринимаемыхъ представленій, что ихъ смѣшивать другъ съ другомъ невозможно, а поэтому послѣднія представленія воспринимаемыя, какъ отличающіяся наибольшею ясностью и реальностью, должны считаться необходимо предметными представленіями. Если Декартъ указываетъ на сонъ, какъ на основаніе нашего сомнѣнія въ истинности нашихъ воспріятій, то Локкъ довольствуется отвѣтомъ, что если все сонъ и грезы, то нечего и разсуждать о степени точности и очевидности знанія; признавъ же всѣ состоянія сна, какъ бы реальны они для насъ ни были, сильнымъ мѣломъ отличаются отъ состояній дѣйствительности, и сильное ослабленіе въ этомъ, то они легко убѣдятся на чувствахъ боли, кромѣ они испытываютъ въ дѣйствительности и кромѣ, конечно, испытываемое во снѣ утрачиваетъ ту степень внутренности, какую оно сохраняетъ, когда испытывается на яву. Очевидно, возраженія Локка не проникаютъ въ самую сущность дѣла.

Локкъ полагаетъ точное опредѣленіе избѣгаетъ человѣческаго знанія. Какъ далеко простираетъ наше знаніе? Прежде всего, конечно, границы его мѣстомъ наши сами, идѣи и границы только представленій: что о томъ

мы не имеем представления, конечно, не доступно и нашему знанию, хотя, как видно из предыдущего, есть не более как результат разнообразного соединения представлений. Затем, второго границего нашего знания, как видно из предыдущего, следует то, что знанию доступна только та область представлений, где можно убедиться в согласии или несогласии представлений чисто путем умственным. Дальнейшее ограничение человеческого знания зависит от воли самого человека; далеко не во всех человек способен убедиться чисто умственным путем, ибо для этого требуется глубокая напряженность мысли и внимания, что не легко дается многим. Здесь вина частью в нем самом, боящемся усилий в прослеживании посредствующих представлений, частью в его слабости или неспособности доводить до доказательства, где оно должно обнять очень сложный ряд посредствующих представлений, частью, наконец, в торопливой поспешности, за какой производится часто скучная работа. Но для того, чтобы точнее обозначить пределы человеческого знания, нужно остановиться особо на каждом из четырех не исключающих друг друга видов знания, на знании: 1, о тождестве и различии представлений, 2, особо об отношении представлений, 3, о существовании или несуществовании представлений в предмете и 4, о бытии представлений.

Что касается знания, касающегося тождества и различия представлений, то оно обнимает бесчисло-

но всех представлений. Насколько сознается то или другое представление, настолько оно сознается в функциях отличительных черт, свойств. Все своего различия от других представлений, свойств. непосредственно сознается быть высказано или его количество, или различие его от какого-нибудь другого путем отношения к сознанию представления. Что касается прямого вида знания – сосуществования представлений друг с другом в одном предмете, то здесь, наоборот, всего менее собственно умозрительного знания. Еще мы имеем некоторое отношение знание, очень ограниченное, – о сосуществовании некоторых первичных свойств предмета: так напр. мы можем утверждать, что все, что имеет форму, физически необходимо имеет протяжение, все, что способно производить толчки на другое, физически имеет непроницаемую плотность. Что же касается вторичных свойств, то здесь вовсе нет точного знания о необходимости сосуществования одного свойства с другими. Эти свойства суть наши ощущения, кроме происхождения от действия предметов, т.е. от этих же первых свойств; поэтому, насколько сами первые свойства, от кроме происхождения вторичных свойства, т.е. тех тонких ткани, тех скрытых движений и частиц, от действия которых на человека возникают в последствии ощущения, удовлетворяют от чувственного восприятия, настолько мы не можем иметь отчетливого представления о сосуществовании одного вторичного свойства с каким-нибудь другим таким же свойством. Но кроме того, физика Локка, если бы мы имели такое знание о первостепенных свойствах, производящих второстепенные свойства, то во всяком

случаях для нас физика остается не менее та сама, какая соединяется перед нами в последствии, т.е. физика остается неизменной, почему за этими колебаниями физику последовать то, а не другое ощущение, ощущений краски, а не запаха и т. д., так как только создавшего угодно было соединить определенные ощущения с определенными колебаниями, коим сами по себе внутренней связи с последствиями не имеют. Насколько более в этом отношении наши знания о несоединимости свойств в предметах. Здесь по крайней мере для нас ясно, что свойства одного и того же рода не соединимы в одном предмете. Так напр. известная фигура предмета исключает всякую другую фигуру, известной вид движения исключает возможность для предмета испытывать другое движение. И это нужно сказать не только о первостепенных свойствах, но и второстепенных. Известная краска, известный запах исключает возможность для предмета иметь иной цвет, иной запах, чем какой он имеет. Правда повидимому в предмете соединяется несколько, по крайней мере второстепенных свойств одного и того же рода; есть напр. предметы, кои производят на нас такое впечатление, как будто имеют два цвета; есть предметы, кои производят такое впечатление, как будто имеют два запаха и т. д. Однако это происходит вследствие ошибки нашей чувства, кое не следует переносить на самые предметы; когда чувство наше свидетельствует о двух цветах предмета, то это значит только то, что мельчайшие части предмета — одни окрашены од-

ними цвѣтами, другія – другими цвѣтами, или
мелчайшія части предмета – одни изображать
одни фигуры, другія – другой фигуры. Что ка-
сается, во третьихъ, второго вида знанія объ от-
ношеніи представленій другъ къ другу, то здѣсь
количество умозрительныхъ знаній, думаетъ Локкъ,
самое обширное. Стоитъ только обратить вни-
маніе на алгебру и ея успѣхи, какіе она дѣ-
лаетъ до послѣдняго времени, безъ того, чтобы понять,
какъ много можетъ быть разнообразныхъ умо-
зрительныхъ сужденій объ отношеніи представ-
леній другъ къ другу. И не справедливо думать,
что этотъ классъ умозрительныхъ сужденій про-
стирается только на отношенія такихъ пред-
ставленій, кромѣ касаются величины предметовъ,
числа ихъ, фигуръ ихъ, вообще говоря, математи-
ческихъ свойствъ предмета. Точно такіе и
другаго рода отношенія подлежатъ умозри-
тельному знанію въ значительномъ объемѣ.
Локкъ говоритъ, что напр. морали можетъ быть
развиваема чисто умозрительно. Достаточно
представленія о Богѣ, какъ верховномъ, всемогу-
щемъ, праведномъ существѣ съ одной стороны, а
съ другой представленія о человѣкѣ, какъ его тво-
реніи, конечномъ и разумномъ существѣ, чтобы
изъ этихъ понятій развить и необходимость по-
ступать праведно и системы человѣческихъ обя-
занностей. Точно такіе отношенія Локкъ на-
ходитъ, касающіяся права и т. д. Если эта наука
о нравственности еще нигдѣ не развивается въ
дѣйствительности до той степени точности
и полноты, какъ развивается алгебра или вообще
математика, то это зависитъ отъ случайныхъ
условій. Много значатъ здѣсь человѣческія страсти,

къ нулю мораль необходимо стремиться. Но величайшая трудность при созданіи нравственнаго ученія зависитъ отъ того, что въ то время какъ математическія понятія имѣютъ не только названія, но и знаки напр. геометрическія фигуры, такъ что мы можемъ выразить каждое понятіе въ конкретномъ образѣ, понятія нравственныя, правда, имѣютъ названія, не могутъ имѣть однако соотвѣтствующихъ знаковъ; а знаки не только способствуютъ болѣе твердому уфиксированію понятія въ нашей памяти въ его опредѣленномъ видѣ, но способствуютъ и болѣе удобному его представленію. Между тѣмъ въ области нравственныхъ понятій по преимуществу чувствуется нужда въ особыхъ фиксирующихъ эти понятія знакахъ, такъ какъ нравственныя понятія суть наиболѣе сложныя понятія сравнительно съ понятіями напр. математическими, а чѣмъ сложнѣе понятіе, тѣмъ труднѣе мыслить его во всей отчетливости, во всей полнотѣ его содержанія, тѣмъ всегда возможнѣе при очень сложномъ процессѣ доказательства не уфиксировать на одномъ установленномъ его содержаніи, и замѣнять одни признаки другими, такъ что при этомъ остается тождественнымъ только названіе, а не смыслъ, соотвѣтствующій этому названію. Это неудобство всего лучше могло бы устранить знаки, символы понятій нравственныхъ имѣлись такіе знаки: эти знаки сохраняли бы для насъ увѣренность въ содержаніи этихъ понятій, и во время самаго процесса не нужно бы возможности вложиться въ содержаніи понятія, какъ это не возможно

в математике, край не только дает нам правила фигурам, но и предоставляет конкретное образы фигур. Однако, думает Локк, не смотря на трудность всегда не непобедима: нужна только с одной стороны вся внимательность при установлении точного смысла каждого понятия и решимость строго держаться однажды установленного смысла, с другой - ревность в стремлении подредставляющих представлений для уяснения отношений между ними, чтобы мысль оказалась совершенно точного науки.-

Наконец, что касается знания о бытии предметов, соответствующих представлениям, то по мнению Локка мы имеем содержательное знание о самих себе, доказательное знание о бытии Божием и низший вид знания, вследствие всего о бытии внешних предметов.-

Обозревая все наше умозрительное знание и сравнивая обвем того, что мы можем знать умозрительно, мы должны придти ко тому заключению, что умозрительное наше знание в существе дела весьма ничтожно по своему объему. Если мы видим, что знание не может простираться на то, о чем мы не имеем никакого представления, то несомненно представлений мы не имеем об очень многом. Сомнение представляет, чтобы наши чувственные органы воспринимали все свойства вещей: естественно думать, что другие существа могут иметь другие органы, кроме воспринимающих еще разнообразные свойства вещей, кроме мы не воспринимаем. Затем, мы не только не имеем представлений, для края не имеем соответствующих органов, но не имеем и много

такими представлениями, для кроликов у них есть соответствующие органы, и это чем величайшая отдаленность от нас предметов, или величайшая их незначительность, малость по объему. Во-первых первого можно представить то, что человек непосредственно знает только о существующем на своей планете, между тем как огромная часть вселенной, будучи бесконечно больше нашей планетной системы, может заключать в себе много существ и предметов, кроме человека недоступных человеческому наблюдению, хотя между ними могут быть такие предметы, кроме по своей природе не превышающей способности человеческого восприятия. Во-вторых предметов недоступных восприятию по малости объема можно указать на два первичных свойства, кроме каждого основания, многих свойств, как-то силовых токов и частиц, входящих в состав каждого предмета, как-то ничтожное движение, сцепление в основании свойства предметов, и кроме указываемой недоступности человеку величайшей своей незначительности, хотя все-таки они относятся к таким свойствам, кроме, будучи даны в более крупном виде, могут быть воспринимаемы.

Как скоро знание определяется, как умственное сочетание или несочетание между представлениями, то возникает вопрос о значении такого рода знания. Цель нашего знания есть, конечно, познание предметов, а не представлений. Какую же пользу можно ожидать, если знание ограничивается исключительно сочетанием или несочетанием представлений? Отвечаю на этот вопрос, что сочетание, что всякое знание неизбежно

ограничивалось ухищрением согласия или несогласия между представлениями, не имеющими в виду типов первообразов, фон кроме представления служащих отображать, тогда оно не имело бы никакой цены, так как знание ничего не дает или лишь случайное соответствие между представлением и предметом. Но в отношении к огромному количеству наших представлений можно утверждать, что они соответствуют их первообразам по отношению к остальным мы можем по крайней мере сказать, что они могут соответствовать предметам, и следовать. наше знание объективных представлений можно всегда считающимся фактическим основанием, насколько могут показаться предметом, соответствующие представлениям. Что касается до всех наших простых неопределенных представлений, кроме воспринимающих этих или других чувственных и фактических в себе ту или другую простую качественность, то все эти представления безспорно имеют образцы они как, потенциально человек и может создать себе их, если не получил их из опыта. Силы человеческого воображения неисчерпаемо ограничивающиеся разнообразными комбинациями уже полученных этих представлений, но не простирающиеся на самые представления, так что каждому оригинальному простому представлению необходимо соответствует в природе та или другая качественность. Утверждая это положение, Локк утверждает его не только относительно первостепенных свойств предметов, но и второстепенных, потенциально хотя красок, звуков и т. ф. суть только наши ощущения и всех нас этих подобных же

качественностей в самых предметах; однако известные, хотя и исходные из них, качественности, или определенные соединения первоначальных свойств по определенному, строго установленному творцом Законом всегда производят в нашем определенное ощущение напр. ощущение известной краски, ощущение известного запаха и т. д.; так. обр. есть некоторое совершенно строгое, точное соответствие между внешними событиями, происходящими в предметах и между тем или другим человеческим ощущением. А потому эти представления вовсе не суть совершенно пустые, беспредметные, а указывают на предмет, сообразно установленному в них ощущению также должное в той же степени относиться этому предмету. Заметим, что всякая наша составная представление, до какой степени различается между собой представления о составных предметов и представления о самых предметах или субстанциях. Что касается до составных представлений о составных предметов, то они не имеют внешнего образца, они составляются так, что сами для себя служат образцами. Хотя часто составляем мы их по поводу наблюдаемых нами сложных совокупностей предметов, однако мы их не необходимо относим ко тому или другому предмету, а составляем о них понятия, имея только в виду, что тот или другой предмет может подходить под то или другое понятие, и относим их к предмету только тогда, когда находим, что предмет подходит под составленное нами понятие,

таково напр. понятие треугольника, добродетели и пр. Поэтому всякое правильное суждение о них совершенно научно, потому что они отвлекают такую образу, из кроме составления, т.е. отвлекают самих себя. Конечно, к вещи непосредственно они относящиеся не могут быть приложимы, но могут быть приложимы к ней подо условием, что вещь отвлекается этими понятиями образами, или представлениями, нами создаваемыми, или мозгом-то они отвлекаются нами. На этом основывается геометрия и науки. Когда мы составляем понятие о треугольнике, круге, сфере и той или другой геометрической фигуре, то мы имеем в виду не этого треугольника, не этот круг, т.е. составляем из такие понятия, кроме данного строго отвлеченного нами, что мы наблюдаем в действительности; затем мы ясно представляем себе признаки, кроме в действительности не могут быть найдены в том виде, как они мыслимы нами; в действительности нет треугольников, кроме может быть подойти под составленное нами понятие определенный треугольник, круг и т.п. мы признаем в этими понятиями образами для самого себя. Поэтому ясно, что приложимость этих понятий, должна быть будущею только, когда в наших опытах, если бы было в действительности предметов, отвечающих этим понятиям. На применении этого условия приложить эти суждения к действительным предметам, говорят, что в видимых много треугольника, круга, но только более грубым приемом, или что прочтя большие отклонения этого треугольника не-

лить большой ущерб, я могу только настолько, насколько увидим, что отношений между моими мыслями треугольника с известною точностью отвечает тому определению треугольника, какое я руководящее, т. е. что они составили бы приемлемый ими и имеют правильное имя. Если последнее условие не дано, то я не могу приписать ей ему приведенного термина. Точно такие же мысли почитаю об обязательности человека, умение о добродетельном всегда основанную безусловно точными и вторыми, хотя бы во действительности не существовало ни одного предмета, кой бы подходил под этот идеал добродетели. Ошибочно бы было оспаривать этот вывод на основании представления как на имеющую место в самих себе, ссылаясь на то, что человек в каком случае совершенно произвольно может составить чувственную совокупность признаков в понятие, думать отсюда строгий вывод и считать это знанием; ошибочно думать, что человек может составить понятие о треугольнике, как четырехугольной фигуре, о справедливости как о фигуре в чудной карманах, и думать что этих понятий соответственное выводов, кроме при них неизвестных, должны будут считаться равносторонними с выводами математики и мерами. На самом деле в подобных случаях ошибка будет заключаться не в самих представлениях, а в терминологии, — выйдет только то, что четырехугольную фигуру человек будет называть не этим именем, кроме они обыкновенно называемая, а именем треугольника, имя подобное будет называть именем добродетели. Если обра-

ждать внимания не на названия, а на представления, за кроющими операциями, то насколько выводы нами будущих точны и строги, настолько эти выводы будут совершенно верны и истинны. Что до того, если подлость называть добродетелью; если в самом представлении дана подлость, то следствия, выведенные нами этого представления о подлости, названной именем добродетели, будут такие верны, как если бы подлость была названа подлостью.—

Наконец, составные представления, кроме каталогов и соотношений, из самых предметов, т.е. случаев обозначения самыми предметами, имеют свой образец в этих предметах. Мы считаем название этих представлений именами самих предметов,

а потому в этих представлениях соединяем не только представление о том, что известные свойства совместны в известном понятии, но и о том, что эти свойства, соединенные в представлении, выражают природу того или другого в известном опыте данного предмета. Поэтому если наши представления образованы для неправильно, т.е. недостаточно соответствуют внешним предметам, то все выводы, для них сделанные, будут ошибочны и именно потому, что в этом случае наши суждения относятся наши не к понятию собственно, а к предмету, насколько предмет характеризуется этим понятием.—

Мы обозрели учение Локка об умозрительном знании. Вы видите, что в основании его лежит Декартовское учение; вы не видите разве ни одной

черты, на кругъ бы можно указать, какъ дагеротипъ, какъ фотографію у Бэкона. Нечего оспаривать, конечно, что если бы письмамъ Локковымъ вопросы пришли на умъ Декарту, то онъ отвѣтилъ бы на нихъ, вѣроятно, иначе, по-дробности ученія о знаніи явились бы въ другомъ свѣтѣ, чѣмъ какъ это мы видимъ въ системѣ Локка. Но несомнѣнно, что начало, лежащее въ ученіи Локка, совершенно тѣмъ самымъ, какое мы видѣли лежащимъ и это (implicite) въ ученіи Декарта.-

Умозрительное знаніе есть по мнѣнію Локка единственное знаніе въ собственномъ смыслѣ, т.е. знаніе точное. Но умозрительное знаніе, какъ мы видѣли, имѣетъ очень тѣсные предѣлы, такъ что человѣкъ не можетъ руководиться имъ для подведенія своей собственной жизни. Если бы человѣку вдумываться до тѣхъ поръ не пить, пока онъ не получитъ бо-лѣе знанія о томъ, что пища его питаетъ, или вдумчивость до тѣхъ поръ не давать определеннаго дѣла, пока онъ не убѣдится съ совершенною точностію умо-зрительнаго знанія, что будетъ тотъ или другой ре-зультатъ его дѣятельности, то человѣкъ умеръ бы съ голоду и ничего бы не сдѣлалъ. Поэтому сама при-рода пріучаетъ его руководиться не одними только точными знаніями, знаніями въ собственномъ смыслѣ. Если Божество надѣлило человѣка такими знаніями въ такихъ ограниченныхъ предѣлахъ, то, думаетъ Локкъ, по всей вѣроятности оно этимъ самымъ хотѣло ука-зать человѣку на ограниченность его теперешняго бытія и, давъ ему образецъ точнаго (въ томъ знаніи) знанія, какое онъ имѣетъ, возбудить въ немъ стремленіе къ большему позна-нію истинное послѣд., возбудить жажду того высшаго знанія, кое можетъ развиться только въ будущей жизни. Если присутствіе точнаго знанія, не касаясь предмета, необходимая для удовлетворенія крайнихъ нуждъ

практической жизни, простирается тоже не менее на нравственную бедственность человека, но здесь нужно искать указания на то, что самые высшие, самые важные интересы, кроме физических руководятся человеком суть интересы нравственные, от кроих зависит вся будущая жизнь человека, и его отношение к Богочеству. Однако интересы обычной практической жизни также настоятельно и систематически физ человека необходимы процессы, кроме бы в потребных случаях заменяющими знание. В таких случаях, где точное знание физ недостижимо оказывается невозможностью, человека руководится мнением. Мнением называется тот процесс человеческой мысли, когда человек, не имея основания твердо и достаточно признать сознание или несознание представлений, тогда не менее признает это сознание или несознание представлений, руководясь уже не твердыми, а предположительными основаниями, основаниями только вероятности. В таких случаях, когда, не смотря на эту недостаточность оснований, только не менее самое сосредоточение функций оказывается отвечающим действительности, т.е. установленное сознание или несознание между представлениями отвечает действительности, мнение физ было названо мнением
л. 24. правильным или истинным. Если точное знание есть принадлежность чисто умозрительного процесса вникания в содержание представлений, то мнение, как знание точное, совершенно научное обоснования истины основаниями только вероятными, отражается на опыте. С особенною решительностью несколько раз кратко повторяется Локк, что опыт, на каком бы значительном числе случаев он ни проверялся то или другое положение, никогда не достаточен для того, чтобы довести истинность до совершенной

точности, потому что выводы изъ частныхъ фактовъ никогда не могутъ достигнуть той необходимости, какая достигается только чрезъ разсмотрѣніе сферы-нія представленій; такъ что у Локка не только находимъ твердое признаніе того, что безусловно-достовѣрныя могутъ быть только умозрительныя знанія, но и очень мягкая нашелъ на тотъ признакъ умозрительныхъ точныхъ знаній, какія болѣе ясно и отчетливо поставлены въ философіи Лейбница,- признаки всеобщности и необходимости, не достигаемые опытомъ. Рѣшительно утверждая относительно опыта то мнѣніе, что опытныя заключенія не могутъ достигнуть совершенной точности, Локкъ впослѣдствіи оговаривается, что онъ не то хочетъ сказать, что обращеніе къ опыту совершенно излишне и что на опытъ не должны человѣки обращать серіозное вниманіе; напротивъ, опытъ безусловно необходимъ для подтвержденія самой умозрительной истины человѣка, и тѣ открытія, какія дѣлаются при помощи опыта безспорно служатъ великими благодѣяніями для жизни человѣка. Локкъ хочетъ сказать только то, что напрасно искать совершенной научной точности тамъ, гдѣ она недостижима по самому существу дѣла. Не только прямой опытъ по дачѣ и сопоставленіе гипотезъ, если это дѣлается благоразумно, очень полезно, такъ какъ такія гипотезы съ одной стороны подтверждаются человѣческою нашею, съ другой - способствуютъ дачѣ отчетливо ясныхъ.-

Весь опытъ, какъ начинаній въ основаніи знанія, можно свести, съ точки зрѣнія Локка, къ двумъ видамъ: 1, къ опыту внѣшнему и 2, къ самонаблюденію другими словами. Локкъ устанавливаетъ степень сравнительной достовѣрности доказательствъ, заимствованныхъ изъ того и другого вида опыта; его правила въ этомъ случаѣ не отли-

Проф. Каринскій. Философія. С.-П.б. Изд. Кирилова, Васильевъ пер. 13. Исторія Философіи. Лит. Кафедра.

Проф. М. Каринскій

казатся ни глубиною ни серіозностію; не видно, чтобы на них потрачено было много умственной работы. Если бы наш смѣлой опытъ былъ совершенно согласенъ съ достовѣрностію всего человѣчества, то тогда его положенія получали бы такую вѣроятность, какая только возможна въ этомъ случаѣ для человѣка и едва близко подходитъ къ точному знанію, хотя и не есть это знаніе. Такія положенія могутъ считаться значительно-прочно обоснованными, если то что они выражаютъ по нашему смѣлому опыту, не противорѣчитъ тому, что завѣряютъ другія лица, коимъ могутъ считаться надлежащимъ свидѣтельствомъ. Такою степенью твердости обладаютъ положенія въ томъ случаѣ, когда свидѣтельство моего опыта и свидѣтельство другихъ людей вступаютъ въ противорѣчіе между собою; тогда все дѣло должно состоять въ сравнительной оцѣнкѣ данныхъ, противорѣчащихъ другъ другу; эта оцѣнка и должна указать сравнительную вѣроятность того или другаго мнѣнія. Какъ знанію соотвѣтствуетъ несомнѣнное убѣжденіе, такъ почти мнѣнію соотвѣтствуетъ сомнѣніе или вѣра; конечно, вѣра должна строго соотвѣтствовать вѣроятности мнѣнія: чѣмъ больше основаній для мнѣнія, въ томъ степени должна въ постоянствѣ возрастать и наша вѣра, хотя Локкъ полагаетъ, что не всегда бываетъ такъ въ дѣйствительности и устанавливаетъ только поверхностныя общія положенія, какъ руководящія въ этихъ случаяхъ. Весьма вѣрно замѣчаетъ, что въ этихъ сужденіяхъ Локкъ о мнѣніи или вѣроятности, кромѣ прямо касающихся опытности заключеній, нѣтъ никакого намека на какое-либо серіозное усвоеніе или даже изслѣдованіе опытнаго знанія, о которомъ говоритъ Бэконъ и въ

которая — главная фигура последующего.-

Устанавливая грунт истинного знания и достоверности, Локк, конечно, должен был также и свое отношение к существующим взглядам на сущность предмета в прежней науке. Останавливая свои взгляды на доказательствах, Локк безусловно отрицательно относится ко взглядам прежней схоластической логики на этот процесс. Интересен взгляд его на аксиомы и на силлогистический процесс. Схоластическая наука признавала аксиомы, как самые общие и непосредственные положения (напр. $\underline{a}$ есть $\underline{a}$, т.е. предмет тождественен сам с собой, одному и тому же предмету в одно и тоже время не могут принадлежать и не принадлежать одно и тоже свойство и т. п.), основание всех других положений, посредством посылками всякого знания. В противоположность этому Локк устанавливает мысль, что аксиомы настолько не достоверны, как другие положения, которые принадлежат к непосредственной очевидности, какая основывается следовательно не на доказательствах, а на непосредственной умственной усмотрении связи между двумя представлениями, без посредства других представлений. Особую чрезвычайную достоверность приписывали аксиомам, думают Локк, потому, что никто не задавался вопросом о том, на чем основывается эта достоверность; но эта достоверность на самом деле есть простой результат той содержательной очевидности, какая является при сличении одного представления с другими, и какая на деле составляет не только эти аксиомы, но и огромное большинство достоверных положений. В самом деле, что выражает ли тождество и различие между представлениями, как в тех предложениях — и об

ция и частное, и отвлеченная и конкретная, во всех отношениях содержатся съ того же степенью безусловной достоверности и ясности, какъ и аксіомы: насколько ясно, что $\underline{a}$ есть $\underline{a}$, настолько же ясно, что напр. треугольникъ есть треугольникъ, краска есть краска и пр.п. Что касается до истинъ, выводимыхъ отношеніемъ двухъ къ другу разнообразныхъ представленій, то при нихъ ищутъ такую же безусловную точность не только аксіомы математики, кромѣ ставящія во главѣ ея не всѣхъ, то по крайней мѣрѣ математическихъ наукъ, но математическія аксіомы, получаемыя путемъ простѣйшихъ математическихъ операцій надъ числами, каковы сложеніе, вычитаніе и т. д., такъ какъ основывающіяся на той же непосредственной очевидности, получаемой чрезъ непосредственное разсмотрѣніе содержанія представленій. Наконецъ при положеніи о бытіи истины собственнаго существованія (первая истина философіи Декарта) представляется такую же точность. Итакъ, обр. если является огромное количество совершенно частныхъ истинъ, имѣющихъ выше самую степень безспорности и очевидности, какъ и аксіомы, то послѣднія, очевидно, не могутъ считаться посылочными основаніями всякой вообще истины. Не только самыя отвлеченныя аксіомы не могутъ считаться такими основаніями всякаго знанія, но, по Локку, эти аксіомы, хотя и совершенно истинныя, однако безусловно безполезны для знанія. Локкъ настаиваетъ на той мысли, что положенія тождественныя, къ коимъ относятся такія аксіомы какъ напр. $\underline{a}$ есть $\underline{a}$, предметъ есть предметъ, сколько бы мы ихъ ни повторяли при каждомъ случаѣ, нисколько не могутъ служить къ расширенію нашего знанія, нисколько не помогутъ открыть въ предметѣ то, что досель намъ въ немъ было неизвѣстно. Итакъ они совершенно безполезны для

и тех аксиомах, в кругах применяется в качестве сказуемого подлежащему один из признаков, уже имеющихся в подлежащем, так что сказуемое как бы утверждает за подлежащим часть содержания, уже заключенного в подлежащем. Повидимому в математической науке аксиомы кладутся в основание всякой теории, потому что при каждой теореме в конце концов, повидимому, необходимо происходит сведение на ту или другую аксиому. На самом деле строгая математическая теория давно уже отказалась от безусловного самого по себе повторения аксиом, а стала усиленно подыскивать тех промежуточных представлений, посредством кругов сводящихся основных представлений доказываемого положения друг с другом, причем важнейшим вспомогательным средством служит, во-первых, то, что математические представления допускают возможность точного сравнения их между собою и, во-вторых, то, что самые представления в области математики допускают особого рода, кроме допускают возможность фиксировать их в мысли и в точности сохранять их во время процесса доказательства. —

Как аксиомы, по Лобку, не играют никакой роли в нашем знании, так и по обуди, кроме последней схоластической науки для подыскания истины, силлогизм не служит ни в какой сфере нашему знанию. Он есть, по мнению Лобка, насильственная форма приложения доказательства; простейшая же, естественная форма его есть тот процесс посредствования через промежуточные представления, какой разъяснили выше. Полемизируя против силлогизма, Лобк и должен, что со стороны формы его теория посредствования между представлениями силлогизма он должен часто признать законной

формой доказательства, хотя и не во всех случаях, а лишь в тех, где посредствование идет через логически подчиненные друг другу понятия, и должно быть признано наилучшею формою доказательства лишь тогда, где посредствование идет через представления, сопоставляемые не по логическому подчинению, а напр. со стороны математического равенства и проф. Ву ряду погрешности против логической силлогистической теории они безусловно отрицают силлогизм характер последовательности своей собственной теории. Причина подобного взгляда Локка на значение силлогизма лежит в том факте, что хотя Локк признает четыре различных вида знания (тождество и различие представлений, соединение и несоединение их в одном предмете, отношение между представлениями и бытие предметов), однако в существе дела, установивши эти четыре вида знания, он не пользуется ими при изучении процесса посредствования понятий в доказательстве. Для его мысли посредствование всегда представляется, как тождественное, всегда предполагается одно и тоже отношение между представлениями посредствующими и главными, не смотря на различие видов знания. А поэтому так как для него было ясно, что это отношение во многих случаях напр. в выводах математических не может быть без насилия вставлено в рамки силлогизма, то Локк естественно пришел к мысли, что силлогистическая формула вовсе не пригодна ни для какого вывода. Наиболее чувствуется это противоречие Локка своей собственной теории в том случае, когда он старается свести формулу простого силлогистического вывода к своей собственной формуле. Здесь, не смотря на все увлечение в совершенной некритичности силлогистической формулы, все различие

между ею и формулою Локка. Во конце концов сводится к перестановке посылок: на первом месте Локк ставит меньшую посылку, на второе - большую; эта перестановка делается Локком из того умысла, чтобы средний термин занимал в силлогизме действительно средне место; но Локк повидимому не знает, что у оспариваемого им Аристотелем средний термин занимает именно то место, так как Аристотель в каждой посылке как и в заключении ставит сказуемое впереди подлежащего. Вообще борьба Локка против силлогизма составляет одну из наиболее слабых сторон его взгляда. Как скоро Локк утверждает, что доказательство совершается чрез сравнение посредствующей понятий и как скоро в этом время он сознает непригодность силлогизма к многим математическим выводам, последовательно ему следовало признать что наряду с силлогизмом Аристотелевским существуют другие формулы доказательства, а не отрицать безусловно силлогизм. Подобная мысль по такти в несовершенной форме высказана уже у Декарта и Бэкона; она сквозит и у других философов позднейшего периода.-

Уяснив ту сторону гносеологии Локка, по кото- л.2
рой он приближается к Декарту, напомним радикальную то, что Декартом оставлено без разъяснения, теперь обратимся к той стороне его гносеологии, где сквозятся отступления от Декарта. Считая возможным умозрительное знание и разумный процесс его, Декарт, как мы знаем, поспешил не в связи с учением о врожденности представлений. Эту связь между умозрительным знанием с одной стороны и врожденностью представ-

ческій съ другой, разрушается Локкомъ. Его ученіемъ предполагается, что какой-либо необходимости признавать существованіе врожденныхъ представленій для объясненія возможности со стороны нашей мысли устанавливать необходимую связь между этими представленіями. Это, откровенно имъ не высказанное но всегда у Локка подразумѣвающееся предположеніе дало ему возможность твердо держаться ученія объ умозрительномъ знаніи, въ тоже время вступить въ борьбу съ теоріей врожденныхъ идей. Мы уже знаемъ, что Декартъ, остановясь на теоріи врожденныхъ представленій, хотя не уяснилъ ея во всей подробности, тѣмъ не менѣе весьма относился къ понятію врожденности крайне осторожно. Онъ разсматриваетъ врожденность понятій, какъ врожденность человѣческому духу самыхъ свойствъ, принадлежностей души человѣческой, кромѣ сознанія непосредственно человѣкомъ. Врожденное, по его ученію, познается чрезъ самосознаніе; это можно высказать и его ученіи о врожденности понятія о Богѣ, и болѣе или менѣе тоже проглядываетъ въ ученіи о врожденности другихъ понятій. Борьба противъ ученія о врожденныхъ идеяхъ у Локка, очевидно, находила себѣ точку опоры въ этомъ отсутствіи врожденнаго въ откровеніяхъ чрезъ самосознаніе. Отрицать существованіе врожденныхъ идей Локкъ находитъ возможнымъ только настолько, насколько вводитъ особую теорію чувства внутренняго, насколько онъ различаетъ между свойствами, принадлежностями, способностями человѣка, его дѣятельностями и дѣйствіями, водимыми непосредственно чрезъ природу человѣка и ограниченіемъ этихъ дѣйствій въ представленіи, сознаніи этихъ дѣйствій, - насколько слѣдовательно

от отрицает фактическія принадлежности души человѣческой отъ представленія этихъ принадлежностей. Это и другое стремленіе, та и другая способность человѣка имѣютъ быть ему врождены, но тѣмъ не менѣе знаніе о нихъ, представленіе ея подлежитъ тѣмъ же законамъ усвоенія, какимъ подлежитъ и знакомство со всѣми другими содержаніями человѣческаго знанія. Не одно и тоже свойство природы человѣка и представленіе объ этихъ свойствахъ; не одно и тоже природная способность человѣка и сознаніе, представленіе объ этой способности. Это представленіе получается такимъ же эмпирическимъ путемъ, какъ и представленіе о внѣшнемъ предметѣ, съ тѣмъ только различіемъ, что чувство, служащее напр. на разсмотреніе внѣшняго предмета, при помощи коего такъ обр. получается представленіе о внѣшнихъ предметахъ, есть чувство внѣшнее, а то особое чувство, при помощи коего мы то, что возникаетъ въ насъ самихъ и изъ насъ самихъ, доводимъ до своего собственнаго сознанія, есть чувство внутреннее. Но при помощи этого внутренняго чувства мы въ такомъ же послѣдовательномъ знакомимся съ своею душею, это знакомство тѣмъ же самымъ законамъ, какъ и чувство внѣшнее. –

Эта мысль о различіи природы того, что заключается въ природѣ человѣка, слѣдоват. ея фактическихъ особенностей отъ представленій, въ коихъ содержатся, въ коихъ отражаются эти особенности, эта мысль, проникающая въ изслѣдованіе Локка о человѣческомъ духѣ, тѣмъ не менѣе опредѣленно точно самимъ Локкомъ формулирована не была. Это было одной изъ важнѣйшихъ причинъ тѣхъ недоумѣній, коими потомъ непрестанно волновался въ отношеніи къ самому пониманію трактата Локка о человѣческомъ духѣ. Такъ какъ эта мысль отчетливо высказана Локкомъ не-

мысл, по сей мѣрѣ, что его всегда должно отличать отъ противоположной, въ томъ, что она въ одной сторонѣ признаетъ врожденность, такъ какъ врожденность извѣстныя вещи изрѣзующаго рода въ ея правилахъ, а въ другой ничего не признаетъ врожденнаго. Критики не хотятъ понять различія между врожденностію свойствъ и способностей духа, и между врожденностію представленій объ этихъ свойствахъ и способностяхъ, не хотятъ различать того, что различаетъ самъ Локкъ, хотя отчетливо и не формулированнаго этого различія. Другая причина недоразумѣній, кромѣ такого ошибочнаго взгляда Локка противъ врожденныхъ идей, заключается въ совершенно ошибочной постройкѣ всего ученія о человѣческомъ познаніи. Вмѣсто того, чтобы ученіе о познаніи основать на ученіи о человѣческомъ познаніи, ученіе о познаніи отсутствіе необходимости врожденности того въ признаніи врожденности представленій и доказать недостатокъ теоріи о врожденности представленій, Локкъ прямо, ex abrupto, начинаетъ опроверженіе положенія противъ врожденности представленій, кромѣ въ общемъ сознаніи того времени смѣшивалась съ ученіемъ объ умозрительномъ познаніи. Неудивительно, что эта ошибка, кромѣ всѣ бьетъ и всѣ первое бросается въ глаза читателя, будучи поставлена безъ фактическаго основанія, дала повода одной стороны Джемсу Локка или заставила его настаивать или въ смыслѣ чистаго эмпиризма. Наконецъ, третій пунктъ, кромѣ такого повода ложное представленіе объ ученіи Локка и кромѣ стоитъ въ связи съ ошибкой его противъ врожденныхъ представленій заключается въ томъ, что самая эта ошибка противъ врожденныхъ представленій у Локка не имѣла смысла. Вмѣсто того, чтобы ограничиться ученіемъ, что ученіе о врожденности представленій, какъ

допускалось до сих пор, совершенно изменило фигуру развития процессов человеческого знания, Локк, считая сильным поразить это учение о врожденности, ставит себе своей задачей показать невозможность существования в духе врожденных представлений, т.е. начинает издалека чуть ли не с самого начала, и приходит так, что иным путем его мысли, высказанные здесь, не всегда совпадают с его собственными взглядами по другим вопросам. —

Врожденных представлений, учит Локк, у человека нет. Чтобы какие врожденными признавать самых общих теоретических истин, должна существовать совокупность нравственных правил, то соответственно этому и полемика Локка против врожденных идей разделяется собственно на два отдела: 1,-на учение об отсутствии врожденных представлений теоретических и 2,-на учение об отсутствии врожденных представлений нравственных. К этому присоединяется третий отдел, в котором говорится об отсутствии врожденных понятий и ставит своей задачей показать, что если нет врожденных понятий, в которых составляются содержания положений, считающихся врожденными, то, само собою понятно, не возможно признать врожденными и положения, как не возможно существование суждения без существования составных. —

Самыми общими теоретическими положениями считаются известные положения о тождестве и противоречии. Если кто считает какие-нибудь общие положения врожденными, то несомненно считает такими эти именно самые общие логические законы; однако они не врождены. Доказательством служит как врожденность, так и всеобщность суждения, [illegible] общих

как всякая людская власть. Человек до наибольшего развития своей исторической жизни, при ее более или менее простейших состояниях, не знает этих положений. Итак, такие-то лица, кроме оказывающейся неспособности к образованию более абстрактных идей, идиотов, люди глупые никогда не развиваются до сознания этих положений. Если эти истины существуют не у всех людей, то очевидно, что они не врождены. Стараясь установить эту истину, Локк борется со всеми теми карикатурными формами, какие могут принять мысль о врожденности тех или других положений в виду отсутствия факта ясного сознания его всеми человеками. Если сказать, что истина врождена всем и только не сознается всеми, то это значит допустить противоречие, потому что быть и не сознаваться - это противоречие. (Этими начинается ряд нападок, какие допускает Локк и какие случаем основания для нападки против него Лейбница). Если сказать, что врожденная истина сознается только тогда, как скоро в человеке возникает деятельность разума, мышления ума, то является вопрос: в каком смысле можно понимать это положение? Его можно понимать в двоякого рода смысле, или в том смысле, что ряд деятельности разума начинается сознанием этих истин или в смысле простой одновременности между развитием разума и усвоением этих истин без установления какой-нибудь внутренней связи между этими фактами. Но если сказать, что истины раскрываются ряд разумом и потому раскрываются тогда, когда развивается разум, то это значит не отрицать их врожденность; так как в этом случае их знание обусловливается деятельностью разума, деятельностью той

способности, цѣлой задачи состоитъ въ открытіи неизвѣстнаго чрезъ извѣстное, слѣдовательно. этимъ прямо предполагается, что до этого времени они были неизвѣстны человѣку и слѣдовательно. Противорѣчіе быть не можетъ. Если принять другое положеніе, если сказать, что указаніе на начало достаточности разсудка имѣетъ въ виду опредѣлить только время усвоенія этихъ истинъ, то тогда это положеніе будетъ заразъ и ошибочнымъ и нелѣпомыслящимъ. Ошибочнымъ оно будетъ потому, что въ существѣ дѣла эти самыя общія истины вовсе не развиваются съ перваго возникновенія въ человѣкѣ разсудительной способности; дитя очень многое знаетъ, очень многое различаетъ другъ отъ друга, усматриваетъ много сужденій гораздо ранѣе, чѣмъ въ состояніи понять эти истины тождества и различія и прежде чѣмъ образуетъ тѣ общія понятія, изъ какихъ состоятъ эти истины. Это было бы, кажется, нелѣпомыслимо, потому что въ существѣ дѣла оказывается совершенно непонятнымъ, почему въ такомъ случаѣ усматривается строгая отчетливость между началомъ достаточности разсудка и временемъ усвоенія этихъ истинъ, когда между тѣмъ и другимъ фактомъ не предполагается никакой внутренней связи, такъ какъ никто изъ нихъ не вытекаетъ ни прямо, ни слѣдственно другъ. Если сказать, что человѣкъ только сознаетъ эти истины какъ скоро отличитъ ихъ отъ другихъ вещей, то это, если бы было справедливо, прямо случилось бы противъ всѣхъ, признающихъ врожденность, потому что тогда было бы очевидно, что это отличеніе отъ другихъ вещей необходимо безъ знанія этой истины и въ такомъ случаѣ нужно бы признать, что впечатлѣнныя въ нашей душѣ знанія сами по себѣ не осуществленны безъ всякаго сознанія, что безъ нихъ

сознания неравенство богов приносят не впечатления
нам в природу души, а то, что они отличаются от
других вещей. Ничего не удивительного, что очи по-
нятий сознания тогчас, как скоро душа увели-
чит содержание представлений, заключающихся в
них, и как скоро она разовьется настолько, что имеет
возможность понять отношение между этими
представлениями, так как они относятся к та-
ким истинам, кроя понятны из самих себя и
не нуждаются ни в каких доказательствах.—

Если самыя общия теоретическия положения не
имеют права называться врождёнными, то еще ме-
ньше права на название врождённых имеют осно-
воположения практической жизни, нравственныя пра-
вила, потому что нравственныя правила тою особенно-
стию отличаются от теоретических истин, что
между теми нет таких, кроя не требовали бы ни-
которого особого внимания, некоторого особого углубления
в них для уяснения их истинности, кроя бы, как
я сказать, не требовали доказательств. Нет нрав-
ственного правила, кроя бы было так очевидно, как
многия теоретическия истины. Конечно, из того, что
нравственныя правила требуют доказательств, не
следует, чтобы они не были истинны, подобно тому
как из того, что геометрическая теорема о равенстве
углов треугольника двумя прямыми непосредствен-
но не очевидна, а требует доказательства для своего
обоснования, не следует, что она сомнительна; насколь-
ко возможно для строгое доказательство, настолько без-
спорна их истинность. Но это не самоочевидность нрав-
ственных истин, эта необходимость для них до-
казательств неоспоримо свидетельствует, что они еще
менее имеют права называться врождёнными, чем
самыя общия теоретическия истины. В существе дела

нять философию нравственную положения, когда бы офи-
каки исполнялось всеми софами. Правда элементар-
ныя правила общежития исполняются очень отвле-
ченныя философии, ибо мошенники в отноше-
нии друг к другу исполняют данное слово. Но учи
тот самый фактъ, что они исполняютъ эти пра-
вила в отношении к своему обществу, не исполняя
их в отношении к другимъ софиямъ, много доказы-
вает, что разсудокъ довѣряетъ не значенiй этихъ осново-
положенiй самихъ по себѣ, а ихъ важности, практиче-
ской необходимости для жизни, потому что всякое
общество, а следовательно и общество мошенниковъ не мо-
жетъ существовать, если въ средѣ этого общества
не исполняется нравственная доля справедливости.
Слѣдовательно не будетъ условная внутренняя обязатель-
ность этихъ правилъ, а имѣя то обстоятельство,
что исполненiемъ ихъ обусловливается самая воз-
можность существованiя того или другаго обще-
ства есть причина тому, что эти правила собою-
даются всѣми въ нравственныхъ случаяхъ. Самое досто-
ванiе, кромѣ долга главнѣйшихъ нравственностей или
кромѣ мотивируютъ исполненiе этихъ правилъ, мно-
го показываетъ, что эти правила не врожденны, такъ
какъ различныя софии, придерживающiяся той
или другой религiозной системы или той или другой
философской теорiи они мотивируются различно.
Христiанинъ сомнется, какъ на основанiе для не-
полненiя нравственныхъ предписанiй, на волю Бога;
другой человѣкъ сомнется, какъ на основанiе для не-
полненiя этихъ правилъ, на достоинство человѣка;
философъ въ родѣ Гоббеса, смотрящiй на правила
нравственности, какъ на простыя предписанiя обще-
ства, сомнется, какъ на основанiе для исполненiя
ихъ, на наказанiе, кое должно последовать за нис-

положениям нам. Самое правильное, самое отчетливое обоснование нравственных правил есть то, которое основывается на учении религии о всесовершенном Боге, нашем Творце и Промыслителе, и человеке, как конечном, разумном существе, коего должно стоять в подчинении своему Творцу и Промыслителю; но эти основания имеют не для всех людей одинаковое значение. Указывают на то, что эти нравственные правила хотя не исполняются всеми, но всеми считаются правильными. Я вполне присоединяюсь к этой мысли, возражая на это Локку, что об убеждении людей всего лучше судить не по словам, а по поступкам. Затем, если практические основоположения имеют не исполняться, то какая разница была бы между правилами теоретическими и практическими? Если удовлетворительные практические основоположения не исполняются всеми, не существуют следовательно непосредственно на человеческую волю, то в этом случае хотя они и не теряют от того своей истинности, теряют всякое значение практических основоположений и должны стать в один ряд с теоретическими истинами. Действительные практические основоположения должны необходимо всегда исполняться человеком; таковы наши основоположения, выражающиеся в стремлении человека к счастию и отвращении его от несчастия; эти основоположения со всею необходимостию существуют на человеческую волю. Совершенно затем на то, что совесть человека обличает его за безнравственный поступок. Однако, так как совесть есть сознание соответствия или несоответствия действия нашим или другому, ясно сознаваемому нами взгляду на нравственные отношения, то совершенно понятно, что чувство о таковом соответствии или несоответствии

можетъ происходить и въ такихъ случаяхъ, если это правило пріобрѣтено тѣмъ или другимъ путемъ и не врождено; коль скоро тѣмъ или другимъ путемъ пріобрѣтена извѣстная истина, извѣстное предпочтеніе, то для человѣка является возможность сличать съ нимъ свои дѣйствія и осуждать или оправдывать ихъ.— Совѣсть еще и поэтому мало доказываетъ врожденность нравственныхъ предписаній, что она оказывается различною у различныхъ людей. Какія такія нравственныя предписанія, какія бы одинаково признавались всѣми людьми, всѣми народами, и преступленія противъ какихъ одинаково осуждались бы всѣми людьми. Если посмотрѣть на тѣ печальные факты исторіи, какъ напр. ужасы войны, если посмотрѣть на тѣ ужасные обычаи нѣкоторыхъ народовъ, по которымъ человѣку считалось возможнымъ убивать стариковъ и дѣтей и под., но какъ тѣмъ не менѣе не возбуждали у народовъ, державшихся этихъ обычаевъ, угрызеній совѣсти, то ясно придти къ тому, что предписанія, какія опредѣляются совѣстію совершенно различно, поэтому самому врожденными быть не могутъ. Правда, можно сказать, что люди могутъ не исполнять предписаній нравственнаго закона, но совѣсть всегда можетъ тревожить ихъ. Но это можно предполагать, когда нравственное правило не исполняется частными лицами, а не цѣлымъ обществомъ; если извѣстные факты, какіе въ настоящее время весьма глубоко возмущаютъ, въ извѣстное время, въ извѣстномъ народѣ совершаются открыто, если противъ нихъ не возвышается никакой голосъ, если они не вызываютъ противъ себя никакого наказанія, то ясно, что въ этихъ случаяхъ совѣсть удовлетворяется другимъ, чѣмъ удовлетворяютъ они насъ.

Проф. М Корнилов

Что, кроме настаивающих на врожденности наших нравственных представлений, не невозможно вообще собрать тех нравственных представлений, кроме начертанных в нашей природе и изъясняющих нас в такой степени, какая бы всеми одинаково признавалась, как бесспорная; напротив как скоро хотят представить степень нравственных правил, то у одного выходит одна, а у другого другая; как скоро хотят отличить врожденные нравственные истины от неврожденных, то оказываются во многих несогласие друг с другом. Однако этого не могло бы быть, если бы эти истины были действительно врожденны; тогда не было бы ничего легче, как отличить их от всех других истин. Для того, чтобы объяснить этот факт, какие-то образованные, не смотря на врожденность основоположений, тщетно не имеют не только не все исповедуют их, но некоторые и не сознают как истинности, основанные на том, что эти основоположения могут постепенно и далее вовсе искоренятся в душе человека. Но в таком случае, думает Локк, нельзя уже ссылаться на их всеобщность, как на доказательство их врожденности; что-нибудь одно из двух: или они действительно всеобщи и следовательно врожденны, но тогда нельзя говорить об их постепенном или внезапном, или они не всеобщи, и тогда нельзя ссылаться на их всеобщность в доказательство их врожденности. Сама эта возможность искоренить их из души доказывает, что они не начертаны в нашей душе, потому что какое искоренение не бывает далее с именем истинам, неизгладимо нами приобретенными, и отпечатлевшимся в самой природе должно бы быть неизгладимым приобретенное знание.—

Если основополагающий, будучи ли то теоретическая или практическая, признано врожденным, то необходимо признать врожденными и понятия, при коих состоит это основополагающее, потому что несмысленно думать, что понятия, при коих состоит основополагающее, приобретены, а самое основополагающее врождено. Однако вдумаемся, думается Локку, можем быть скоро в том отвлеченные понятия, коими мы называем понятиями тождества, противоречия и пр., не только не врождены, но и приобретаются лишь с ходом постепенности. Человек только с ходом постепенностью можем переходить к богу и богом абстрактным понятиям, а эти понятия тождества, противоречия и пр., как самые абстрактные, как следовать, приобретающиеся с наибольшими трудом, требуют значительного развития умственной жизни. Что касается до истин нравственных, то важность при них истина богопочтения предполагает, очевидно, понятия о Божестве с одной стороны, а с другой понятия о почтении. Но теперь понятие почтения так само врождено, что, наоборот, очень редко можно встретить правильное понимание этого понятия. Если какое-нибудь представление имеет право быть сочтено врожденным, то таким представлением должно быть представление о самом Божестве, потому что представление о Божестве можем в основании всех наших нравственных правил; и притом оно так важно для человека, такое имеет глубокое значение для всей практической и нравственной жизни, что если предположить, что Божество в интересах человека дано ему врожденным представлением, то необходимо придти к мысли, что оно дано ему

врожденное представление о себе самомъ. И однако въ отношеніи къ этому представленію не можетъ быть спора, что оно не врождено. Прежде всего извѣстенъ тотъ фактъ, что очень многіе дикіе народы, какъ разсказываютъ путешественники, вовсе не имѣютъ представленія о Божествѣ. Затѣмъ весьма важно обратить вниманіе на то, что представленія о Божествѣ различныхъ людей функціонально различны. Даже сравнительно цивилизованные народы семитическіе сильно различаются въ своихъ представленіяхъ о Божествѣ: иное представленіе о Божествѣ христіанина, иное магометанина. Даже въ равно образованныхъ умахъ одного и того-же народа, смотря по степени развитія этихъ умовъ, существуютъ различныя представленія о Божествѣ. Но если мы возьмемъ представленіе о Божествѣ языческихъ народовъ, то что общаго между ученіемъ о единобожіи, между представленіемъ боговъ съ человѣческими свойствами и священнымъ ученіемъ о единствѣ Божества, кое содержится въ высшихъ религіяхъ? Если мы скажемъ, что тѣ разности въ представленіи Бога составляютъ лишь результатъ поздѣйшаго наслоенія, а врождено только общее въ этихъ представленіяхъ, то общимъ окажется только одно имя Божества, а никакъ не понятіе. Правда единобожіе можно толковать въ томъ смыслѣ, что люди подъ различными божествами разумѣли различныя свойства Божества. Однако если бы такъ и понимали дѣло люди наиболѣе развитые изъ народа, то несомнѣнно, что самъ народъ, менѣе развитые классы народа, толковали единобожіе въ собственномъ смыслѣ, не возвышаясь до понятія объ единствѣ Божества. Если сомнительна подтвержденный фактъ, что умные люди всегда приходятъ къ

истинъ единобожія, но этотъ фактъ доказываетъ вкоренье обратную мысль, что представленіе о Богѣ не врождено, что оно есть результатъ дѣятельности ума человѣческаго. Конечно, здѣсь есть понятіе, такъ распространенное въ человѣчествѣ, какъ понятіе о Богѣ. Но это совершенно понятно. Понятія, какія оказываютъ огромное вліяніе на нашу практическую жизнь, будучи разъ пріобрѣтены, не способны уже затеряться въ человѣчествѣ, напр. разъ посурьезнѣе усвоенное значеніе слова, оно распространяется по всему человѣчеству и не можетъ болѣе потеряться. И представленіе о Божествѣ относится къ такимъ важнымъ для человѣка представленіямъ, имѣетъ такое огромное значеніе для всей нравственной жизни, съ нимъ соединяется такое обильное наслѣдіе, что разъ пріобрѣтенное, оно не могло затеряться и довольно долго послѣдовательно распространялся и устойчиво сохраняться въ человѣчествѣ. Чтобы объяснить врожденность основополагающій, конечно, нужно не только признать врожденнымъ понятіе о Богѣ, понятія о божествѣ и противорѣчіи, но также многія другія понятія, какія лежатъ въ основаніи другихъ признаваемыхъ такими врожденными истинъ. Обыкновенно тѣ, кто говорятъ о врожденности понятій, указываютъ вмѣстѣ, какъ на несомнѣнно врожденныя, на понятія о частяхъ, цѣломъ и на понятія о субстанціи. Но понятія о цѣломъ и частяхъ суть понятія отношенія. Понятія же отношенія не могутъ существовать безъ существованія тѣхъ представленій, какія отношенія выражаютъ въ этихъ понятіяхъ. Слѣдоват. понятіе о цѣломъ и частяхъ не мыслимо безъ понятія о протяженіи, такъ, въ отношеніи къ какимъ цѣлое и часть суть понятія отношенія. Такимъ

образомъ кто принимаетъ мысль, что понятія цѣлаго и частей суть врожденныя понятія, тотъ долженъ признавать, что вся система чиселъ, всѣ понятія о протяженныхъ величинахъ такими врождены. Что касается до представленія о субстанціи, то правда нѣтъ ничего въ умѣ, на чтобы можно указать, какъ на первоначальное этого понятія, но равно это понятіе и не имѣетъ никакого содержанія. Мы не можемъ указать ни одно представленіе, гдѣ соединялось бы съ словомъ „субстанція". Подъ субстанціей разумѣемъ носителя извѣстныхъ свойствъ, дѣйствій и состояній предмета, — носителя или подкладки для свойствъ, о коей мы не имѣемъ никакого опредѣленнаго представленія. Слѣдовательно это понятіе такъ безсодержательно, что не нуждается съ точки зрѣнія Локка въ объясненіи своего происхожденія. —

л. 26. Представленія не врождены душѣ человѣка, слѣдовательно вся совокупность нашихъ представленій должна почерпаться нами соединенно путемъ опыта, и именно путемъ наблюденія нами какъ внѣшняго бытія, такъ и бытія нами самими. Если было разрѣшено это послѣднее положеніе, то, думаетъ Локкъ, этимъ было бы вполнѣ и скрупулезнымъ доказательствомъ истины объ отсутствіи у насъ врожденныхъ представленій. —

Два пути знакомятъ насъ предметами: чрезъ внѣшнія чувства мы знакомимся съ внѣшними предметами, съ собою же знакомимся путемъ наблюденія своихъ собственныхъ состояній, этотъ путь можетъ быть названъ внутреннимъ чувствомъ, хотя о чувствѣ въ собственномъ смыслѣ, т. е. объ особомъ чувственномъ органѣ для воспріятія представленій, не можетъ быть здѣсь и рѣчи. Первый путь

можно назвать такие внешние восприятиями, а наблюдения наших собственных состояний — внутренними восприятиями. Единственно наши представления, пронизанные такими двумя путями, составляют во совокупности нашей жизни представления. Если мы наблюдаем за постепенным обогащением умственной жизни человека по ее содержанию, то хорошо можем заметить, что чем больше увеличивается число существующих в ней представлений, чем больше человек знакомится отчасти с окружающим миром, отчасти с миром самим, тем обр. постепенность знакомства с большим при помощи внешнего и внутреннего чувств строго совпадает с увеличением разнообразия мира представлений; это — лучшее доказательство того, что иного пути для приобретения представлений (в роде нашего сознания врожденных представлений) нет. Итак мы доказываем и тем фактом, что при открытии врата для восприятия свойств и состояний протяженных рода мы во время самой возможности составляем себе представления об этих состояниях: слепой никогда не составит представления о цветах, глухой — о звуках и т. п. Если станем наблюдать за умом ребенка, то заметим тоже факт, что после первого появления на свет он относительно совершенно неразвитое, знакомство с представлениями никакого не обнаруживается; самая душевная жизнь является почти в зачаточном состоянии, таким как большую часть своего времени она проводит во сне. Это подтверждает нам мысль, что до появления человека на свет ума и упражнения своих умственных сил и не имеем какие бы то ни были представления,

за исключением лишь простейших представлений, кроме моими быть образованы из ощущений от употребления материи. –

Все представления, кроме тех которые получили указанными двумя путями, могут быть разделены на простые и сложные. Простые представления – это такие, при коих каждое, будучи отлично от другого по своему содержанию, представляет какую-либо одну особую, определенную и отличную от других качественность; сложные, наоборот, будут те представления, в коих мы имеем дело не с одним, а с несколькими разными представлениями, кои так или иначе ассоциированы в нашем мысли. Простые представления заключают в себе все реальное содержание нашего знания, поэтому сложные представления составляются посредством комбинации этих простых представлений. Все простые представления можно разделить на четыре вида: 1, представления, получаемые путем одного какого-нибудь из внешних чувств, 2, представления, получаемые путем нескольких внешних чувств, 3, представления, получаемые исключительно путем самонаблюдения и 4, представления, кои получаются одинаково и путем самонаблюдения и путем чувств внешних. Что касается до представлений первого рода, то как скоро один из наших органов внешних чувств, посредствующий возникновению этого представления, повреждается или отсутствует и так. обр. не может давать представления, тотчас же существование в душе этих представлений делается невозможным. 1, 2 представлениями, получаемыми путем нескольких внешних чувств, можно отнести ощущения протяжения, фигуры, покоя, движения; сюда

одинаково получаются и при помощи глаза и при помощи осязания. Из представлений, получаемых путем самонаблюдения, относящихся представлений о наших внутренних состояниях, о нашей деятельности мысли и воли. Из четвертому классу относятся: чувства удовольствия и неудовольствия, представления об ощущениях, о боли и т. д. Все отвлеченные содержания нашей мысли исключительно состоят из этих простых представлений; что может идти наших суждений, состоит только из разнообразных комбинаций этих представлений; какая человеческая сила при помощи своих средств может произвести только разнообразные комбинации в веществе, не имея силы ни создать что-нибудь нового, ни уничтожить что-нибудь существующее: точно также и в области мысли она ограничивается только разнообразной комбинацией бесчисленного содержания, находясь вне всякой возможности создать какое-нибудь новое содержание. Комбинация простейших представлений для образования сложного может быть частью чувственная, непосредственно воспринимаемая в душе человека внешними предметами, частью внутренняя: замечая постоянно или часто повторяющееся соединение представлений в одном предмете, душа естественно из этого может повод образовать постоянное соединение представлений, - но мы можем и произвольно подвергнуть представления сочетанию друг с другом, образовать это соединение произвольно, и такие соединения получают для нас произвольную устойчивость и рассматриваются нами в качестве одного сложного представления. Подобное комбинирование представлений может идти тремя путями: 1, мы можем прямо соединять одно представление

с другими, – это соединения в собственном смысле
2, имеются два различных представления разных
вать с одной точки зрения, так чтобы они как
бы заранее обнимались мыслью (таковы представ
ления отношения, напр. связи причины и действия).
3, наконец, мы имеем отдельные представлени
отнесопровождающих нас всегда во опыте других
представлений, – это пути отвлечения, и представ
ления, образуемые такими путями, можно назвать
отвлеченными. Предметы, которые имеем в виду
наши мысли, образуя всю эти сложные представ
ления, относящиеся к одному из трех видов, эти
суть или субстанции, или состояния, или отноше-
ния (граничные предметы мысли на субстанцию, с
стояния, и отношения, Локк понимает, что отно
шения могут существовать только в мысли че
ловека и не могут быть принадлежностью са-
мой действительности). –

Разъяснив происхождение представлений, Локк
останавливается особое внимание на важнейших
наиболее сложных из наших представлений, ко
торые всего более возбуждают мысль о приобре
тении некоторых представлений иными путями,
кроме путем опыта, и старается на них пока
зать, что никакого иного пути нет, что про-
исхождение и этих представлений достаточно ра
зъяснено из указанных нами источников. Вто
рой важный шаг в этом отношении его будет
на представлениях о бесконечности, о числе и суб
станциях. –

Для всякого представления о бесконечно
сти, мы нуждаемся в предварительности ответа
вопроса о происхождении представлений о простран
стве, времени и числе, так как по Локку беско-

ности принадлежит пространству, времени и числу. Представлений о протяжении получается путем двух чувств: частью – путем зрения, частью – путем осязания, – так мы можем судить о разделении предметов, до извѣстной степени, и въ темнотѣ, когда наши глаза не могутъ дѣйствовать, чтобы сравнивать разстояния и протяжения, мы образуемъ представления объ опредѣленной, точно извѣстной въ отдѣльности величинѣ, какая служитъ средствомъ для измѣренія другихъ величинъ; такъ получается представление опредѣленной пространственной суммы. Нѣсколько сложнѣе вопросъ о происхожденіи представленія о времени, и Локкъ считаетъ его наиболѣе трудными. Представленіе о продолженіи, лежащее въ основаніи представленія о времени, по ученію Локка, получается не путемъ внѣшнихъ чувствъ, а путемъ внутренняго чувства и самонаблюденія. Мы замѣчаемъ въ себѣ смѣну слѣдующихъ другъ за другомъ представленій и насколько наблюдаемъ ее, настолько составляемъ представленіе о порядкѣ; наблюденіе, факты, разстоянія между слѣдующими представленіями, мы получаемъ понятіе о протяженіи. Ряда мы получили представленій о продолженіи изъ нашего внутренняго чувства, мы легко переносимъ ее и на тѣ продолженія, какія мы не можемъ непосредственно наблюдать своимъ внутреннимъ чувствомъ, напр. на періоды сна, когда отсутствуетъ цѣпь представленій, а затѣмъ и на внѣшній предметъ. Что такъ получается представленіе о продолженіи, это, думаетъ Локкъ, доказываетъ сновидѣніе: въ глубокомъ снѣ, когда въ душѣ нѣтъ никакой смѣны представленій, мы не замѣчаемъ и продолженія и не можемъ отдѣлить отъ точности, сколь-

ко времени мы находимся в состоянии сна; точно также ваша душа фиксирует свое внимание исключительно на одном или нескольких представлениях, кроме обладающего усиленной силы, наоборот, когда спокойна также быстра, что мы не можем следить за ней, точно также теряется способность определять продолжение. Неправильно думают, что представление о продолжении получается путем внешнего чувства, путем созерцания движения. Для представления о времени находим представление порядка следования одного представления за другим; но движение, как такое, не дает этого представления, если присоединение не происходит спокойно в нашем представлении: как напр. человек находится на корабле и видит только небо, солнце, воду и корабль, когда ряд его впечатлений не производит ряда сменяющихся представлений, тогда он не может заметить движения, хотя и корабль, и море, и солнце тоже не менее движутся; следовательно, чтобы воспринять само движение, нужно непременно еще добавочное условие, — нужно не только чтобы оно существовало, но и чтобы оно сопровождалось в душе сменой представлений. Что касается до представления числа, то первый член числа — единица воспринимается одинаково и внешним и внутренним чувством, каждый воспринимаемый предмет или состояние есть единый предмет, или единое состояние. Через прибавление единицы одной к другой затем образуется вся система чисел. Итак как ряд это прибавление производящий в большие и большие числа строго отличается в нашем сознании не только от числа неправильно большого или меньшего чем, но и от числа бесчисленного

ко числу по своей величине, то здесь мы имеем наиболее ясное раздвижение представления, а потому по отношению ко числу мы можем развить наиболее точное и отчетливое знание, какое мы можем иметь в отношении ко предметам чувственного; далее величины пространственные не так отчетливо отличаются одна от другой, как числа. Для того, чтобы иметь отчетливое представление о том или другом числе, нужно иметь необходимое знание образования числа от единицы до того числа, о коем идет речь. Представление о бесконечном в собственном смысле относится ко представлениям количества — пространства, времени и числа. Правда, мы относим это представление и ко всяким предметам, кроме не имеющих ничего общего с указанными представлениями количества; мы напр. говорим о бесконечной силе, мудрости, благости и т.д. Однако это перенесение представления бесконечного с количественного на качественное свойства предмета есть собственно фигуральное обозначение этих последних свойств; когда напр. говорим о бесконечной силе и мудрости Божества, то тогда этими разумеем безмерное количество предметов, на кои способность простираться Божественная сила и мудрость; так. обр. определение бесконечного относится в данном случае к количественно определяемому объекту силы и знания, а не к самой силе или знанию. Так. обр. основанием представления о бесконечности служат представления математические — о пространстве, времени и числе. Здесь, думает Локк, оно составляется так: мы имеем представление об определенной части

напр. пространства, к ней мы можем прибавить еще другую такую же часть пространства, к этой другой еще третью и т.д.; мы замечаем, что этот процесс прибавления новых и новых частей пространства одной к другой можем производить сколько угодно, без конца и на этом основании говорим о бесконечности пространства. Само собою понятно, что здесь мы самым способом — mutatis mutandis — обозначаем Локком и представления о бесконечности времени и числа. Из такого объяснения происхождения представлений безграничности пространства, времени и числа ясно, почему понятие безграничности причисляем исключительно к этим представлениям математическим и оказываем применимым к качественным представлениям: это применимо в тех случаях, когда представление представляется составляющимся из частей и когда через присоединение новой части представление увеличивается и через отнятие уменьшается; но в качественных представлениях этого нельзя и быть не может. Возьмем напр. представление белого цвета: мы знаем, что могут быть различные степени белизны, но знание это не характеристическую особенность, что это увеличение или уменьшение белизны происходит не через увеличение или уменьшение подобных же частей, а через уменьшившуюся или увеличившуюся интенсивность этого цвета; если прибавить к белому цвету подобный же белый цвет, то белизна от этого не увеличится. Следовательно через присоединение одного к другому качественных представлений самое представление не увеличивается;

самая высшая степень экстенсивности, какую только можно получить в опыте, составляет предел, далее коего не может идти наша мысль; поэтому здесь о бесконечности в величине речи быть не может. Этого ещё самое учение о происхождении нашего представления о бесконечности показывает, что это представление есть в существе дела отрицательное, а не положительное представление. Когда мы говорим, что пространство, время и число бесконечны, это и значит, что мы имеем некоторое положительное представление о бесконечном пространстве, времени, или числе, что бесконечное пространство, время или число могут быть даны в нашем представлении; это значит только, что мы имеем возможность продолжать процесс приведения пространства к пространству и т. п. сколько угодно и никогда не придем к концу. Если сознание наших представлений о бесконечности пространства, времени и числа получается чрез простое сознание возможности далее и далее без конца продолжать процесс приведения пространства к пространству и т. п., если существенная черта здесь состоит именно в том, что процесс не может быть закончен, то положительное представление о бесконечности, ибо предполагает окончание этого процесса, его завершение, было бы безусловным противоречием. Людям обыкновенно кажется, что они имеют положительное представление о бесконечности пространства и времени, но они уже обыкновенно сознают, что они не могут составить положительного представления о бесконечном числе; так как всякий с совершенною ясностью видит, что какое бы число ни было дано в мысли,

к нему всегда можно прибавить еще несколько чисел и следоват. увеличить его. Но если всем охотно признавать, что бесконечное число по своему понятительному представлению есть абсурд, то последовательно должно признать и то, что и безпредельность пространства и времени также есть абсурд, потому что в представлении безпредельного пространства и времени входят определенныя части пространства и времени; а следоват. если дано в мысли пространство и время, как величины бесконечныя, то должно быть в них дано и бесконечное количество или число составляющих их ограниченных пространств и времен, а значит было бы дано в мысли законченное бесконечное число, что признается невозможностью. –

Другое где наиболее важною нашей представлений есть представление о силе. В своей жизни человек имеет бесчисленное количество случаев составления такого представления. Каждое изменение, происходящее в каком нибудь предмете, предполагает, что один предмет подействует на другой предмет, который в свою очередь потерпевши изменения вследствие этого действия на него; при каждом изменении так. обр. необходимо предполагается, что один предмет страдает, другой – действует, и потому каждое изменение, дает повод образовать представление о силе, действующей в одной и страдающей в другой стороне. Однако как ни просто повидимому получается представление о силе, тут есть особаго рода трудность. Собственно о силе посредством получается отчетливое представление при каждом изменении,

Лит. Б. Куровскаго, Московск. пер. д. Исторія Психологіи. С.-П.б. Изд. Мануфактуры. Проф. Лопатинъ.

по отношенію каждаго движенія необходимо происходит отъ свойствія другаго предмета. Не то нужно сказать о силѣ активной. Хотя совершенно справедливо, что каждое стремленіе одного предмета необходимо предполагаетъ дѣйствіе другаго, а слѣдоват. предполагаетъ въ послѣднемъ и силу движительную; однако составить себѣ ясное понятіе о ней на основаніи каждаго процесса изъявленія силы не можемъ. Наиболѣе ясно представленіе объ активной силѣ почерпается изъ внутренняго воспріятія; душа наша въ душѣ своей производитъ извѣстныя движенія въ тѣлѣ и наблюдаетъ извѣстной порядокъ мысли, силу приписываемъ душѣ своей хотѣнія, разсужденія; въ этой сторонѣ понятіе о силѣ активной намъ ясно. Но другое дѣло, когда обращаемся къ внѣшнему опыту. Въ матеріальномъ бытіи мы не предполагаемъ никакихъ психическихъ процессовъ, слѣдоват. нѣтъ представленія объ активной силѣ, производящей подобнаго рода процессы, въ этой сторонѣ мы получить не можемъ. Но предметы внѣшняго опыта находятся въ движеніи и повѣрочныхъ въ этой сторонѣ могло бы быть образовано понятіе о силѣ активной. Однако и это не объяснило бы: каждое совершающееся въ предметѣ движеніе совершается не по его собственной инициативѣ; начала движенія онъ получаетъ отъ другаго предмета; слѣдоват. производящія тѣла собственно страдательно, а не дѣятельно. Правда предметы не только получаютъ движеніе, но и могутъ сами производить въ другихъ подобныхъ или инородныхъ предметахъ движеніе; но и здѣсь не производятъ

нового движения, а происходить только перехода движения, получаемого действующими в данном случае предметами от других материальных предметов. Если предмет не представляет активности ни при получении движения, ни при передаче его другому предмету, то такие тела не могут получить из наших данных активной силы и предположение их существования движения; подобно тому как напр. сохранение предметной формы, будучи введена в наш другими предметами, конечно, не требует от его стороны никакой движущей силы: точно также раз полученное движение для дальнейшего существования в предмете не требует никакой активной силы от него. Так. обр. при внешних восприятиях мы получаем представление о силе пассивной и правда необходимо представление о существовании активной силы, но никакого представления о последней не получаем. –

§ 27. Чтобы закончить со идеями Локка на человеческое знание, нам остается указать вкратце его на понятие субстанции. Так как мы в опыте находим много представлений, неразрывно, нераздельно связанных друг с другом, постоянно встречающихся вместе, то и в нашей мысли они ассоциируются так тесно друг с другом, что наше привычное смотрение на них как на одно представление, так как присутствие или думание или одного соединяющегося представления не могут существовать сами по себе, независимо от вещи, к которой бы они относились, мы можем существовать только на другом

и как состояния одно другого, то мы, мысля как, как одно представление, всякое из таких видов представляет как соединенное с чем-то, что служит носителем или подлежащим этих свойств и что вследствие этого называется субстанцией, тогда как сами свойства в противоположность субстанции, носителю их, называются акциденциями. Но понятия о том ничто, которое служит носителем этих свойств или акциденций вообще самого этих акциденций мы не имеем никакого. Если нас спросить: что же это за вещь, которая характеризуется в нашей мысли как напр. цветистостью, весомостью, плотностью и т.ф., то мы ответим. этому цвету, этой плотности отношения, как акциденции, то мы ответим, что это есть вещь протяженная. Но когда спросят дальше: так как протяжение есть такие акциденции, относящиеся к другим, то что же есть то нечто, к кому относятся протяжение, как акциденция, то мы скажем, что это есть нечто, не давая далее никакого определения. Локк подсмеивается над этим нечто. Когда одного индийского философа спросили, на чем же держится мир, он ответил: на слоне. Когда затем его спросили: на чем же держится слон, он ответил: на двух черепахах. Когда, наконец, его спросили: чем поддерживаются эти две черепахи, он ответил: чем-то. Это „что-то" индийского философа, кто должно поддерживать черепах, поддерживающих слона, поддер-

Сагощаю міръ, по мнѣнію Локка, совершенно подобно на то нѣчто, кое ставится носителемъ, подкладкою физ чувственныхъ свойствъ. Понять субстанцію физ нашей мысли значитъ не что иное, какъ понять всѣ свойства, будутъ ли то первыя, или вторыя равно какъ и оныя, къ нимъ относящіяся и далѣе. Знаній не простираетъ. Локкъ не сомнѣвается, что эти свойства, коимъ всегда увѣнчаются, какъ опредѣленный предикатъ, сдерживаются какимъ-то внутреннимъ ефиктивомъ; но объ этомъ внутреннемъ ефиктѣ мы не имѣемъ никакого представленія, такъ какъ оно не воспринимается никакимъ чувствомъ, а помощу характеризуя его словомъ „субстанція" и думая, что въ этомъ словѣ соединяется какое-нибудь опредѣленное представленіе, мы только обманываемъ самихъ себя. –

Мы обыкновенно различаемъ два вида субстанцій – духъ и тѣло. Духъ характеризуется мыслію и волею, т.е. способностію производить движенія тѣла силою воли, тѣло характеризуется въ нашей мысли протяженіемъ, плотностію и способностію производить движенія во внѣшнемъ мірѣ при помощи толчка. Обыкновенно люди думаютъ, что тѣло познается, какъ субстанція, какъ субстанція, менѣе, чѣмъ духъ думаетъ. Но это, по мнѣнію Локка, ошибочно. Такимъ неточнымъ оказывается субстанція тѣла, какъ субстанція души. Когда говорятъ, что мы имѣемъ ясное представленіе о тѣлѣ, чѣмъ о духѣ, то ссылаются на то, что мы не понимаемъ, какъ-

кимъ образомъ нѣчто мыслится; не понимаемъ тотъ способъ, при помощи коего зарождается мысль, сознаніе. Но такіе мы не понимаемъ, какъ что-нибудь можетъ быть протяженнымъ; протяженное состоитъ необходимо изъ частей, кромѣ сформированія въ соединеніи между собою какого то сводного. Но объ этой связи мы имѣемъ столь же темное представленіе, какъ и о возникновеніи нашей мысли, сознанія. Если мы скажемъ, что тѣла сформированы въ тѣсномъ соединеніи движущихся частицъ воздуха, то явится вопросъ: чѣмъ же сформированы въ своемъ соединеніи частицы самого воздуха? Если мы скажемъ, что частицы воздуха не разлетаются въ безконечномъ пространствѣ, а составляютъ шаровидныя тѣла вещества движущихся частицъ, частицъ эѳира, то явится другой вопросъ: чѣмъ же сформированы эти частицы эѳира? Міръ, думаетъ Локкъ, мы не можемъ представить иначе, какъ ограниченнымъ. Но опять такъ обр. необходимо пустоту за границами міра, мы естественно движемся задаться вопросомъ: почему не разлетаются всѣ частицы, составляющія міръ, въ безграничное пространство, гдѣ нѣтъ за границами міра. — Когда говорятъ о мыслящей тѣлесности души какъ субстанціи души дѣйствительно въ субстанціи тѣла, то указываютъ такимъ на то, что мы не можемъ понять, какъ бы душа могла дѣйствовать на матеріальныя предметы, производить въ нихъ измѣненія,

Но если и верно, что мы этого не понимаем, то такие слова мы понимаем, как. обр. тела действуют друг на друга. Этой силой тела друг на друга происходит непосредственно через толчок. Но толчок предполагает соприкосновение тела друг с другом в пространстве, сопровождающееся переходом силы из одного тела на другое. Но ни о каком переходе силы из одного предмета на другой не говорит восприятие, и соприкосновение тел ни в каком случае не подтверждает нам, как. обр. при помощи этого соприкосновения совершается перенос силы от одного тела к другому. Говорят, что душа не протяженное существо, и мы не можем себе представить непротяженное существо. Конечно, думает Локк, мы не можем себе представить существо без протяжения, но такие слова мы можем понять и самую протяженность субстанции повторяем. Протяженная субстанция есть необходимо делимая субстанция во всех частях; и части протяженной субстанции, как и всякие части протяженной субстанции, должны быть также протяженны. Отсюда мы сталкиваемся с проблемой бесконечной делимости. Так. обр. тел материи, кроме соприкосновения с понятием души, соединяются и с понятием тела. –

Это учение о субстанции, как безусловно непосредственной человеком, не смотря на совершенное разницу от соответствующего Декартовского учения о субстанции, в суще-

ности вопросилось из Декартовского представления. Ибо Декарт учил, что субстанция не может представиться без соответствующих атрибутов, что как атрибут не может быть ясно мыслимым без вещи, к кой он относится, как атрибут, протяжение и мысль без мыслящего и протяженного предмета, так и субстанция мыслящая и протяженная вне всякой мысли быть мыслима при соответствующих атрибутах мысли и протяжения, а без атрибутов понятие субстанции мыслимым быть не может. Локк только проводит далее эту мысль. Вместо Декарта если у Декарта мы видели особенные времена, которые могут быть мыслимы, будто духа можно разлучить, чтобы тело, то сейчас высказанная мысль Локка об одинаковой тяжести духа и тела служила разъяснением тому месту, в котором Декарт утверждает, что понятие о духе не только не яснее, чем понятие о теле, но неправильно есть понятие о последнем. Однако и это разъяснение существенно, так как Декарт, когда признавал ясность нашего знания о духе, имел в виду по преимуществу отчетливость и ясность убеждения в бытии самого духа, в существовании нас самих, как субстанции, характеризуемых мыслью и достоинством; но как мы увидим далее, Локк вполне разделяет эту мысль Декарта, что бытие нас самих несравненно отчетливее познается, чем бытие всякой другой вещи.

Результатом всего гносеологического исследования Локк сделал заключение, что все наши представления, как бы сложны они ни казались,

как бы ходячими монетами не представлялись отдельные понятия, все разрушающими по своему содержанию на отдельные данные, на простейшие представления, возникающие из нашего чувства, частью внутреннего, частью внешнего. Даже самое высшее из наших понятий – понятие о Божестве по своему содержанию может разрушиться нашего опыта. В себе самих мы замечаем разнообразные душевные качественности, – мысль, желание, стремление к добру и т. ф., и образуя понятие о Божестве, мы только возвышаемся до высочайшей, мыслимой для нас степени этих свойств, кроме приписываемых нами самими. –

Такова психологическая сторона учения Локка, сторона, всегда и всеми признававшаяся важнейшею стороною философии Локка и достопримечательная. Но анализируя человеческое познание, Локк вместе с тем и в своем трактовании вдается в различные частности его и метафизические вопросы о бытии, отвлекая на них обусловливающегося видящего его на познание. –

Три рода бытия мы познаем в своей мысли: бытие наше самих, бытие внешних предметов и бытие бесконечной субстанции; каждый из этих видов мы познаем с несомненностью, однако различного по степени. Что касается познания нас самих, то это есть созерцательное знание, непосредственная форма человеческого знания. Здесь Локк в нескольких своеобразных выражениях передает мысли Декарта о достоверности нашего собственного „я". Каждое событие нашей внутренней жизни, каждое желание, каждая мысль, каждое чувствование и представление необходимо служат фактами

дня безспорного нашего познания самих себя; да-
же самое сомнение предполагает бытие нас,
как мыслящих сомневающихся. Что касается Божия
врожденных представлений, то взгляд Локка на эти
предметы уже разъяснен выше.-

Считает ли Локк и истину Божия
Бытия и точно также, как и Декарт, от-
носит ее к таким истинам, кот. она на-
зывает доказательным. Дает ли доказа-
тельство, кот. Декарт считает самым
рассудительным и кот. хотя и в высшей ви-
доизменительной виде, допускает он идя сло-
жностей,- доказательство идя самого понятия
бытия Божия, Локк вовсе не считает онто-
логическим доказательством. Он только хотел
бы, чтобы сознавши, что это доказательство
не есть единственное доказательство бытия Бо-
жия и не есть самое очевидное, что по разно-
образию направлений человеческой мысли для одного
может оказаться более рассудительным одно
а для другого - другое доказательство бытия Бо-
жия, напр. восходящее не идя понятия о Боге,
а идя факта существования какого-нибудь сотворенного
существа. Самым Локк считает это последнее до-
казательство наиболее рассудительным, но он
и подвергает. Мы знаем, что для всякого
очевидно, сколько нужно вообще допустить
существования его самого. Но идя существования
нас самих необходимо следует существова-
ние Бога. Мы необходимо признаем идя-
ность того положения, что каждое [illegible]-
но нужно своего причину, иначе сказано - идя ни-
чего не может произойти что-нибудь. Вследст-
вие этого, если раз мы признали как-нибудь

одно существованіе, то должны признать вѣчное существованіе чего-нибудь, напримѣръ, не признавая вѣчнаго существованія чего-нибудь, признавая тѣмъ не менѣе что-нибудь, мы должны въ концѣ концовъ признать что-нибудь происшедшимъ изъ ничего. Да-лѣе, это вѣчное бытіе, которое есть безспорно причина какъ нашъ самихъ, такъ такихъ же, какъ и мы, всего другого бытія, должно, конечно, обладать такими свойствами, чтобы мочь бы для насъ объяснить всѣ предметы какъ по ихъ бытію, такъ и по всѣмъ качествамъ. Всѣ качества, какія бы мы ни приписали предмету, въ концѣ концовъ могутъ имѣть своимъ источникомъ только то вѣчное существо, чтобы не произойти изъ ничего, а напротивъ это вѣчное существо по своему существу должно быть источникомъ всего бытія, всякаго совершенства. Итакъ, обр. мы приходимъ къ признанію вѣчнаго существа отличающагося отъ всего остальнаго бытія по высшей степени существа. Но о существующихъ предметахъ мы знаемъ не только то, что они отличаются тѣми или другими совершенствами, имѣютъ то и другія свойства, но знаемъ такіе безспорно, что нѣкоторые изъ нихъ суть существа мыслящія. Но теперь никто не можетъ развивая изъ противочленной субстанціи. Все, чтобы мы ни сдѣлали съ противочленною субстанціею, какія бы раздѣленія или соединенія мы ни дѣлали въ ней, мы получимъ бы въ результатѣ только извѣстныя формы, извѣстныя движенія и больше ничего. Поэтому для того, чтобы мысль не оказалась опровергнутаго изъ ничего, мы должны предположить, что въ основѣ вѣчнаго бытія уже существ-

ствует отъ вѣчности смыслъ. Такъ обр. мы получаемъ не только вѣчное, не только всемогущее, но вполнѣ разумное существо, т.е Бога. Отсюда правда еще не разрѣшается другой вопросъ: это разумное существо не есть ли вещественная и существо пантеистическое, не существуетъ ли оно не только какъ духъ, но вещественно и какъ тѣло? Въ существѣ дѣла это вопросъ о Богѣ антропоморфическомъ. Важно то, что мы имѣемъ безспорное, разумное существо и имѣемъ важно то, должны ли мы предполагать его существующимъ исключительно разумнымъ и мыслящимъ, т.е духомъ, или вполнѣ и вещественнымъ. Однако для насъ есть совершенно убѣдительное доказательство того, что это существо не вещественно. Вещественное существо есть необходимо составной предметъ, обладающій многими частями. Если вѣчное, разумное существо мы предположимъ существующимъ вещественнымъ, то мы должны признать его движущимся на части; но въ такомъ случаѣ возникаетъ вопросъ: съ чѣмъ соединяетъ его разумность? Здѣсь открывается пространство. Можно 1, предположить, что разумность, какую мы предполагаемъ въ Божествѣ-субстанціи, относится ко какой-нибудь одной части этой вещественной субстанціи, атомамъ, тогда какъ всѣ остальные атомы не разумны. Можно сказать 2, что каждый изъ этихъ атомовъ, составляющихъ эту безконечную субстанцію, разуменъ. Наконецъ, 3, можно сказать, что ни одинъ атомъ не разуменъ, а разумность есть результатъ атомовъ, отношеніе ихъ къ цѣлой субстанціи въ ея цѣломъ. Но если мы припомнимъ, что Богъ

атомы отличаются разумностью, то вместо одного Бога получим бесконечное число богов, т. е. бесконечное число существ всемогущих, разумных и вечных. Если придерживаться того взгляда, что один только атомы разумны, то поднимается вопрос о других атомах, составляющих это тело Божества: достаточно ли признать их некими существующими, или достаточно признать их только возникшими? Если признать их возникшими, то, очевидно, они могли возникнуть не от какой другой причины, как от единственного разумного атома, который и будет Божеством. Итак, обр. мы пришли бы к мысли о творении вещества. Если же мы, признав некоторую разумность только одной вещественной атомы, другие признаем неразумными, но вечно существующими, то мы впадаем в противоречие, потому что Бога мы будем иметь в одной сторону бесконечное число атомов, одинаково вещественных, одинаково вечно существующих и следовательно ничем не отличающихся друг от друга по своей природе, а в другой стороны должны будем признать, что один из атомов, составляющих протяженную субстанцию, существенно отличается от остальных, как разумное отличается от неразумного. Если мы примем третью часть дилеммы, т. е. признаем, что ни один из вещественных атомов в отдельности не есть разумное существо, а разумность $\frac{1}{1}$ есть разумность $\frac{1}{1}$ совокупности атомов, то мы придем к противоречию [illegible]

можетъ порождать мысль. Итак обр, остается признать Божество безпричинным. Обыкновенно возникающія противъ признанія Божества какими-нибудь разрушающія думы, думаютъ люди, мучатся тѣ мысли, что изъ ничего матерія не могла произойти, а при предположеніи, что вѣчно не существуетъ только Божество, и именно, какъ духъ, необходимо ведетъ къ заключенію, что матерія создана изъ изъ ничего. Но созданіе изъ ничего не представляетъ той невозможности, какая соединяется съ мыслію о происхожденіи изъ ничего. Конечно, и созданіе изъ ничего трудно представить для человѣческой мысли, какая и можетъ составить себѣ ясныя понятія объ этомъ актѣ. Но мысль человѣческая ограничена: она о многомъ не можетъ составить ясныя понятія. Въ данномъ случаѣ весьма вѣрно отличаютъ тотъ фактъ, что каждой фактъ о себѣ, что онъ никогда не существовалъ; мы и предположимъ, что до вещества онъ существовалъ вѣчно, но всетаки оказывается безспорнымъ, что его психическая жизнь, безспорно существующая и отличающаяся отъ тѣлесной жизни, никогда не существовала; и слѣдовательно, никогда возникла. Итак обр въ своей психической жизни мы имѣемъ безспорный фактъ творенія того, что никогда не существовало. Существовать творчество изъ ничего такъ мы должны признать, какъ фактъ возможной, хотя и оказывающійся непонятнымъ. А потому творчество матеріи изъ ничего всякаго всего Божества хотя остается непонятнымъ, отказываясь разумѣ ея укладываться фактомъ удовлетвореніе.—

Итакъ установивши при виде бытія, что они имъ можетъ сказать о немъ? О субстанціи имъ они не могутъ составить никакого понятія, но другое дѣло – о свойствахъ, какія нужно приписать этой субстанціи. Если досель въ метафизическихъ идеяхъ Локка мы видѣли зависимость его отъ Декарта, то отсель будемъ имѣть видъ мнѣній, радикально-идущихъ отъ мнѣній Декарта. Декартъ придавалъ основнымъ аттрибутомъ матеріи протяженіе и да некоторыхъ протяженія и соединенныя съ нимъ свойства формы и фигуры не признавалъ никакихъ свойствъ въ природѣ. Это, какъ мы знаемъ объясняется изъ особыхъ условій, въ кругъ которыхъ находился Декартъ. Эти условія потеряли значеніе для Локка, и удаляя отъ него первоначальную свою, какъ мы замѣтили, истребляющую не только свойства протяженія, формы и фигуры, но и свойство плотности. Подъ плотностію, въ противоположность простому протяженію, думаетъ Локкъ, мы разумѣемъ тотъ отпоръ, который даетъ тѣло при попыткѣ занять его пространство. Это такое фундаментальное свойство матеріи, что безъ него она не мыслима. Плотность не уничтожима: никакая давленіе не уничтожаетъ ее; оно сжимаетъ тѣло, но не можетъ плотность привести въ нуль. Установивши положеніе, что плотность отличается въ фундаментальныхъ свойствахъ тѣла, Локкъ не анализируетъ такое понятіе плотности, хотя онъ былъ бы здѣсь къ этому анализу, потому что въ плотности они соединяетъ силу противодѣйствія, и вслѣдъ

ние плотности видимъ въ противодѣйствіи тѣ-
ла давящего и стремящегося занять его мѣсто
другимъ тѣломъ. Отсюда было одинъ шагъ
до того, чтобы понятіе о плотности, какъ
основномъ признакѣ тѣлесности перенести въ пред-
ставленіе о силѣ. Здѣсь мы замѣчаемъ связь
между Локкомъ и Лейбницемъ. Если Локкъ
кромѣ геометрическихъ свойствъ тѣлъ счи-
талъ необходимымъ приписывать имъ реаль-
ное свойство, силу, далъ, это свойство ста-
вимое въ плотности, то стоило только вни-
мательнѣе анализировать это понятіе подъ-
ему, чтобы отождествить понятіе тѣла съ
понятіемъ силы. Такъ обр. у Локка имѣ ва-
дился не только отрицаніе односторонности
Одигода Декарта на тѣло, но уже стремле-
ніе къ тому положительному опредѣленію тѣ-
ла, кое далъ Лейбницъ. Не давая
строгаго анализа плотности, Локкъ все свое вни-
маніе сосредоточилъ на томъ, чтобы доказать
несостоятельность декартовскаго отождествле-
нія тѣла съ протяженіемъ. Вотъ что онъ говоритъ
протяженіи: во первыхъ, въ понятіи протяже-
нія не заключается необходимости плотности, тогда
какъ тѣло, чтобы имѣть вещественность про-
изводитъ поскокъ, что необходимо относится
къ самому понятію о тѣлѣ, всегда предпола-
гая въ плотности; во вторыхъ, всякое тѣло бе-
зусловно движимо, — протяженіе же само по себѣ,
какъ протяженіе или какъ пространство въ
чистомъ смыслѣ, не способно — болѣе подвиж-
ное ли въ — двигательности, потому что для
этого нужно, чтобы между частями его обво-
лакивалось нѣчто, къ нимъ не относящееся, тогда

как далеко вспять окажется пространство, -ни в представлении, поэтому другая мы не можем так разделить протяжение, чтобы между частями его не оказывалось вновь протяжения. Насколько пространство недвижимо, настолько оно невообразимо и непостижимо, между тем всякое тело имеет способность движения. Желая поставить в правдоподобную связь тело и протяжение, уверяют, что не возможно представить себе пустое пространство. Но это утверждение, думает Локк, совершенно ошибочное; ибо имеется способность представить себе, напр. что движение уничтожилось во всем теле, и затем можно представить движение одной какой-нибудь тела, тогда как другие тела останутся покойными; в полном случае отсутствия не только возможно, но и необходимо вообразить пустое пространство, остающееся недвижимым после движения одного тела. Самое только о возможности или невозможности пустого пространства показывают, что о нем мы имеем совершенно раздельные представления. Говорят, далее, что о пространстве нельзя составить никакого понятия, - сказать, что оно такое; но точно такие нельзя сказать и о протяжении, что оно такое: сказать, что оно есть то, что имеет части, существующие вне друг друга, значит ничего не сказать, так как под частями разумеется протяжение. Пространство, говорят, если оно существует, должно быть или тело, или дух, или субстанция, или акциденция; но оно не может быть ни тело,

ни духовъ, ни субстанцій, ни акциденцій, слѣдоват. ни конечн. Но тутъ рѣчь не о томъ, какъ много самыя фигуры вмѣстѣ; но еще вопросъ, дѣйствительно ли все существующее есть только или духъ; а относительно субстанціальности или акциденціальности вопросъ неправомѣрный просто потому, что о субстанціи мы не имѣемъ никакого точнаго понятія, а потому предполагаемая фигурность не можетъ быть нами ничѣмъ понята. Не только слѣдуетъ сказать, что пустое пространство предполагаемъ, но его можно признать и дѣйствительно существующимъ. Кто представитъ міръ конечнымъ (а безконечность матеріальнаго міра безсмыслица), тотъ необходимо фигуры представитъ существованіе пустого пространства за его границами. Поставивъ себя мысленно на границу міра, мы сознаемъ возможность протянуть руку далѣе себя, слѣдоват. должно такъ существовать пространство, что предполагается возможностію свободнаго движенія нашей руки, т.е. должно существовать пустое пространство. Остановку движенія въ предѣлахъ міра и уничтоженіе причины одного изъ реальныхъ предметовъ мы можемъ представить, если вспомнимъ всемогущество Творца; но если бы это случилось, то естественно должно бы было остаться въ результатѣ пустое пространство, гдѣ раньше имѣло существованіе тѣло. Наконецъ, пустое пространство необходимо предполагается для объясненія движенія: нужно предположить хотя малѣйшую пустоту для начала этого движенія. Противники помощи напрасно суще-

М. Корелл

Зап. Ю. Русскаго Каѳедры Г. Исторіи Философіи С.П.Б. Ун. Проф. Карпинскій.

ностью тивиц, что без него не мыслимо никак
другое тивицкое свойство; но это частию недока
ведение, частию опыта не опровергнет, что про
тивление есть необходимая существенность тивиц,
как тивиц; несправедливо полагают, что когда
говорят, что противление непременно имеющее
при всяком свойстве, имеют в виду отри-
цания высших чувствий – осязания, зрения, но
не обращают внимания на чувства низших
чувство голода, жажды и т.п.), кото
не предполагают необходимо противления.
Сколько бы ни было всего необходимо было про
тивление, но и опыта еще не опровергло бы,
что существенность тивиц есть противление, так
как никак не равнялись правовым мы многим
бы опыта еще возразить заключение, что су
щность тивиц есть напр. понятий единства, за
как единое необходимо принадлежит ко каж
дому свойству. –

Если Боровой Лавка против Декартов-
ского определения тивиц, принятого Спинозой,
имеет свои основания, то вдвойне его на дух
также отношение опыт вдвойне Декарта,
хотя не имеет также оснований, они обусло
вливаются другими совершенно побочными обра
тившимися. Прежде всего Лавка в отношении
к самой существенности души спутывает отри
цание понятий имеет опыт понятия души,
имеет есть только состояние души, кото
может быть в ней в одновременное время, а в
другое время может и не быть. Душа м
ка не постоянно имеет. Это возможно
только у Лавка в тивицкой связи с его п
ложного противления врожденности идей. Душ

почти другими Локка. Он существенно должен требовалось только доказать, что нет такого содержания представлений, кроме бы не заимствовалось из чувств внешнего и внутреннего, что все содержание представлений составляет из этих чувств. Но когда происходит определенная защита своих мнений, тогда доказательство часто переходит через край; поэтому и Локк хочет доказать не только то, что нам не имеем нужды в предположении врожденности представлений, но и то, что душа таких представлений иметь не может; но для этого нужно более еще, сославшись на факты, что никто не сознает таких представлений, доказать, что представлений могут существовать в душе только в сознательных видах. А так как в действительной жизни души очень часто сознательные состояния сопровождаются несознательными, то простая последовательность возражения на положение, что мысль не составляет необходимой принадлежности души. Доказывая эту мысль, Локк основывается не только на том факте, что наша душа при первоначальном появлении ея на свет не обладает ни ясными какими бы то ни было представлениями и ни какими мыслями, что свидетельствует о том, что до появления младенца из утробы матери не существовало в душе его никакого процесса мышления, потому что в противном случае остались бы какой-нибудь запас представлений и познания, что и на этот факт
что в душе какой-то процесс существует...

состояния, в продолжение краткого мы не сознаем никакого представления и мысли, также какого-сознания она. Столько безконечному существу мало более приписать и непрерывный процесс мысли, край не возможно для существа ограниченного. Если скажут, что мы имеем во сне представления, только не сознаем их, то в этом суждении заключается внутреннее противоречие. Сказать, что эти процессы сознаются, но только после не припоминаются, значит бы то не меньшим фатуумом, сказать в таком случае было бы то, как обр. человек, проводящий несколько часов во сне она в умственной деятельности, не имеет возможности вспомнить ни одного явления сего состояния после своего пробуждения. Представления, не сознаваемые, продукты работы мысли не освещенной сознанием, или недоступной воспоминанию, не имели бы никакого значения для основы нашей души и были бы бессмысленными, бездейственными произведениями нашего сознания. Если во сне глубокая она души вовсе прекращается жизнь, не воспоминаемая в бодрственном состоянии, то вместо одной мы имеем в нем несколько душ, не знающих друг друга, и потому наоборот предположить, что одна и та же душа существует в двух мирах, и во время сна спит, а другой бодрствует; в таком случае, сказать иначе, теряется значение мысли. Во всяком случае мысль, что душа непрерывно мыслит и представляет, не имеет фактической подтверждения, и человек, край глубоко спит и край не сознает своих представлений во сне, теряет всякую возможность убедить, равно и для него самого нет никакой фактической возможности убедиться в том, что в этот промежуток

времени существования в его душе. Вереница представлений. Сочинение, что душа же есть существо непрерывно мыслящее, отличается в целях Локка на душу от Декартова взгляда. Но есть различие в них взглядах на душу более важное. Локк согласен с Декартом, что тело или вещество протяженное, каковы ни были бы комбинации его частей, не способно для себя самого, понятного для моего сознания, порождать мысли и представления; но так как существо мыслящее и телесной субстанции остаются безусловно разнородными и непонятными для нас, так как со другой стороны перед Богом философия Локка как и Декарта представляет великую существо, во власти Бога находится произвести какие бы то ни было сочетания свойств и отношений, то Локку представляется не невозможным, что Всемогущий Бог мог соединить способность мышления с телесного субстанцией, хотя по естественному порядку вещей эта способность ни в каком случае не могла бы быть произведением телесной субстанции. Эта мысль, всякого брошенная нескольких раз в сочинении Локка, по самому характеру своему существенно отличается от взгляда Декарта. Но остановившая внимание на этом различии не достаточно убеждала того беспокойства, что в учении о душе Декарта высказано было положение, что душа есть субстанция только в понятии, т.е. только потому, что она может существовать без тела; но в действительности, говорит Декарт, нельзя никак невозможно то мысль, что душа может не быть тесно соединена с телом, что отнюдь не была им обусловлена, чтобы существовать.

психические отправления не имевшей той самостоятельности края должна бы приписываться психической субстанции. Итак обр. Локк только сильнее далеко проводить шаги, сделанные Декартом в томъ, касательно существования различия, что для Декарта дана мысль о возможности и действительности полной и ясной связи между душевными явлениями и функциями мозга, тогда как для Локка она переходит в учение о томъ, что мозгъ есть конечная душа сама по себе и не субстанция.-

В учении о душе Локка слагаются, кажется, обратные стремления на тот отдаленный, кроме они дали душе как духовному существу, ни на что способности, кроме ея приписываемой. Это имеет существенное значение для того, чтобы указать, какъ сильно онъ отрицает существование в самой душе до опыта разумной природы, хотя и отрицает возможность разумного существования в ней до опыта какого бы то ни было предрасположения. В душе Локка различаются следующие способности: 1, способность ко восприятию, она называется тоже умом, душевная способность, самая по себе есть не действительность, а только возможность, так как она служит только средством ознакомления с первыми этой своей способности фактами, пассивно усвоенными ею. Однако по учению Локка эта данная способность душа эта пассивность имеет до известной степени переходить в активность, - имеет воспринимая

с внешнего впечатления, крепко уже указывает на активную деятельность души в процессе представления. 2) Способность памяти. Вторая сторона необходимость борьбы с существующими бездоказательными представлениями, крепко сообразуется с указанием Локка о врожденности идей, ведет и к иному представлению о памяти, чем как она обыкновенно обычно; обычное представление разумеет в памяти два стороны: с одной стороны — удержание представления, после того как перестало действовать на внешние раздражения, кем возбуждено в душе это представление, с другой стороны — способность воспроизводить в мысли уже не существующее в душе представление, когда есть внешние условия, способствующие его возникновению. Что касается первой стороны этого объяснения, то Локк не смог разрешить его, — он не смог представить память как бы складом существующих в душе представлений, вследствие самого отрицания возможности существования бессознательных представлений в душе. Отсюда объяснение учения о памяти, как о способности души под известными определенными условиями воспроизводить для себя представления, некогда существовавшие в душе. Подобная теория в древности мифа развивалась один раз только довольно последовательно у Платона, затем в новой философии, после Локка, она в наше время разрабатывается последовательно в английской психологии. 3) Разумение, это совокупность познавательных способностей, кроме характеризуется собственно теми формами человеческого знания, о кроме было говорено выше, это именно, во-первых, способность различения раз-

сравнений, отвлечение существенного о точностью и ради-
вом понимают наивысшую точность и наиболь-
шую отчетливость; во-вторых, способность сравнить
представления по различным отношениям друг к
другу; эта способность всего рельефнее прояв-
ляется в области математических истин, она
принадлежит человеческой только в очень не-
значительной степени; в третьих, способность
комбинировать представления и составлять из
них представления сложные, — этою способностью
также владеют животные но в таких суще-
ственных размерах, что животные могут
образовать только такие соединения представ-
лений, кроме воспринятого в опыте (такова слож-
ная, комбинированная представления у собаки о
своем хозяине), между тем как человек спо-
собен из многих простых представлений, дан-
ных в опыте, а также и из сложных со-
ставлять новое сложное представление, кото-
рое, не имеющее соответствующего ещё в дей-
ствительности предмета; в четвертых, на-
конец, — способность отвлечения. С ней ради с этою
способностью стоит языка. Для удержания
представлений в памяти и для различения их
друг от друга, представления обозначаются
человеком словами; многие сходные пред-
ставления соединяются в общие группы, после
того как они отвлечены от частью сходных,
частью несходных друг с другом представ-
лений. Здесь существенное различие между чело-
веком и животным: животное не имеет
слов и не имеет их не потому, чтобы оно не
имело нужного устройства для этого органов
(последний, особенно у некоторых высших породы,

развиты во всей их совершенстве, как и у человека, и потому в физической стороны допускают для них возможность умопостигаемого выражения мыслей); но поэтому животные не имеют дара чудесной способности отвлечения и так как слова состоят в неразрывном соединении со всею способностью, то они, не смотря на существование физических условий для членораздельной речи, не имеют ее. Так. обр. Локк конституирует в душе двоякий ряд способностей, как их реальное, фактическое содержание; поэтому когда Локк в своей полемике против учения о врожденных идеях часто употребляет такие фразы, что душа при своем появлении на свет есть „tabula rasa" и т. ф., то более чем ясно, что Локк при таких чудачных сравнениях разумеет душу исключительно в отношении ее к ее представлениям; при первом появлении своем на свет, она для Локка действительно есть „tabula rasa", т. е. неисписанной книги бумаги, но исключительно в смысле отсутствия в ней представлений, но ни в каком смысле не „tabula rasa", если смотреть на нее как на такую совершенно своеобразную природу, душа своеобразно реагирует на внешние раздражения и реакция ее выражается в таких своеобразных явлениях, душа предполагает развитие, реально существующей в ней способности или задатки к разнообразным родам деятельности.

Сочинение Локка дает возможность судить и о взгляде его на нравственную жизнь. Учение о нравственной жизни существует у Локка, подобно как и у его предшественников, сосредоточено о человеческой воле. Локк различает две

способность, какая имеется отношение к человеческому действованию. 1, способность оказывать предпочтение тому или другому действию или состоянию, или способность выбора, способность склоняться в ту или другую сторону; это в собственном смысле воли; отдельные, частные акты предпочтения суть акты воли, желания. 2, способность действовать, способность начинать ряд явлений согласно обнаруженному предпочтению того или другого действия, или способность выйти как из внутренней психической сферы, т.е. создавать тот или другой представления или целый ряд мыслей, так и начинать свое предпочтение во внешних действиях и привести его во внешнее на свой собственный страх и через то посредство на внешний мир. Эта способность начинать и производить ряд действий по интеллектуальным, по физическим, согласно предпочтению человека, есть в собственном смысле свобода. Бессмысленно говорить о свободе воли: воля и свобода – два различных слова, не составляющие тождественность одно другой, но обозначающие составляющую тождественность одного лица, человека. „Свобода воли" – бессмысленная фраза. Свобода как лица начинать ряд действий, согласно предпочтению, необходимо, конечно, предполагает, во-первых, существо имеющее, во-вторых, существо хотящее, т.е. выбирающее и сохраняющее предпочтение тому или другому; но ни сохранение, ни способность выбора и предпочтения, взятые вместе, не дают еще самим действовать согласно предпочтению. Человек предрасположен, когда он имеет в виду внешнее и обнаруживает желание, однако не

чувствъ свободы не чувствуетъ сладости. Человѣкъ съ парализованными какими-нибудь членами своего тѣла можетъ не только представлять движенія этого члена, но и оказывать предпочтеніе этому движенію члена, желать его, и тѣмъ не менѣе онъ не будетъ въ состояніи имъ воспользоваться. Дѣйствіе, кромѣ согласія съ разсудкомъ нашей воли, съ нашимъ предпочтеніемъ, можетъ назваться произвольнымъ, противоположное ему дѣйствіе будетъ невольное, т.е. не зависящее отъ нашей воли. Дѣйствіе, для произведенія нашею свободою, т.е. самою начинаетъ рядъ движеній согласно нашему предпочтенію, можетъ назваться дѣйствіемъ свободнымъ; дѣйствіе, кромѣ происходитъ не отъ нашей свободы, должно назваться дѣйствіемъ несвободнымъ. Итакъ какъ воля отлична отъ свободы, то произвольное дѣйствіе (противоположное невольному) не есть еще непремѣнно дѣйствіе свободное, противоположное несвободному. Человѣкъ можетъ быть заключенъ въ темницу, но при этомъ онъ можетъ находиться въ темницѣ и тюрьмѣ обществъ, въ коемъ онъ желаетельно быть; слѣдовательно тотъ рядъ фактовъ, коей онъ будетъ исполнять, будетъ согласенъ съ его желаніемъ, выборомъ, это будетъ слѣдовательно дѣйствіе произвольное, и слѣдовательно не невольное; а между тѣмъ насколько всѣ эти лица будутъ заключены въ темницу, это дѣйствіе будетъ несвободнымъ, т.е. несвободнымъ. Когда спрашиваютъ о свободѣ воли, тогда желаютъ удалить отъ отвѣтственности ее отношеніе, это спрашиваютъ собственно о томъ, можетъ ли онъ

человека одушевлять обнаруженные способности давать предпочтение одному перед другими? Одушевлять обнаруженные этой способности, по мнению Локка, человека не имеет свободы. Человек не может не видеть или не видеть, стоять или сидеть, но раз представим перед его сознанием вопрос: хочет ли сидеть или стоять, он необходимо должен разрешить этот вопрос в ту или другую сторону. Если спрашивают далее о том, имеет ли человек свободу выбирать то, что ему кажется лучшим, то Локк считает этот вопрос бессмысленным: это значило бы спросить, имеет ли человек способность желать желаемого, то, что он желает желать. –

Низшие или обусловливающие наши выборы. Наши действия вообще обусловливаются тремя чувствованиями неудовлетворенности, будь то неудовольствие человека или лишь только недостаточность его благосостояния, или перед сознанием отсутствия того или другого блага. Только чувствование неудовлетворенности, только скорбящее чувствование возбуждает нашу волю. По обыкновенному мнению воля возбуждается и представлением совершенства, блага, лучшего. Такого мнения держался сначала и сам Локк, но впоследствии более внимательное рассмотрение дела заставило его отказаться от этого мнения. Для того, чтобы представление о благе сделалось мотивом для человеческой деятельности, нужно необходимо, чтобы человек ощущал некоторое недовольство при отсутствии этого блага. Простое представление блага, но до тех пор пока человек сам не

сравнение этого блага не окупится недовольства своим собственным состоянием, он не будет гоняться за благом высшим: бездельник не направит свою деятельность к приобретению богатства, если довольно своим состоянием; представление добродетели только тогда может возбудить в человеке стремление к совершенству, когда оно сопровождается неприятным чувством в отношении к пороку или состоянию порочности; высочайшее благо, к коему стремится наша Вселенная в вечной жизни, бесконечно превосходит то благо, каким человек может наслаждаться на земле, и однако оно не часто становится мотивом деятельности человека, потому что не возбуждает неприятного чувства от нам отсутствия; пленница жена сделает благо предмет состояния, но до тех пор, пока самое употребление спартанских напитков не возбуждает в ней неприятного чувства, она не может одолеть свою страсть. Не только благо может стать мотивом деятельности только тогда, когда возбуждает в человеке недовольство существующим состоянием, но оно становится мотивом деятельности только в той степени, в какой возбуждает это недовольство. Чем сильнее это недовольство настоящим состоянием, тем сильнее представление о том или другом благе, тем больше сила мотивов деятельности это может стать. Всякий сытый человек прежде всего чувствует, потому что не испытывает голода, неприятное чувство, поэтому неприятное чувство порождает всю ту сумму удовольствий,

кроме человека неспособного. Излишне необходимо прибавлять, что первой мотивой деятельности, как скоро есть неприятное чувство, обусловливаемое этим неприятным чувством, и ничтожество. Благо для нас, прибавляет Локк, может служить действительностью мотивом деятельности только тогда, когда оно реально существует; но благо, пока оно не осуществлено, не существует в реальности для нас; оно существует тогда только в представлении, и должно возбудить реальное состояние души именно чувство недовольства существующим состоянием, чувство нужды, чтобы стать мотивом человеческой деятельности. Отсюда понятно открыть, что идеалы человеческой жизни различны, и вообще стремления, которым руководствуются люди, могут быть не одинаковы, равно как и самые мотивы, нас условливающие, совершенно не одинаковы. Все эти мотивы можно привести к двум различным видам: это, во-первых, мотивы, вытекающие из недовольства, скорби и болезни, происходящие от зла, — это мотивы самой отрицательной и всего скорее возбуждающей деятельность; далее, во-вторых, мотивы, происходящие из неприятного чувства, вызываемого представлением лучшего, блага. Насколько эти неприятные чувства у различных людей могут быть различны, и естественно различаются, настолько должны быть различны и стремления, ими обусловливаемые. Можем с вышеизложенным согласиться, сказать не вправе: благо так же различно, как вкусы человеческого темперамента.-

Однако человек не подвержен в необходимости

следовать первому мотиву деятельности, явившемуся в его сознании. Его свобода, хотя ограничена однако действительно существует. Свобода вообще, конечно, ограничена тем убеждением, что человек не может правда приостанавливать приведение в исполнение того или другого желания, но действовать вообще не может; в бодрственном состоянии человек не может не иметь представлений, потому человек не может не сопротивляться с другими мотивами, не выбирать предметов для мысли и дел соприкосновения во власти человека и именно в том смысле, что человек способен дифференцировать деятельность, не смотря на мотив. А потому каждый повинен в своих поступках настолько, насколько действования по первому впечатлению не сопровождая своего явления до должного обсуждения. Эта возможность действовать по первому впечатлению и есть причина ошибки. Чтобы понять возможность ошибки, нужно обратить внимание на тот факт, что возможна различная оценка деятельности. Правда все действия человека определяются только стремлением к добру и отвращением от зла, или, в тесном смысле слова, стремлением к тому, что доставляет чувство удовольствия, и отвращением от того, что доставляет чувство неудовольствия. Однако оценка этого зла может различаться. Оценка чувств только тогда, когда зло дано в настоящем, т. е. когда переживается, ощущается необходимо правильно, и потому зло настолько велико, насколько существует для сознания, насколько ощущается злом. Когда же мы говорим о зле, происходящем от того или другого, то имеем в виду не только зло, в его непосредственно-

тывающих, перечитывающих книги, но должны иметь
в виду и более или менее отдаленных последст-
вий этого дня. Но оценка событий, кроме стояния
в более или менее отдаленной от сознания,
кроме непосредственного не переживания нами, мо-
жет быть ошибочна, особенно когда дело идет
об обусловленности сравнительно отдаленного добра или
зла многих явлений. Подобно тому как человек
в отдалении видит предметы не в настоящем
виде, а в уменьшенном, точно также по злу,
или по добру, кроме отдаленных от нравственного дей-
ствия или поступка в сравнительно отдаленности
будущем, представляется не в своей истинной
величине сознанию. Человеку, если он достаточно
не будучи двигателем относительно представляется, что
отдаленное зло менее важно, чем зло, сейчас
существующее; кроме того человек потому, что он
никогда испытал, далек более знания, чем
потому, о чем он знает по рассказам других;
игнорируя свидетельства других, он оправдывает
себя в своих сознании тем, что другие час-
то ошибаются в оценке для них добра. Сверх
того к неправильной оценке последствий, происхо-
дящих от поступков, относится также то,
что часто, где дело касается будущего, всегда
готовы отрицать или неизвестность, всегда стре-
мятся увеличить себя в возможности освобо-
диться от тех последствий, кроме сознания
за известными фактами, — Бога надеются
уклонить в будущем за утаи, совершенное в
настоящем, а от осуждения людей надеются
скрыть свой поступок. Однако если человек,
если он сдерживает свое решение до всесторон-
него обсуждения всех возможных последствий

своего поступка во всякомъ случаѣ совершенно достаточна для правильнаго руководительства его дѣятельностью. Именно, если дѣло идетъ о нравственной жизни, то для здравой мысли ясно, что благо, кроющее обнаруженіе человѣку всемогущаго Божественнаго, настолько превосходитъ все благо человѣка, кроющее въ себѣ возможность нравственной жизни, что при правильной оцѣнкѣ ихъ невозможно предпочтеніе перваго послѣдняго. Равнымъ образомъ при правильной оцѣнкѣ поступковъ и ихъ послѣдствій, всегда окажется въ концѣ концовъ, что нравственная человѣка добродѣтельнаго и въ этомъ смыслѣ, говоря вообще, несравненно лучше, несравненно привлекательнѣе, чѣмъ нравственная человѣка порочнаго. Неизмѣнно такъ, что человѣкъ имѣетъ возможность шагъ за шагомъ воспитывать и свою волю при помощи навыка. Онъ можетъ достигнуть того обусловленія своею волею дѣйствованія въ томъ или другомъ смыслѣ; но разъ имѣющая совершиться ряда нравственныхъ дѣйствій въ томъ или другомъ направленіи, всѣ они пріобрѣтаютъ въ немъ и по дѣйствію, хотя сначала болѣе неуловимую, дѣлающую ихъ послѣдствія безразличными, а иногда даже непріятными.-

Это, что нравственная воля въ своихъ нравственныхъ поступкахъ должна руководствоваться, есть законъ. Нравственныя дѣйствія суть тѣ дѣйствія, которыя опредѣляются закономъ. Законъ можетъ быть троякій: это есть или законъ божественный, или законъ общаго мышленія или законъ гражданскій. Для понятія закона необходимо представленіе о законодателѣ, который устанавливаетъ нравственныя правила и хочетъ ихъ настолько, чтобы требовать

Ин. Кар.

Лит. Н. Кирилина, Спасская пр. д. Шмидта. Типогр. Синод. Упр. Дух. Корнилов. -

да нарушения этихъ правилъ наказанія. Вообще представленія о законодательствѣ вообще и нѣмецкомъ въ-частности, чтобы да нарушеній закона наказывать, а да исполненій карающимъ, законъ не имѣетъ, не имѣетъ никакого вліянія на человѣческую волю. Перечисленные три вида-всѣ подчиняются этому условію. Божіе законы карающіе или разумѣемые отъ того, что не узнанъ, т.е. отъ того, что угодно Богу, или свято. Они исполнены всѣ признаки, требуемые отъ каждаго закона. Всемірное Божество настолько благо и разумно, что имѣетъ установленные законы, кромѣ полезныхъ для человѣческой природы; Оно настолько сильно, что имѣетъ возможность наказывать преступниковъ въ настоящей и будущей жизни. Законы гражданскіе тоже также подходятъ подъ эти условія. Общество гражданское, государство даетъ человѣку такое благо, удовлетворяющее общественное и всегда, съ нимъ соединенныя, что имѣетъ и право, оно настолько сильно, что имѣетъ силу преслѣдовать за преступленія различными наказаніями, даже лишеніемъ жизни; гражданскій законъ опредѣляетъ то, что преступно и что непреступно. Наконецъ, что касается третьяго закона, закона нравственнаго или закона философскаго, то правила этого закона безъ-сомнѣнно совпадаютъ съ правилами закона Божіего по той простой причинѣ, что въ своихъ одобреніяхъ или неодобреніяхъ этотъ другой поступковъ человѣка общество руководящее тѣмъ же принципомъ пользы для человѣка, тѣмъ же слѣдуетъ. сочувствіемъ въ большей или меньшей степени къ природѣ человѣка, [illegible], конечно, руководящимъ закономъ Божіимъ,

устанавливая тот или другой правила, хотя конечно, здесь имеется более до известной степени граница, насколько всякое человеческое мнение имеет быть ошибочным в определении полезного и вредного, сообразного и несообразного с природою человека сравнительно с мнением общества. Что, что определяется каким-нибудь философским есть различие добродетельного от порока в собственном смысле. Совершенно таким философией, определяющей то, что добродетельно и что порочно, не имеется того основания признака, какой Локк считает необходимым приложить всякому закона, именно возможности наказания за преступления. Но это только совершенно. На самом деле в Европе общества находятся кара и кара очень страшная. Общество, конечно, во отношении от правительства или государства не имеет возможности наложить на человека какое-нибудь физическое наказание или подвергать его какому-нибудь физическому лишению. Но оно имеет право мнения о человеке, и дурное мнение о человеке является одним из самых сильных наказаний для человека, кроме подвергается ему. Это самое на двух примерах. Во-первых, это каждый знает и очевидное, всякий какой-нибудь закон служит двоякой: законы наказания думают в-самом-деле удерживать, раскаявшись от преступления, исправлять и т. д.; от кары гражданского закона думают избавиться, скрывши виды совершенного преступления. Но общественное мнение поражает приговором за преступление, и от него люди общества скрыться трудно, чаще от него, чем

вытекает. Кара общественная, во-вторых, справедлива тем, что доказать виновность невыносимо; человеку, конечно, можно не учить от общества; но когда он решился учить от общества, чувствует потребность учить от общества, - для него тяжкое наказание исполнить общее предписание. -

В нравственных понятиях человека равно нельзя ничего, что не объяснялось бы строгим отношением. Нравственные понятия суть понятия отношений; как понятия отношения, они предполагают предметные понятия и отношение между этими понятиями. В каждом нравственном действии, насколько оно относится к нравственным действиям можно различать две стороны: во-первых, самое действие, понятие о коем приобретается обыкновенно путем чувства, и, во-вторых, понятие отношения его к тому или другому закону. Итак напр. в понятию о чувственном отношении разных нравственных действий, - воровство, грабление, убийство; во-вторых, понятие, приобретаемое при помощи чувства; далее оно состоит в отношении к закону Божию, как учит к закону философскому, или к закону общественному, иногда как обнаружение храбрости, благородства человека, наконец, к закону гражданскому, как действию, коим должно быть за собою по некоторым кодексам смертную казнь. Итак как и понятие о действии по его физическим признакам и понятие о законе получаются тоже от эмпирических путей, коими получаются другие понятия, так как с одной стороны с другой стороны отношения,

которыя устанавливаются между этими понятіями, суть результатъ дѣятельности разсудка, сравнивающей понятіе дѣйствія съ понятіемъ закона, то понятно, что здѣсь ровно ничего съ точки зрѣнія Локка, чтобы имѣло указывать на существованіе въ человѣкѣ другаго содержанія, другихъ представленій, кромѣ представленій данныхъ въ опытѣ. –

Этимъ мы заключимъ изложеніе взглядовъ Локка. Сводя къ результату все, что нами замѣчено, мы видимъ, что въ философіи Локка есть нѣкоторое движеніе впередъ. Такъ въ вопросѣ о познаніи мы видимъ здѣсь нѣкоторую попытку разъясненія тѣхъ процессовъ дедукціи, кромѣ у Декарта остававшихся совершенно не разъясненными. Мы далѣе видимъ отчасти разрѣшеніе вопроса о содержаніи нашихъ представленій, въ подробности представленіе исторіи ихъ происхожденія. Мы видимъ, что она послѣдняя попытка ведетъ Локка къ ученію, что всѣ представленія, кромѣ данныхъ въ нашемъ сознаніи, по своему содержанію дополнительныя не иначе, какъ при чувствѣ внутреннемъ и внѣшнемъ. Мы видимъ, что эта попытка никакъ не отнимаетъ всякой связи съ ученіемъ Декарта, какой считалась врожденное непосредственно относящимся къ самой природѣ души, и всегдашней этой нашею связи ведетъ къ болѣе твердому установленію взгляда на особое внутреннее чувство, теоріи кромѣ единственно даетъ возможность назвать помѣщаемыя при этомъ данныя такія представленія, кромѣ касающихся самой души, ея силы и ея природы. Далѣе мы видимъ,

что, не смотря на попытку противу учения о врожденности идей, оставшегося у Локка некоторого основательного учения о врожденности самых способностей души и ее первых действий и о врожденности форм человеческого познания, - различий, соединения. Вопрос об этих формах правда философ не старается уяснить себе, даже вовсе не затрагивает, но они тем не менее ни в каком случае разумом не отрицаются. Самая слабейшая часть философии Локка, есть та сторона, в коей сказывается его метафизическое учение и преимущественно его учение о человеческой душе, тогда как в другой стороне этого учения, в учении о теле мы видим шаг вперед в отношении ко Декарту, насколько Локк, кроме геометрических свойств, усвоенных тоже Декартом, приписывает еще свойство плотности. Недостатки философии Локка указывают нам на тех вопросы, кои должны возникнуть при дальнейшем развитии философии. Если у Локка есть попытка уяснить дедуктивный процесс, то тоже попытка указать его на последние основания, очевидные аксиомы, кроме составляющие его последние посылки, но дальнейшая философия должна была задаться вопросом: на чем основываются эти посылки? Этот вопрос поднимается Лейбницем. Если Локк все сферы знания стремится возвести к опыту, игнорируя, хотя и не отрицая любой достоверности разума и чувства, кроме последнего это содержание, то дальнейший вопрос имеет заключается в том: в чем состоит эта

достоверность разума и чувства? Не противоречит ли она их содержанию? Знание чего-нибудь такого, что не может быть объяснено этими содержаниями? Это дальнейший вопрос мысли, который не поднимается еще ни у Лейбница, ни который возникает только у Канта. Если у Локка допускается неясность, что сведение тепла к относительно ошибочно, что введение в понятие тепла свойства плотности должно было возбудить физический вопрос о теле, что его должно считать теплым, если протяжение недостаточно для этого понятия и если плотность есть только наше ощущение, как мы непосредственно в этом вопрос видеть не можем перенести на предметы? Этот вопрос должен был подняться в философии Лейбница. Если у Декарта осталось теплое фактическое отношение между душой и телом, если она непосредственность у Локка ведет к тому, чтобы признать возможность для духа быть простою акцидентацией тела, и если она мысль ищет для себя опоры в признанной философией убежденности во всемогуществе Божества, то учение о Боге, очевидно, оказывалось недостаточным, если допускалась возможность такая противоположная гипотеза, и тогда явился вопрос о точнейшем определении права научной мысли ставить противоположную гипотезу, основанную на божественном всемогуществе. Этот вопрос опять поднимается в философии Лейбница. Поэтому словосочетание в философии Локка мы видим на только некоторое движение вперед в определении частных процессов познавательных,

частію пробившимся метафизическимъ, но сил[ы] ви-
дѣнія вмѣстѣ съ тѣмъ такую постановку тог[о]
что неудовлетворительно рѣшеніе ею, край сама
собою подразумѣетъ движенія далѣе, край сама
сбою ставитъ вопросы для будущаго. Такимъ
образомъ философія Локка, хотя не обнаружи-
ваетъ въ Локкѣ геніальнаго мышленія, однако
не была ни неизвѣстною, ни чистою эмпи-
рическою, но представляла нѣкоторое движе-
ній впередъ въ отношеніи къ развитію философ
ской мысли.—

Лейбницъ.

ч. 30. Лейбницъ, младшій современникъ Локка и
Спинозы, родился въ 1646 году въ Лейпцигѣ. Отец
его былъ профессоромъ Лейпцигскаго университе-
та по каѳедрѣ нравственнаго богословія. Лейбниц
еще въ юности лишился отца. Первоначальное
образованіе получилъ въ одной изъ лейпцигскихъ
школъ; но образованіе въ ней оставило въ немъ
убѣжденіе, что школа не содѣйствовала его разви-
тію, а напротивъ задерживала его. Своимъ разви-
тіемъ Лейбницъ исключительно обязанъ самъ
себѣ. Оставшійся отъ отца сочиненія дали пер-
вый толчекъ его развитію; въ числѣ книгъ отцовской
библіотеки было много старыхъ сочиненій древнихъ авто-
ровъ и Лейбницъ первое побужденіе къ самостоя-
тельнымъ размышленіямъ получилъ изъ чтенія древ-
нихъ. Онъ принялся за это чтеніе въ ту пору,
когда еще не былъ въ состояніи почти ровно ни
чего понять изъ читаемаго и только самое зна-
ніе, пробуждавшееся далѣе и далѣе, [illegible]

именно ему изъ прочитанныхъ. Такъ протекли годы его детства. Не удовлетворяясь существовавшими науками, Лейбницъ, еще почти дитя, подобно другимъ умамъ, кромѣ въ данныя годы оканчивающимъ реформаторами знанія, поставилъ предметомъ изслѣдованія. - Больше всего заинтересовали его въ юридическихъ принципахъ, кромѣ въ обычномъ ихъ приложеніи науки останавливающихъ неудовлетворенность, какъ всякой науки онъ пытался дойти до ея корней или основъ и классификаціи, когда самостоятельно построивъ математическую редукціонную онъ отыскалъ корни. Это направленіе въ дѣятельности значительно способствовало къ развитію необыкновенно талантливаго ребенка и уже въ 15-летнемъ возрастѣ Лейбницъ имѣлъ возможность поступить въ университетъ. Подобно тому какъ до этого времени онъ занимался такъ. обр. Аристотелемъ и Платономъ, схоластиками и неоплатониками, такъ теперь его вниманіе привлекли сравнительно подчиненныя явленія философской мысли. Онъ поступилъ на юридическій факультетъ; но при такомъ направленіи, кромѣ дало ему его оригинальное образованіе, неудивительно, что въ университетѣ онъ особую наклонность питалъ къ философіи и философскимъ наукамъ. Окончивъ университетскій курсъ въ очень раннемъ возрастѣ, Лейбницъ хотѣлъ получить при этомъ ученую степень доктора; но Лейпцигскій университетъ отказалъ ему въ этомъ, по его молодости. Тогда онъ обратился въ Нюрнбергскій университетъ, гдѣ диссертацію его онъ обратилъ на себя общее вниманіе; ему дали искомую степень

предпочитал должн[ость] канцлер. Но Лейбниц, ко-
торый, очевидно, не привыкал кафедра и которая
решения, как сейчас увидим, или в ту-
ю сторону, отказался отв этого предложения.
В следующий год[ъ] ему подвернулся случайно
одинъ изъ, нравившихъ[ся] ему дипломатическую
ц[ь] в политической судьбе Германіи, ст Бой-
бургомъ, министромъ курфюрстства Майнцъ
. Этотъ человѣкъ обладалъ сферу талантъ
ств молодаго ученаго и старался опредѣлить
на службу въ Майнцскому курфюрсту и
интересовать его своими планами. Поступ-
въ сферу на службу, Лейбницъ охотно вошелъ
видъ Бойнебурга и изложилъ вопроса-
о примиреніи католиковъ съ протестантами
. Лейбницъ былъ въ это время, когда
кончилась 30-летняя война, край такъ дорого
гшей Германіи и такъ печально для нея
кончилась; вѣковые протестантской и католи-
кой партіи одинъ другъ другъ ожесточи
лись. Германія находилась въ смѣшномъ
ложеніи. Удивительно, что выдающіеся по-
литическіе дѣятели Германіи особенно инте-
совались идеею примиренія католической
ркви съ протестантскою. Такъ какъ по
ледствіемъ съ начавшейся въ сосѣдней Гер-
ніи войны могущественная Франція, то
ли дѣятели должны были позаботиться
тому, чтобы Франція не воспользовалась
ложеніемъ Германіи для
ихъ завоевательныхъ стремленій. Лейбниц
рѣшился поставить свое отечество въ та-
положеніе, чтобы она опасность, угро-
ающая отъ Франціи, не была серіознаго;

однако у него явилась мысль об общем
союзе всех Германских княжеств, кото
он проводить в политической литературе
но этот план не мог осуществиться
как преждевременный. Тогда Лейбниц
придумывает другой план, он пытается
склонить внимание Франции от Германии
на Египет, и чтобы больше обратить
заинтересовать Людовика его планом Егип
ской экспедиции, отправляется в Париж
Эта поездка в значительной степени
лила судьбу Лейбница. Его новый полити
ческий план не имел никакого результата
но Лейбниц в Париже попал в кругу
ученых и философов: тогда более последовате
ли Декарта, школа теологов и философов
а также кружок математиков; в этих
кружках шли более последования, начат
Гюйгенсом более Декартовым. Лейбн
теперь со страстью принимается за филос
софские, преимущественно же за математи
ческие исследования и здесь, под руковод
ством знаменитых математиков то
времени, делается такие успехи, что дал
нейшие его исследования ведут к откр
тию дифференциального и интегрального
исчисления. Впрочем это открытие в мате
матической области сделано было неско
ко раньше Лейбница Ньютоном в Англии
и Лондонское ученое общество решило вопр
ставшийся по этому случаю полемику в
пользу Ньютона в ущерб чести Лейбница
Впрочем позднейшая время
на это на его

самостоятельность открытия Лейбница, хотя не отрицает первенства открытия Ньютона. Парижская жизнь не только дала Лейбницу высокое математическое образование, не только глубоко погрузила его в философские стремления времени, но и доставила ему случай в таких совершенствах изучить французский язык, что этот последний становится для него почти родным и на этом языке он пишет все свои важнейшие сочинения. Лейбниц составил было уже план навсегда остаться в Париже, в высокой степени довольный тамошнею научною и нравственною атмосферою; но является новый предлог его в Германию. Дошло до того, что он знакомится случайно в Париже с курфюрстиною Ганноверскою и получает от нее приглашение на службу в Ганновер. Лейбниц долго не решался принять это предложение. Между тем его приглашают занять кресло в Парижской Академии наук, но под условием перехода его из протестантства в католичество. Лейбниц не решился удовлетворить свой вкус и потому отказался от этого приглашения. Наконец, когда приглашение Ганноверской курфюрстины настойчиво повторилось, когда вместе с гражданскою службою ему предложили и должность библиотекаря в Ганновере, Лейбниц решился ехать на службу в Ганновер; на этой службе протекла вся его деятельная 40-летняя жизнь. Из Парижа он отправился в Ганновер через Англию, где он бывал и прежде имея дру-

комства с наиболее знаменитыми учеными того времени, а также труд Гоманидіо, где посмертный Спиноду. Во время как Парижская жизнь поглощала его в работы, кроме всего более стоящие в связи с его работами философскими, Ганноверская жизнь погрузила его в вопросы политического свойства и навязала ему предприятия, кроме более в интересах Ганноверского дома, но кроме могли быть мало полезны ему, как философу. Здесь опять выступили у него на первый план вопрос о примирении протестантской партии с католическою, ведущая оживленная сношения, кроме однакожде опять кончаются ничем, так как интересы партий были очень различны. Вскоре Ганновер Ганноверский дома потребовал отъ Лейбница исторических работ в чисто догматическая интересах, - работ, кроме могли быть полезны для истории, но не могли никакого значения для его философских исследований. В интересах этой работы он должен был путешествовать частью в Германии, частью по Италии. В Риме, где он также познакомился с знаменитыми учеными, предложили ему место библиотекаря в Ватикане, под условием перехода его в католичество, - и хотя это приглашение душою ему кардинальскую шапку, он и на этот раз не поспешил принять предложение. Служба его при Ганноверском дворе отличалась разнообразием деятельности; занимаясь политическими во-

просвещения, исторических работах, они отвлекли его богословского смысла; его интересовали и философские вопросы, — в это же время они трудился над физическою, физическою физикою и пр. Между тем после восшествия на престол Георга Людвига положение Лейбница при Ганноверском дворе поколебалось. Лейбниц, желавший играть деятельную политическую роль, должен был искать в других сферах этой деятельности, хотя впрочем он положительно считался состоящим на службе при Ганноверском дворе. Так как принцесса Ганноверского дома Софья Шарлотта выдана была замуж за Фридриха, курфюрста Бранденбургского, и так как она была в высокой степени расположена к Лейбницу, кроме покровительства любознательной матери, то совершенно неудивительно, что в Берлинском дворе Лейбниц старался найти то, что потерял при Ганноверском. Здесь точно также он стремился к разнообразной политической деятельности, — вскоре после во двор ея новыми усилиями объединительными стремился, но здесь уже объектом этих стремлений были не протестанты и католики, а различные протестантские партии. В то же время по старанию Лейбница основано было в Берлине ученое общество, т. е. знаменитая впоследствии Берлинская Академия. Отношения со Софьею Шарлоттою имели еще значение для Лейбница, как философа, они поощряли его

к написанию „теодицеи", одного из самых главных творений Лейбница. Уже в первое время его публицистической деятельности, наряду со стремлением к объединению католиков и протестантов, явилось у него стремление к защите христианского учения против атеистических нападок. Впрочем, отчасти увлечение его публицистической деятельностью, равно объединительными стремлениями отвлекли на некоторое время его богословские работы, но Лейбниц тайно не переставал ими интересоваться. Философски образованная Шарлотта сильно интересовалась философскими стремлениями времени примыкательно с двух сторон, от Бруно они соприкасались с религиозными интересами, касаясь вопросов об отношении Бога к миру, о человеческой свободе, о происхождении в мире зла и согласии его с фактами божественной благости и мудрости: все эти вопросы настоятельно требовали решения для ума Шарлотты и она обращалась к Лейбницу за тем решением. Лейбниц обещался ей сделать разъяснения, но они вросли его и письменно излагались медленно. Эти-то данные и легли в основание его „теодицеи", они по смерти Шарлотты были переработаны ими и изданы в публичной форме. „Теодицея" легла в основание научной философско-религиозной литературы не только Германии, но и других государств, — до Канта, и у нас в России это сочинение было далеко не без значения, хотя ныне мыслью, что оно вследствие свое качество, далеко не всегда погружается под него многодетенко.

Известно, какое составило Лейбницево другое главное сочинение о человеческом разуме, которое также начало писаться по частным побуждениям; поводом к его написанию послужили появившийся и сделавшийся знаменитым трактат Локка о человеческом разуме. Сначала под впечатлением от прочитанного трактата Локка Лейбниц написал краткие замечания на это сочинение и, по обычаю свою бумагу, отослал их автору. Последний одобрительно отозвался о замечаниях Лейбница и советовал ему напечатать свой труд; ему предлагал даже напечатать их при издании сочинения Локка. Лейбниц не согласился на это и, как нам, кажется, потому, что в таком виде напечатанные его замечания не получили бы значения самостоятельного сочинения. Эти замечания дошли до самого Локка и он отнесся к ним в высокой степени пренебрежительно. Когда сочинение Локка было переведено на французский язык и сделалось так обр. достоянием всего образованного западноевропейского общества, то тогда видал, что оно производит такое глубокое впечатление, какое казалось предыдущая и в научном и религиозно-нравственном отношении, Лейбниц решился заняться этими предварительными замечаниями на трактат Локка, он расширил их, постарался придать им более научную форму и в этой форме решился более печатать их. По крайней мере, так говорит обнародованная переписка Лейбница, — в своих письмах он просит одного своего друга высказать свое суждение о сочинении, которое

работы въ его записной книжкѣ, а другую – позаботился присущественно исправленіемъ стиля этого трактата. Свой трактатъ Лейбницъ написалъ не на родномъ, а на французскомъ языкѣ, потому что писалъ, чтобы его критическія замѣчанія на сочиненіе Локка также читались всѣми образованными западноевропейскими обществами. Изъ той же переписки видно, что Лейбницъ писалъ свое сочиненіе во время путешествія и прибавленія въ немъ послѣднихъ дополненій; отсюда очевидно, что отъ этого труда нельзя ожидать чего-либо серіознаго, цѣльнаго. Дѣйствительно отъ торопливости и его издателя, такъ какъ книга англійскимъ писателямъ, что авторъ болѣе бы, если бы сочиненіе его было написано тутъ же въ Англіи, гдѣ онъ тогда въ преклонныхъ летахъ. Неизвѣстно почему сочиненій осталось не напечатанными до смерти Локка; оно и послѣ не было напечатано Лейбницемъ, который былъ тогда въ преклонныхъ лѣтахъ. Нѣкоторые говорятъ, что последній не желалъ подвергать себя авторскимъ усиліямъ, какой не могъ возражать ему. Другіе, говорятъ и другіе причины этого факта: напр. полагаютъ, что по сложности своихъ разнообразныхъ занятій Лейбницъ не имѣлъ времени сдѣлать послѣднія прибавленія въ своемъ сочиненіи, чтобы приготовить его къ печати; говорятъ, далѣе, что такъ какъ онъ разсчитывалъ уже въ два непосредственныя для него спора съ англичанами Ньютономъ и Кларкомъ о свободѣ воли, то новый споръ съ Локкомъ могъ казаться ему уже излишнимъ. Какъ бы то ни было, но трактатъ

о человеческом разуме напечатана была больше 50 лет спустя после смерти Лейбница и не задолго до появления знаменитой критики чистого разума; поэтому на философскую мысль она в существе дела произвела не очень значительное влияние и влияло мыслью настолько, насколько известно было некоторым лицам еще задолго до своего появления в печати.-

По смерти Софии Шарлотты положение Лейбница покачнулось и в Берлине,- политическое влияние его было ничтожно, основанная имъ Академія, въ коей онъ былъ первымъ президентомъ, также уходила изъ-подъ его вліянія. Тогда Лейбницъ обратился вниманіемъ на Россію; бракъ нашего царевича Алексѣя съ одною изъ нѣмецкихъ принцессъ, устроенный Петромъ I, представилъ случай къ возникновенію сношеній Лейбница съ Петромъ; онъ предполагалъ посредствомъ просвѣты въ умахъ Россіи разнообразныя реформы, что сопровождалось даже тѣмъ, что Лейбницъ получалъ незначительную пенсію отъ Русскаго двора. Въ тоже время еще болѣе укрѣпили сношенія поддерживаемыя Лейбницъ съ Вѣнскимъ дворомъ; здѣсь онъ также хлопочетъ объ учрежденіи ученаго общества, но находитъ противодѣйствіе въ іезуитахъ; здѣсь же онъ находится съ принцессой Евгеніей Савойской, коей краю пишетъ единственное оставшееся отъ него краткое систематическое изложеніе своихъ философскихъ положеній, кое извѣстно подъ именемъ монадологіи. Всѣ эти сношенія способствовали къ еще большему сближенію Лейбница съ Ганноверскимъ дворомъ.

Когда курфюрстина Ганноверская вступила на Английский престол, Лейбниц просился в Лондон, но король отказал ему просьбе и приказал оставаться в Ганновере, занимаясь окончанием исторических работ. Оставленной всеми Лейбниц умирает в одиночестве, в 1715 году. За гробом этого человека, кроме удивленной всей Европы, кроме производящих смелое влияние не только в научном и философском, но и политическом смысле, шел только один его секретарь.-

Из данной жизни Лейбница, как мы и. 31. видели мы в предшествующем чтении, основные некоторые черты его умственного направления. Очевидно, это было лицо, которое способно было дать переговариваться всякого рода научным вопросам и кроме последней этой, таких сказать, восприимчивости научного интереса должно было постоянно переходить от одного вопроса к другому, обращаться то к одной, то к другой стороне человеческого владения. Мы видели его занимающимся разом философией, математикой, механикой, исторической работой и т. д. Но и научные интересы не были исключительно господствующими в нем. Такими были в нем стремления провести тот или другие взгляды на практическую жизнь, заботы о такого рода учреждениях, которые могли содействовать научному развитию, работам, которым было посвящено имя не мало труда. Не менее сильны были в нем патриотические стремления, которые заставляли его предаваться области практических государствен-

нолав интересовъ. Всѣ эти черты достаточно показываютъ, какимъ, что они человѣкомъ, отличавшимся, правда, фантастическою мечтательностію, но въ тоже время постоянно разбрасывавшимся, такъ что онъ не имѣлъ возможности сосредоточиться на философскомъ фактѣ. Какъ дальнѣйшее доказательство этого, можно привести тотъ фактъ, что всѣ капитальныя философскія сочиненія написаны были имъ по частямъ, случайнымъ поводамъ. Самое важное его сочиненіе „о человѣческомъ разумѣ" было вызвано сочиненіемъ Локка. Не менѣе важенъ для исторіи философіи „теодицея" составилась по поводу бесѣдъ его съ Софіей Шарлоттой. Наконецъ попытка набросать цѣльную систему, „монадологія" есть результатъ сношеній его съ австрійскимъ принцемъ Евгеніемъ Савойскимъ. —

Прежде всего мы остановимся на взглядахъ Лейбница на познаніе, изложенныхъ въ капитальномъ произведеніи о человѣческомъ разумѣ. Если мы дѣйствительно, что сочиненіе Локка въ своемъ изложеніи отличается важными недостатками, необыкновенною растянутостію, повтореніями, то должны прибавить, что не менѣе существенными недостатками отличается трактатъ Лейбница. Сколько шелъ да шелся да Локкомъ, Лейбницъ отъ этого не могъ удержаться его воззрѣнія у него имѣли той растянутости, какая встрѣчается у Локка; но сколько шелъ да шелся да Локкомъ онъ не могъ избѣжать тѣхъ повтореній, какія постоянно встрѣчаются у Локка; какъ часто Локкъ возвращается къ той

чем другой своей книгой, так что часто Лейбниц снова и снова опровергает эту мысль, только в других словах, в различных оттенках. Кроме того постоянно перед читателем этого сочинения возрастает фигура Лейбница, как лица: общие биографические подробности о самом Лейбнице, хотя мало относятся к существу дела, постоянная ссылки на то, что он то-то писал, о том думал, то-то намерен написать и т.д. заметно бросают в глаза. Заглавие настоящей книги часто усугубляется здесь ссылками на прежних читателей или писателей его времени, даже на беседы Лейбница с частными лицами, что, правда, имеет значение для истории литературы вообще, для знакомства с господствующим периодом, но для читателя, кроме лишнего обременения рассуждениями в сочинении философского вопроса представляется часто излишними. Многие недостатки в сочинении Локка вытекают из того обстоятельства, что первой отрасли сочинения о врожденных идеях имеет чисто полемический характер и притом эта полемика страдает излишествами. Однако в трактате Локка при части посвященной опровержению полемической содержит. В трактате же Лейбница нет никакой части, в которой бы прямо имелся в виду развитие положительного содержания. Вот что представляет ряд критической мысли Локка, заметок, в прочем, конечно, сделанных, разъяснений взглядов самого Лейбница, но это разъяснение так тесно связано с

постоянною полемикою противъ Локка, кроя нерѣдко доходитъ дальше, чѣмъ слѣдуетъ, что взгляды Лейбница не воздвигаютъ преградъ читателю въ цѣлости, выпущенной связи и отдѣльности. Справедливо сказать, что всѣ болѣе распространенія ученія взглядовъ какъ Локка такъ и Лейбница то обстоятельство, что эти взгляды развиты одними въ полемикѣ его противъ теоріи врожденныхъ идей, другими въ полемикѣ его противъ взглядовъ Локка. Нужно стараться ориентироваться въ той и другой полемикѣ, чтобы придти къ мысли, что Лейбницъ и Локкъ въ существѣ дѣла не слишкомъ разнятся по своимъ взглядамъ, что они проповѣдуютъ одну и ту же теорію, что различія имъ часто состоятъ только въ словахъ, частностяхъ, въ большемъ или меньшемъ развитіи той же мысли.-

При изложеніи взглядовъ Локка мы старались опираться постоянно въ связи ихъ съ теоріей Декарта и указать тотъ шагъ, какой онъ дѣлаетъ при развитіи ученія о точности и интуитивности знанія и далѣе показать важнѣйшія пункты различія, относительно которыхъ мы будемъ слѣдовать и въ изложеніи ученія Лейбница. И здѣсь мы постараемся прежде всего идти за Лейбницемъ въ тѣхъ пунктахъ, въ какихъ онъ согласенъ съ Локкомъ, и только или повторяетъ, или незначительно дополняетъ его мысли; далѣе укажемъ, что собственно принадлежитъ Лейбницемъ новаго и приложимъ уже опредѣленнѣе, какой смыслъ имѣетъ вся

ей полемика против Локка, критикующего на первой книге в его произведении. Если Локк смотрит на знание, исключительно как на выражение согласия или несогласия между представлениями, то Лейбниц безусловно соглашается в этом смысле. Если Локк, останавливаясь на таком понятии о знании, старается установить данные предметов, круг касается это знание, степени или виды этого знания, решить различные вопросы, круг касающиеся этого знания и, наконец, установить объем этого знания, то все эти вопросы решаются Лейбницем почти тождественно с Локком. Локк думает, что согласие или несогласие между представлениями может касаться четырех видов, — или тождества и различия представлений, или отношений между ними, или сосуществования представлений друг с другом, или бытия их. Когда Локк делает такое деление, то замечает, что он хорошо понимает, что первые три вида знания без сомнения могут быть обобщены в одном слове отношения, и только последний различается от них, и если он разделяет их друг от друга, то не потому, что они различаются существенно сами по себе, а потому, что такое разделение имеет некоторое практическое удобство. Лейбниц также хочет свести все даже виды знания к понятию отношения. Далее он хотел бы разделить все отношения между субъектом и предикатом суждений на два рода отношений: 1, между предметом друг от друга,

куда относятся следствие, точность, радость и т. д., 2, соединение и совокупление представлений, куда относятся отношение части, цвета, отношение причины к действию и подоб. Локк дает различает при степени знания: 1, знание содержательное, 2, знание демонстративное и 3. знание о бытии внешних предметов, и в противоположность всем этим видам различает вероятное суждение чем степени. Совершенно точно вслед за Декартом держится Лейбниц; также как и Локк, он противополагает отчетному знанию знание вероятное; и его различие степеней и Локком сводится вполне собственно к различию терминологии: Локк хочет называть знанием в собственном смысле только эти три степени знания – содержательное, демонстративное и свидетельствующее о бытии внешних предметов, и относит знание в собственном смысле противополагает степени, как вероятность. Но терминологии они Лейбниц то и другое можно назвать знанием, но одно знание точное, другое вероятное. Но эта новая терминология не проводится Лейбницем последовательно. Различая знание точное от знания вероятного, он в отношении знания в иных случаях также находит возможность с точностью удовлетворяться степенью. И в разрешении более частных вопросов, касающихся указанных степеней точного знания, Лейбниц присоединяется к Локку. Первой вид он так же, как и Локк, готов считать содержательным знанием. Что, кто, различает в этом случае взгляд Лейбница от взгляда Локка состоит в том, что в системе Лейбниц-

только одним знанием Лейбниц хочет различать два частные падежа — это с одной стороны знание непосредственно основывающееся на внутреннем опыте, знание факта, с другой, основывающаяся на чистой мысли. Напр. общее положение, что всякая другая аксиома будет относиться к содержательному знанию, умозрительному, а положение „я мыслю, следовательно существую" будет содержательным и точным знанием, но знанием, почерпнутым из внутреннего опыта. Мнение сближающее Лейбница со второстепенным видом Локкова знания, знанием демонстративным. Что касается знания о бытии предметов, кроме приобретающегося нами чрез внешнее восприятие, то Лейбниц в этом отношении делает поправку взгляда Локка. В то время как Локк убеждает, что живость восприятий отличительно от образов воображения с одной стороны и чувства, кроме сопровождающего восприятие в ощущении отчетливый, кроме сопровождающего только представляемые образы и наши грезы, достаточно отличающих образы воображения от образов восприятия и служащих надежным руководством для того, что поводом образов восприятия служит действительное бытие, тогда как поводом наших образов воображения такое бытие не служит, Лейбниц совершенно справедливо находит, что этого основания для убеждения в существовании предметов, вне нас находящихся, недостаточно, что точнее это убеждение в бытии предметов, вне нас существующих,

можетъ быть обосновано на внутреннемъ согласіи, безъ чего всѣ наши воспріятія, какъ вообще не установить никакой строгой причинной связи, независимой отъ субъекта, по которой она образуетъ одно связное цѣлое. Если Локкъ, дѣлая, такимъ образомъ вопросъ о томъ, какимъ образомъ знанію можетъ быть присоединена истина, самое знаніе называетъ лишь согласіемъ представленій, разрѣшеніе этого вопроса сводитъ къ другому вопросу: какія изъ нашихъ представленій должны считаться истинными образами внѣ насъ существующихъ вещей, и высказываетъ мысль, что всѣ наши оригинальныя представленія истинны образы внѣ насъ, а сравнительно большая часть нашихъ составныхъ представленій имѣетъ образы въ себѣ самомъ, то Лейбницъ совершенно справедливо не удовлетворяется этою теоріею. Онъ хочетъ поправить ее въ томъ смыслѣ, что основаніе истинности знанія есть убѣжденіе въ томъ, что связь извѣстныхъ представленій, какая устанавливается сужденіемъ, есть связь безусловно необходимая; слѣдовательно точность знанія непосредственно относится къ его истинности, и присоединяя совершенно справедливо замѣчаетъ, что только примѣненіе знанія къ тому или другому дѣйствительному предмету ограничиваетъ такимъ случаемъ, когда тотъ или другой предметъ только отвѣчаетъ подлежащему сужденія, а все наше знаніе само по себѣ безотносительно, но присовокупляетъ оно къ дѣйствительности только условно, когда истинная пред-

мысли, соответствующие моему подлежащему, а кроме их моей мысли другими существенными для меня другое сказуемое. Что касается до объема человеческого знания как такого знания, то здесь вполне Лейбниц по существу такими совпадает с взглядом Локка. Точно так же, как Локк, он думает, что наше знание ограничено и радикально представляемой идеей так далеко, как далеко идут наши представления; точно так же, как и Локк, он думает, что наше знание о некоторых видах отношения сколько представлением очень ограничено, во других же видах оно идет очень далеко; точно так же, как и Локк, он думает, что наше знание в конце концов имеет границу представления, что эти конечные области представления, наши конечные и области знания; точно так же, как и Локк, он думает, что в тех случаях, где мне имеются представления, далеко не всегда возможно точное знание, что эти представления допускают точное знание, другие не допускают. Но в то время как Локк основание этого различия видел преимущественно в различии первых и вторых свойств предметов и думал, что о всех вторых точное знание едва ли нам возможно, где дело идет о первичных свойствах предметов, и всего скорее точное знание получается, в тех случаях, где дело идет о вторых свойствах, о соединении этих свойств в субстанции, то Лейбниц открывает для другую форму этой мысли. Он хочет

точность движения поставить в связь со всеми остальными нашими представлениями. Что, что Локк считает первыми свойствами предметов, Лейбниц считает такими представлениями нашими, кроме отличаются наибольшею ясностью и отчетливостью, обращаясь к мнению Декарта. Что же касается второго свойства предмета, то, следуя терминологии Декарта, они считают как смутными, неясными представлениями. Это обстоятельство, на самом деле очень не важное, послужило некоторым поводом к тому разделению, кое дается Лейбницу Локк думает, что вторые свойства тогда не могут быть ни в каком случае объяснены при первом свойстве, что посредством Божественного совершенно производимого одними только известными красками, звуками и т.д. и одними только движениями, кроме происходят от человека и кроме случаются воздействием этих ощущений в самом человеческом духе. Лейбниц не нравится такой смысл о Божественном производе. Он думает, что дело не в производе, а в естественной последовательности событий; он думает, что в таком случае, когда мы имеем в сознании второе свойство предмета, мы тем, что мы воспринимаем данные ощущения, в человеке даем тем событие, тем движение, кроме, как предполагается, этими воздействиями эти ощущения, но даем как движение такой скорости, что сознание человеческое в соответствующее время может каждое при этом последовательно; отсюда для сознания все эти

комбинация впечатлений неспособными возбудить в нашей душе раздельные представления, и сливаются в один смутный образ. Краски, звуки и запахи для него действительно смутные образы, т.е. смешанные представления бесконечного числа движений, бьющих одновременно на душу органов, и вследствие бессилия своей смешанности сливаются для сознания в один смутный образ.

Все, что мы изложили досель из взглядов Лейбница на вопрос о знании, представляет повторение мыслей Локка, принесшего последнюю до надлежащей степени выработанности, и не добавляет никакого существенного приращения в интересах разрешения вопроса о знании. Но есть пункт, в коем он по этому вопросу о знании существенно отличается от Локка, и коей можно назвать таким уже существенным шагом вперед, каким шагом вперед была теория Локка в отношении ко Декарту. Если мы возвратимся к нашим рассуждениям о Декарте, то вспомним, что по, что оставалось у Декарта совершенно неясным, - это два капитальных вопроса о знании, - один о самом процессе вывода, другой - о тех аксиомах, на коих он основывается, о очевидностях непосредственно очевидных. Мы видели, что Локк подымает первый из этих вопросов, но сам не останавливается на другом. Для Локка, как и для Декарта оставалось совершенно неизвестным, на чем может быть основано наше убеждение в отношении подлежащего к сказуемому в этих очевидностях самих по себе истинных, основных невыводимых

тот так называемый субъективный критерий, на который Декарт ссылался как на последнее убеждение в истине. Этот вопрос о достоверности истин, непосредственно очевидных, не удовлетворял ума Лейбница. Логика Лейбница в своих исчислениях относится отрицательно к этому вопросу, но по различным высказываниям ума видно, что этого вопроса достаточно его сознание; имеется ряд мыслей, которые указывают на направление, в котором это должно быть решено, с точки зрения Лейбницевой философии. По его учению каждое аксиома, которая бы не нуждалась ни в каком доказательстве, кроме аксиомы тождества. Правда наше сознание имеет бесконечно много положений, которые мы можем принимать, считать бесспорными, не нуждаясь в доказательствах; но по отношению к этим аксиомам мы всегда имеем право не останавливаться на них, а идти далее, сводить их к более высшим аксиомам следовать подвергать их дедуктивным доказательствам. Отсюда вопрос: как это далеко можем идти процесс дедуктивных доказательств? На этот вопрос отвечает Лейбниц в том смысле, что не сводимой ни к какой дальнейшей истине остается одна аксиома тождества, так что если признана эта аксиома и даны положения, то при посредстве дефиниций понятий, опирающихся на эти аксиомы, все остальное знание может быть совершенно чисто умозрительным путем. Если вглядеться в это учение о доказательности аксиом, то отсюда мы можем вывести такую мысль, что для достоверности аксиом наш ум

ется то обстоятельство, что в нем скорее уже содержится данное в подлежащем, что далее сказ не привносит ничего нового, не получает какой-либо новой, неизвестной доселе истины, что аксиомы содержат по знаку, в них уже заключено implicite и что только явное, отчетливое сознание нашего мышления, когда оно выражается не в суждениях. Свести предпосылку к положению тождества, сказать, что она основывается на законе $a = a$, это значит сказать, что аксиома выражает только, что заключается в подлежащем, что мысль аксиомы, заключающая повторяющимся свое понятие субъектно в подлежащем, выражает ничто иное, как понятие подлежащего, только развитое, уясненное, тогда как прежде оно было не уяснено. Иначе самая мысль заключается в фундаментальной фразе Лейбница. Вся истина на истины двух порядков. Я уже говорил выше, что Лейбниц как и Локк различает знание умозрительное в собственном смысле и знание опытное. Стараясь обосновать на законах мысли то и другое знание, он приходит к тому выводу, что все наше умозрительное знание есть аналитическое знание, тогда как все опытное знание есть знание синтетическое, что одно знание основывается на логическом законе тождества, другое на логическом законе достаточного основания. Насколько умозрительное знание прямо аналитично, как аналитическое знание, насколько в основании его полагается логический закон тождества, настолько учит, что всякая непосредственная очевидность в конце концов есть анализ, есть разложение того содержания,

которая заключается в наших понятиях. В учении этой истины и состоит фундаментальная засада Лейбницевой философии. Я не хочу сказать, что вдали достигнуть истинной, правильной взгляд на последние основы знания; взгляд Лейбница не правилен. Но важна, что Лейбниц поднимает вопрос об этих последних знания и решает его так, как единственно каждый возможный в то время решить этот вопрос. Если философия предполагала, что есть непосредственная для нас истины, служащие последними основами знания, если она предполагала далее, что эти последние посылки не произвольно поставляются нами, но что сила чувствуется себя вынужденною признавать их истинность, если, наконец, она не хотела признать некоторой силы, будь бы оправдывала это признание и хотела искать логического оправдания этих суждений, то каждый, каковы основания, - должен признать, что эти суждения находят основание не в чем ином как в себе самих, т. е. в понятиях, в них заключающихся. Но сказать, что суждения находят основание в себе самих, в понятиях, в них заключающихся, так как в этих понятиях в суждении утверждается, что одно относится к другому, одно есть определение другого - значит сказать, что в одном понятии уже заключалось другое через наше суждение, что последнее уже предполагалось нами существующим в первом прежде чем оно нами сознательно относилось к нему. Итак, мы образуем умозрительное знание, чтобы не было дурного для мысли, необходимо свободно к анализу, и хотя не вносить отчетливо сознать эту мысль, но дать такое развитие умозрительного знания,

которое необходимо предполагает эту смесь, которое более или менее ясно ведет к этой смеси, — в отношении состоит защита Лейбница в отношении к теории знания, капитальный шаг вперед, который делает Лейбницева философия по вопросу о знании по сравнению с философией Локка.—

Стоя с Локком на одной почве духовия Л. 32
в теории знания, Лейбниц должен был прибегнуть сознательно постепенно решать вопрос и о границах точной науки на умозрительной основе. У Локка, как известно, это вопрос сводится к вопросу об аксиомах и силлогизмах. Это касается до вопроса о значении силлогизма. Но Лейбниц в другом месте согласен с Локком, что существенные силлогистические приемы не употребительны в жизни, и не имеют никакого оправдания с научной точки зрения; всякий силлогизм, насколько он имеет по самой своей форме предпосылки только возможный, всегда ведет к недостоверному выводу, не имеется никакой гарантии быть надлежащим на простое силлогизм для того, чтобы существовать доказательствующий тот или другой истины; он всегда признает возможность этого и весь родообразный сокращения силлогистического процесса, как самостоятельного вывода, имеющего после научное значение; при всем повышенном ходе дали даны, признает математические выводы, как они даны у Евклида, не нуждающимися в каких-либо дополнениях, достаточными сами по себе. Но это не удивляет, чтобы он, становясь на более широкую точку зрения, дружелюбно расходился с силлогиз-

М. Коган

этическими формами параллельными, самостоятельными математическими выводами; как таковыми, они смотрятся на вещи эти математические формы, как на образы, т.е. как на особые конкретизации общей силлогистической формы. Но есть существенная разница между эпизодом Локка и Лейбница на аксиомы, она обусловливается его эпизодом на последние посылки знания, как на суждения доказуемые; если все они сводятся в конце-концов к аксиомам тождества и отрицания, то и всякая демонстративно доказываемая истина сводится к ним. К этой же последней аксиоме тождества и отрицания, разница ещё в том, что математические и другие аксиомы представляют только ближайшие основания аксиомы тождества; а потому на том основании, что сводимые к ним положения в подлежащем, они еще не служат единичной интуитивной для знания, так как и все умозрительное знание есть не что иное, как анализ понятий; они согласуются, что в каждом частном случае доказательства нужно какой нибудь путем сводить каждую истину к последней аксиоме, но сделать это вовсе не всегда - дело по его многочисленности далеко не безопасное. В видах систематизации знания.

Вдаваясь в существо дела только эпизод Локка по вопросу об умозрительном знании, Лейбниц становится поперек дороги в диаметрально противоположность с Локком по вопросу о врожденности этого знания. Одна и эта противоположность более конкретная, чем отвлеченная. Чтобы тонкие ученики

себѣ это дѣло, нужно отдѣльно разсмотрѣть ученіе его о врожденности представленій и о врожденности сужденій. Что касается до вопроса о врожденности представленій, то мы знаемъ, что Локкъ гораздо болѣе чѣмъ кто-нибудь другой сознавалъ ту мысль, что удовлетворительное знаніе еще не требуетъ съ безусловною необходимостію ученія о врожденности представленій, какъ содержаній знанія; всѣ наши представленія, учитъ онъ, добываются опытнымъ путемъ, и только не многія знанія, устанавливающія разнообразныя отношенія представленій, не нуждаются въ ассистенціи опыта для доказательства того, что полученныя отъ опыта представленія стоятъ въ удовлетворительныхъ отношеніяхъ другъ къ другу; самое содержаніе представленій можетъ служить достаточнымъ-тѣмъ, что они могутъ быть такъ или иначе соединены между собою. Однако отношеніе происхожденія представленій для Локка не есть происхожденіе ихъ непосредственно изъ внѣшнихъ чувствъ; наряду съ внѣшними чувствами онъ признаетъ еще особое чувство внутренности, при помощи котораго мы знакомимся съ событіями, внутри насъ происходящими. Лейбницъ въ своей полемикѣ противъ Локка утверждаетъ собственно ту мысль, что мы должны называть врожденными всѣ наши представленія, кромѣ получаемыхъ путемъ нашего сознанія нами внутреннихъ чувствъ, т.е. онъ утверждаетъ, что всѣ представленія о бытіи, субстанціи, единствѣ, тождествѣ и т.д. явившіяся изъ глубинъ нашей души и познаваемыя при помощи всякаго сознанія, не должны быть представленіями, при-

признать уже некоторыми принадлежащими человеческому духу. Очевидно у обоих взглядов на самый процесс происхождения представлений одинаковый; оба одинаково признают, что без тех представлений, кроме их посредством внешнего чувства, могут единственно извлекаться путем наблюдений надъ нашими собственными действіями; разница лишь въ выводъ, который отнюдь не относится, именно въ томъ, что одинъ, обращая внимание на тотъ фактъ, что они впервые начинаютъ существовать для человѣческаго знанія въ то мгновеніе, когда человѣкъ наблюдаетъ надъ своею духовною жизнію, находитъ повидимому для опредѣленія, обращая вниманіе на то, что, посредствомъ чрезъ наблюденіе самаго духа, они должны имѣть свое основаніе въ природѣ самаго духа человѣка, находитъ ихъ природнымъ душевнымъ. Но и эта разница исчезаетъ, когда мы подумаемъ, что Локкъ никакъ не отрицаетъ существованія въ душѣ природныхъ способностей, аффектовъ и пр., обнаруживающихся во внутренней жизни человѣка, которыя относятся къ внутренней человѣческой дѣятельности; а поэтому, чтобы существовало въ этомъ вопросѣ различіе между Лейбницемъ и Локкомъ на этотъ, а не на иной какой, нужно допустить, что Локкъ допускаетъ различіе между представленіемъ о качествѣ или свойствѣ и самимъ этимъ качествомъ, а Лейбницъ не допускаетъ этого различія, сказавъ иначе, что для Локка и Лейбница одинаково бесспорно было, что души до всякаго опыта принадлежатъ богатство, способности, субстанція, та или другая способность и т. д.; но для Локка

ва это существует в душе человека как бытие, количество, субстанция, извлечение способность и т. ф., для Лейбница — они существуют в качестве представлений. Если выразить более точным образом это коренное различие мнений того и другого философа, нужно бы сказать, что по Лейбницу душе до опыта принадлежит не бытие, но субстанция, не количество, не та или другая способность и т. д., а представление о бытии, субстанции, количестве, тогда как по Локку душе принадлежит своим самым бытие, субстанция, количество и т. д., представления же о бытии, субстанции, количестве, той или другой способности являются только тогда, когда душа знакомится с этими свойствами, как со своими собственными содержаниями, при помощи внутреннего чувства. Но при таком различии способностей и свойств от представлений о них, очевидно, взгляд Лейбница оказался бы совершенно ошибочен и только недостаток этого строгого разделения были, конечно, причиной того, что Лейбниц резко противополагает свой взгляд Локковому и нападает на Локка, будто последний считал душу „tabula rasa". Обратимся к взгляду Лейбница на врожденность суждений, в частности — на врожденность аксиом, как последнюю основу знания и на врожденность всех остальных суждений, кроме выведенных из аксиом. Этот взгляд. дался в полемику Лейбница против Локка, можно формулировать, что он кроме аксиом тождества и кроме самых представлений,

составляющих подлежащее и сказуемое другая аксиома, он не считает достаточно ясными, он считает остальные аксиомы, если рассматривать их как чувственные суждения, способными быть развиваемыми, доказуемыми при помощи врожденной аксиомы тождества и врожденных понятий или представлений. Точно также все частные истины, которые студент назвать врожденными, по его мнению, только в том смысле, что они могут быть развиты человеком так, что присущие они не во что не укладываются, кроме аксиомы тождества и этих положений, кроме заключающихся в самом существе дела. Но тогда мысль Лейбница и в этом случае не будет на в чем существенно отличаться от взгляда Локка, который убежден был, что как скоро даны известные понятия, то остается предположить только внимание в душе человека, чтобы со безусловною необходимостью развить целую систему понятий. Разница между ними, если исключить аксиому тождества, будет состоять только в следующем: Локк учит, что эта система возводов получается со безусловною необходимостью из известных понятий, при внимательном рассматривании их человеком, и этим заканчивает свою мысль; Лейбниц к этому прибавляет: если под врожденностью суждений некоторые разумеют возможность возвода их из врожденных понятий, то все утвердительные суждения следует назвать врожденными. Разница такими образом, если исключить вопрос

о врожденности понятий, исключительно основывается на названии, а не на существе дела. Но это не значит, что сама Лейбниц так смотрится на свою ошибку против Локка. Однако хотя несколько раз он приступает в своем трактате о человеческом духе к полемике, различая в взглядах Локка в этом вопросе, но все попытки эти оказываются безусловно неудачными. Самая решительная попытка в этом смысле встречается в начале трактата его о человеческом духе; здесь проводя параллель между собою и Локком, он прямо утверждает, что существенная разница состоит в том, что он признает умозрительные суждения, а на точке зрения Локка существуют только суждения, получаемые через индукцию; но это такая поверхностная ошибка по отношению к Локку, что можно объяснить только безусловно, небрежностью отношения к делу. Нужно помнить вопросы, что встречаются у Лейбница в взгляде и других сторонах. Когда Лейбниц как будто старается судить Локка и один раз приходит даже к тому выводу, что учение Локка о суждениях по существу своему не отличается от его собственного учения, что если признать существование в человеке определенных понятий и способности к выводам, то все дело сводится к тому, что утверждает Локк. В вопросе о врожденности суждений таким образом все действительное отличие Лейбница от Локка сводится к взгляду на аксиому тождества и различие на аксиому достаточного основания, права, составляющие фундамент

безусловностью правдивости того знания, кроме исходных аксиом своими истоками опыта, составляющего такое же достояние самой природы человека, как и аксиома тождества. Однако и опыт в взгляде Лейбница на два последних аксиомы имеет лишь самое общее к той простой смысли, что в человеке есть инстинктивное, бессознательное стремление руководиться известными правилами при своей умственной деятельности, подобно тому как в практической деятельности данному инстинктивному стремлению отвращаться от неприятного и стремиться к приятному, кроме непосредственно обнаруживается во всех поступках человека, он убеждается, что инстинкты мысли, доходя до сознания, формулируются в суждения непосредственно очевидные, а инстинкты воли формулируются в положения, подлежащие доказательству, т. е. в выводные положения. Но ещё узнаем, что Локк, не отрицавший инстинктов воли, не мог всегда этого отрицать и инстинкт мысли, что Локк различал в самой мысли несколько способностей, напр. различать, соединять представления, ставить в известные отношения друг к другу; таким образом и с точки зрения Локка душевная деятельность является подчиненною известным законам, насколько она специфически отличается от других деятельностей, далее вопрос об этих законах не ставится и не разрешается; и с этой стороны различия между Локком и Лейбницем не представляется чего-либо существенного.

с. 33 В учении о врожденности как представлений, так и суждений в взгляде Лейбница трудно отделить

отца Лейбница и Локка; при этом можно заметить значительную сбивчивость в терминологии Лейбница, так что различие своего взгляда от взгляда Локка он формулирует то так, то иначе. Это обстоятельство, конечно, должно иметь некоторое внутреннее существенное причины. Объяснить его исключительною случайностью причинами, невнимательностью и поспешностью, с которою он рассматривал трактаты Локка и выражался по поводу его своё собственное мнение, невозможно. Должна быть существовать некоторая внутренняя фальшь во взглядах самого Лейбница, какая-нибудь вина в недостаточности терминологии, в невозможности иметь в совершенно определенное отношение к взглядам Локка. В чем же состояла эта фальшь? Лейбниц сам в одном письме своём описывает нам историю развития своих взглядов в отношении к вопросу о знании. Игровая его впечатлительная, кроме всего также умственно организованность на человека, более впечатлительных его современников и философов древнего времени, чуткого и щедрого кроме его предшественников во время своей юности. Благодаря ей говорит нам, что он погрузился в математику и что далее он открыл для себя, таким образом, новый мир. Недостаточность, какая обнаруживается в этом или другом математическом вопросах, произвела такое впечатление на его душу, что он глубоко погрузился в математические исследования, погрузился настолько, что почувствовал возможность достичь открытия в математике, недоступного другим. Но прежняя

стечественной богословской науки. Пробудившийся философский и собственно научный интерес не только чуждым ходу другим, но постоянно возбуждал его интерес. Вторжение в область математики возбуждало только новый вопрос в отношении к науке, почему этот мир не представляет той точности, какая, очевидно, открывается в области математической. Вера в нравственный миропорядок, в то, что мир, как создание всемогущего Бога, должен быть только чудным ходом мира, — вера, какая отличала его метафизической взгляды, а величие и убеждение, что способности человека должны быть достаточно приспособлены к исполнению назначения человека, будь какая величайшие и существенные должны быть, конечно, признаны те, какая каждая глубокая проблемная философия и нравственность, — эта вера и это убеждение естественно должны были приводить Лейбница к той мысли, что в метафизике, как и в вопросах религиозных, должно быть возможно такое бесспорная достоверность, какая возможна в математике. Правда против этого отечественного ума область по степени знания учит о том время назначить возражения; и в то время как Декарт еще не считал нужда остановиться на этих возражениях, так как они не определились еще в достаточной степени при переходе из схоластического времени в новое время, теперь явившиеся уже были ими многие отчетливые попытки создать математическую область из всех других областей знания. Однако эти возражения не в состоянии были разрушить у

Лейбница вторую в то, что в метафизике и морали возможна такая достоверность, какая возможна в математике, - вторую, какая отличает Декарта, Спинозу, Локка. Они должны были только приводить его к убеждению, что теперь уже никто больше ограничиться этого простого второго в возможности точного знания в метафизике и морали, а нужно оправдать его перед возникающими сомнениями. Возражения могли и не с достаточного сознательного отчетливости опираться на предполагающиеся границы между философским методом с одной стороны и математическим с другой. Отсюда явилась потребность сознательно отнестись к вопросу о том, на чем основывается достоверность истин математических и далеких наук доказывать, что иные условия для достоверности существуют и в отношении к метафизическим, нравственным и физическим истинам. Казалось этого - что при получении в области наук геометрии для того, чтобы придти к тайным или другим выводам, нужно пригнать в числа более, как в извлечении количество определенных понятий об извлекаемых фигурах, кроме содержащихся в определении и данных в извлекаемой сумме аксиом, кроме последующих выводов. Что касается аксиом, то они считались положениями, кроме не нуждающимися в доказательстве. Но так как при метафизических исследованиях сомнения часто падали на очевидные положения и приходили иногда на такие, кроме оказывались тоже не менее да-

нею не очевидными для всех и так как возражения против отождествления с гносеологической точки зрения метафизического знания со знанием геометрическим должно было коснуться прежде всего аксиом, то само собою открывалась необходимость уяснить, на чем именно основывалась достоверность какой бы то ни было безусловной аксиомы. Так естественно возникал вопрос об аксиомах. С другой стороны так как геометрические аксиомы во время Канта не отличались друг от друга по способу убеждения в них человека и аксиомы содержательной не отличались от чисто формальных, то неудивительно, что взгляд на них как, кроме более собственно формальных, напр. чувственно равно сложных частных, или двух величин равных порознь третьей равны между собою и т. д. определенных взглядов и на всех остальных. Легко было догадаться, что формальные аксиомы в конце концов повидимому основываются на точности понятий, что понятие суждения не представляет в них повидимому какого-нибудь новаго содержания, кроме не заключалось бы в понятии подлежащаго, что следовательно самой анализ понятий, заключающихся в той или другой из них, ведет сам собою к непосредственной уверенности самой аксиомы как суждения истинного. Отсюда как скоро от этих аксиом мысли с гносеологической стороны отличались все аксиомы, естественно было придти к мысли, что все аксиомы составляются в тесном или другом смысле чисто аналити-

ские посылочные суждения и синодовал. пирилогизм на законе тождества или, что тоже, на законе противоречия, по крайней, надо установив понятие, мы обязуемся ни-чего в нем не видеть, что относится, и не мыслить ни того, что противоречит этому понятию. Итак если обратить в конце концов, при этой попытке разложения знания в последние основания его истинности и достоверности, все математические знания сводятся к двум элементам – с одной стороны к удостоверенному ряду понятий – треугольника, фигуры и т. ф., строго определенных, с другой – к ряду актов, которые в конце концов сводятся к тождеству понятий, и опираются на закон противоречия, так что признавалось, что наши отчетливые понятия о фигурах, величинах и пр. и последующие этим законом противоречия, мы вследствие всего необходимого данности дело того, чтобы установить такой ряд истин, какой устанавливает математика. Как скоро математика так. обр. сводилась к анализу понятий, производимому при помощи закона противоречия, то получалась возможность оправдания и епистемологического знания и знания нравственно-религиозного. Стоило только предположить, что насколько отчетливы и точны математические понятия, настолько могут быть отчетливы и точны и понятия метафизические; и тогда экспериментирование над такими или другими, какими оперирует математика, т. е. ряд анализов понятий, основанных на законе тождества или противоречия,

должно быть признано способным в такую же неожиданностью развить содержание математики, в какую развивается ряд чисел в математике. Если в противоположность этой мысли можно было указать на то, что тысяча не менее метафизика не развилась далеко в точную науку, не дала ряда точных общепризнанных положений, по вышеназванной вправе на произведения сомнения, каковое, может дать ответ на этот вопрос; можно было сказать именно, что недостатки мысли зависят исключительно от того, что понятия, кроме операции сложения, не были ясно и точно установлены по своему содержанию и полному естественно было, оперируя такими понятиями и под руководством закона точности или противоречия приходить к разнообразным выводам и не получать строгого, точного знания. Так у Лейбница не только подобно его предшественникам по философии, развилось то глубокое убеждение, что выводы математические могут быть по своей бесспорности точественными с выводами геометрическими, но под влиянием возражений, какие ему возникали против отождествления математики с математикой по отсутствию в ней существенности развивалась довольно сложная теория об анализе как форме всякого дедуктивного процесса. Но это именно развитие сложной теории запутывало и в особую трудность. Было совершенно ясно, что истина, которая получается в результате того или другого геометрического вывода, напр. по теореме,

что сумма углов треугольника равна двум прямым, при непосредственности рассматриваемых понятий, в нее входящих, ни в каком случае не оказывается заключающемся в этих понятиях. Сколько угодно можно иметь понятие о треугольнике, как фигуре, которая имеет три угла и три стороны, пересекающиеся в трех пунктах, - сколько угодно можно повторять эти признаки и тем не менее в них никто не найдет непосредственно того определения, что сумма углов треугольника должна быть равна двум прямым углам. Итак если возникает противоречие: с одной стороны было глубокое убеждение, что геометрические аксиомы суть не более, как развитие содержания этих или других понятий, тем что геометрия, не выступая сама этих понятий, единственно путем анализа нам сознания доходит до известных аксиом, и следовательно выводные истины должны заключаться в самых этих понятиях, а с другой стороны также было ясно при сличении понятий выводимое суждение друг от друга, что выводимое на самом деле не дано, не заключается в подлежащем. Итак нужно было перейти это двухсмысленное противоречие (противоречие, которое впоследствии создало критику чистого разума); смысл искали средств перейти это противоречие, но она нашла средство только приблизить его, и это есть та существенная фикция, которая заключается в философии Лейбница. —

Средство, которое нашел Лейбниц приблизить

для себя это противоречие, состоящее въ томъ, что понятія должны имѣть, такъ сказать, двѣ стороны: съ одной стороны они имѣютъ то содержаніе, которое непосредственно освѣщается сознаніемъ, при первой мысли о понятіи, съ другой — имѣютъ болѣе глубокое содержаніе, которое при непосредственномъ ученіи его содержанія въ умѣ нельзя видѣть, но которое тѣмъ не менѣе должно быть въ умѣ дано, потому что безъ него нельзя было бы сдѣлать выведенія. Предположимся теперь, что понятія даны отвлеч, что они не составляютъ содержанія нашей души; тогда они весь умъ, по всему содержанію своему, должны быть таковы, какими они даны, какими они существуютъ въ непосредственной сознательной жизни духа, и тогда слѣдовало бы разрѣшить противорѣчіе какъ-нибудь не возможно. Сдѣлаемъ другое предположеніе, — предположимся, что эти понятія извлекаются изъ нѣдръ нашего духа. Тогда оказывается, что одно и тоже понятіе по одной части можетъ освѣщаться для нашего сознанія, а по другой части, которая составляетъ такую же сторону этого понятія, какъ и первая, можетъ оставаться на задвинутомъ планѣ нашего духа и слѣдовательно не освѣщаться его сознаніемъ. Въ такомъ случаѣ то, что мы называемъ аксіомами, будетъ собственно тѣмъ средствомъ, при помощи котораго мы имѣемъ по нашему извлекать изъ нѣдръ нашего духа или освѣщать сознаніемъ то содержаніе, которое правда относится къ понятію, но которое до сознанія нашего духа не дошло и которое принадлежитъ, для того чтобы быть сознаннымъ

Лит. ф. Гуттенберга, Академия наук. Материалы Архива. Т. XIII. Ред. Академик. Шмидт. Ленинград

в особом отношении к нему, или в том, что надлежит с логической стороны анализировать его содержание. Таким образом на точке зрения Лейбница необходимо возникала мысль, что есть понятия некоторой природы духу, кроме содержания и сознания, кроме радивающегося в душе. Но так как сознание того, что внутри нас находится, Лейбниц назвал внутренним чувствованием или рефлексией, так как с другой стороны раскрытие содержания понятий есть анализ, операция доказывающей, раздумывающей мысли, то признание врожденности понятий повело к тому, что Лейбниц должен был славить в связь, почти отождествлять рефлексию в смысле внутреннего чувства с раздумьем, мыслью. Но понятно, что это смешение допускалось его теорией. Собственно говоря, непосредственная рефлексия дает только фактические истины, но не необходимые. Когда я утверждаю, что я существую, я сознаю два понятия „я" и „существую"; это познание непосредственно, потому что его предмет внутреннее опыта; однако никакой необходимой связи между понятиями „я" и понятием существования нет, так как „я" не есть необходимо существующее существо. Таким образом истины, получаемые при помощи внутреннего чувства, как признавал и Лейбниц, суть фактические истины и не имеют характера истины необходимой. Наоборот тот познания, какие мы получаем при помощи геометрических доказательств или при помощи доказательств метафизических, имеют характер истины

необходимых, т.е. такая истина, в коих усматривается внутренняя необходимая связь между подлежащим и сказуемым. Рутсель сводит рефлексию, как простое сознание, оказывается не удовлетворительной; а между тем Лейбниц оказывается необходимым и в наш видеть такой результат рефлексии для того, чтобы последовательно выдержать взгляд, по крайней мере, на врожденность наших понятий и наук. Остается двусмысленная теория познания, по крой был вынужден не пустился по-стоянно разъяснять в себя самих, как открывается другой опытной истины, посредством при помощи внутреннего чувства, но самих чувствования над нас самих, но при последствии другого органа, кроме есть никак не процесса наблюдения, а своего логического процесса, так что один процесс по необходимости является вместе по комбинации между двумя процессами и ни к одному над них не подходящимся; они есть собственно самонаблюдения, но в крайней истине устанавливается не потому, что известное свойство просто наблюдается в предмете или понятии (например в „я" существования), а чувствуется ему именно; они есть процесс рассуждающей мысли, но такой процесс, где все это в простом чувствии над нашей внутренности чувственного содержания существующего в нас самих. Очевидно эта теория сама по себе очень тесна и обидчива. Шеллер она должна более столкнуться с возражением Лейбн

против врожденных идей, - против учения, кро
сославшемся на внутренние основания. Что оно имен
но должно было произойти от этой ошибки?

Возражая против учения о врожденности
идей, Локк, как мы знаем, старался дока-
зать, что вообще несознаваемых представ-
лений в душе быть не может. Это возра-
жение сосредоточено очень слабой стрелой на учение
Локка. И на него направляет Лейбниц свои
возражения, со многим мы согласимся, когда
будем рассматривать метафизику Лейб-
ница, в ко[т]орой учение о существовании несознаваемых
представлений играет огромное значение.
Но Локк поступил с Локком, идентифицировав вопрос
о происхождении представлений с вопросом о
возможности представлений несознаваемых,
только разрушая дело, так и отрицания
Лейбница доказать существование вообще не-
сознаваемых представлений не имеет значе-
ния для его философии. Что пользы на почве
учения Лейбница признать факт, что из бес-
конечного количества воспринимаемых впечатлений
одни сознаются, другие остаются несозна-
ваемыми, хотя существующими в душе?
Что пользы для теории познания Лейбница
признать факт, что ничего не пропадает
из души и что во то время, когда душа
не обращает на прежние представления вни-
мания, хотя ими другой сознает, но ими дру-
гое бессознательное представление тоже не
имеет остаться в ней? Вопрос на этой
почве, очевидно, быть решен не мог. Суще-
ство дела состояло в вопросе о врожден-
ности метафизической и математической предпо-

ческий. Но против этого учения о врожденности вся книга Локка должна одинаково последовательных возражениях. В этой книге доказывалось, что душевная жизнь человека имеет свою историю, что наблюдения свидетельствуют о постепенности умственного развития (предполагая, конечно, способности, какая Локк и не отрицал), что это развитие идет от простого к сложному, от более конкретного к более абстрактному, что предполагать врожденность души самых высших отвлеченных понятий значит отрицать всю эту историю развития, значит утверждать, что в только что явившемся на свет человеке, в кроме как за различием никакого представления, заранее существует в известной форме вся совокупность знания, достигаемого нашим умом постепенно и со большим трудом. Если в самом вдумчивом Лейбнице на опыте при его последовательном развитии встречалось много темного, загрязненного предрассудками, то тем яснее оказывалось, что этот ум много первоначального содержания в таких предположений, с которыми он более соединен первородно, т. е. в учении о врожденности понятий и открывалась причина таких различных, что подчиняется врожденности представлений. Понятно, что такой гениальной человек, каков был Лейбниц, не мог утверждать, что представления отвлеченного, будучи ни по историческим или метафизическим, заранее даны в душе (сознательно или бессознательно — это не ровно) именно в качестве таких пред-

определений, какими является они в развитой науке. Ему оставалось лишь, чтобы врожденные представления первоначально даны не такими, какими они являются в позднейшее время. Отсюда приходилось отличать понятие, как врожденное, как некоторый задаток - антиципацию от того понятия, которое является в качестве сознанного научного понятия уже позднее в сознании человека. А именно учение об анамнезе требовало существования некоего в душе понятия во всей полноте его содержания, иначе позднейшее раскрытие его перепамятования - бы вовсе анамнезис. Таким образом вопрос ставился в глубокой внутренней диалектической которой учения, что колебалось между не менее односторонне противоположными учениями и что было последовательным завершением истории гносеологического вопроса. Чтобы все трудности, какие здесь заключались, поставить для себя вопрос во всей его полноте и разрешить его, это значило начать создание новой теории знания. Но практика Локка далеко оставила Лейбница уже сформировавшимся сознанием; сам Локк не имел достаточно правильную постановку вопроса и Лейбниц, рассуждавший по всем обстоятельствам знания, в своей полемике с Локком имел дело не таким образом, чтобы прежде всего выяснить себе сущность дела, чтобы во всей последовательности и отчетливости развить предварительно свой собственный взгляд; он тотчас вдался в опровержение Локка,

слово за словом, мысль за мыслью, увлеченной
в необходимости учения о врожденности идей
для объяснения и вида, как мало опровергать
Локка по частностям приложения его учения.
Ошибочно, что, не обняв во всей полноте сущ-
ности вопроса, он, сам не замечая того,
переходит при определении своего предмета,
смотря по частностям удобствам, от одного
определения к другому, то говорит, что объ-
ективно существуют понятия, то способности
к познанию, то утверждает, что способность
есть сила, стремление, синтезовать, предпола-
гает некоторую деятельность и т.д. Что
нападая на Локка, что стараясь устранить
его возражения, он, не замечая того, постоян-
но делает различные отношения своих вопро-
сов, кроме не сходства друг с другом, кроме
некоторой связи к одному общему принципу,
но в кроме тайных не имеет что-то чув-
ствуется. Это что-то есть, очевидно, убеж-
дение, что если есть психическая деятельность,
то она должна быть только анализом,
и если она должна быть только анализом,
то синтезовать есть содержание понятий от-
личное от того содержания, кроме в поня-
тии мы сознаем непосредственно, т.е. если
есть безотчетное содержание; кроме не мо-
жет быть ответа достаточна, а достаточно быть
некоего присущего духу человеческому. Не созна-
вая внутренней фальши этого убеждения,
считая его бесспорной истиной, он не забо-
тится о точной формуле для детальной
разработки и не замечает постоянно, что фа-
льшь одной формулы другой есть для него

недостаточность, неизбежным обнаружением несостоятельности доведенных до своей последовательности ошибочных принципов.-

Философия Лейбница представляет убеждение в гармоничности бытия; она открыто выказывает тут мысль, что бытие в его естественном порядке не превышает нравственных сил человека: это полная философия другими Лейбницем, предполагаемая (подобно Локку) что Вселенной Бог по каждому шагу производит чудо, а мысль о высочайшей премудрости Божией не согласно постоянно прибегать к предположению сверхестественной целесообразности. Достаточна для объяснения того обычного течения природы и функций, что оно покоится на обыкновенном или естественном порядке. Человеческий разум, если не сознавшись в пределах божественного вмешательства, то имеет более сознавать меру естественного порядка природы, обыкновенного течения событий этой природы.-

В противоположность философии Спинозы, Лейбниц свое учение о бытии основывает на идеальных понятиях, а учение о бытии конкретном; недаром симпатии Лейбница тянут к естествознанию и математике,- они будут ему философскую мысль иметь наиболее верно на науки о природе и человеческом духе.-

Среди непосредственного восприятия живого дало противоположное бытие. Противоположность Лейбницу философской партии определенно указывает, что вне живого дано бытие, непосредственно воспринимаемое

увеличения, есть более протяжение; но здесь
находится пункт, от коего разделяются мнения
преследователей Лейбница, философская партия
в то время как партия Декарта и Спино-
за признавала протяжение протяжением, атрибу-
том или существенною более вещественного в
это же самое время Локк и его приверженцы
отстаивали мысль, что одно само по себе
протяжение еще не дает материальную бо-
тию, что для этого необходимо к протяже-
нию присоединить еще свойство, кое отли-
чало бы материю от чистого протяжения.
Лейбниц попытался установить посредствую-
щую мысль между этими противоположными на-
правлениями мысли: Сходится с Локком в
противоположность Декарту, что протяжение, взятое исключительно
само по себе, не составляет всего содержания
материальности бытия, что должно быть что-
то прибавлено к протяжению, будь это не ма-
терия бытия реальности, как реальности, — но
с другой стороны в противоположность са-
мому Локку он утверждает, что во всяком
случае бытие протяженное, как
имеющее исключительное свойство протяже-
ния, и быть не может, сходовал. Локков
чистое пространство никогда не существовало в
действительности или даже в воображении.
Протяжение совершенно недостаточно для уста-
новления понятия о теле бытии, кое отра-
жается во внешнем восприятии человека.
Кроме всего если мы возьмем чистое проте-
жение, то оно окажется не способным ни
действовать, ни страдать, а следовательно, ни

ограниченная неспособностью более действовать предметом, потому что его действующий предмет всегда находится или в состоянии действования, или в состоянии страдания; далее, если приписать тело до некоторой протяженной более, то оно никогда не в состоянии будет удалить себя совершенно, - -пностности, тяжести и пр., отличающие одно тело от другого, потому что состояние не будет всюду одно и тоже, т.е. протяженное протяжение; но самая важная недостаточность, кроме вытекающая из представления о протяжении, как единственной природе вещественного тела, заключается в той движимости, когда приписывают ему, говоря, что протяженности более присущ стремление: Лейбниц не только сознавался в том, что всякая движимость в природе возводится к движению, но он пошел далее, что всюду, куда простирается наш опыт, распространено и движение: вещи, кроме которых на первый взгляд неподвижными, оказываются подвижными, рассматривая вооруженным глазом; следуя этому способу удалить абсолютной силы, какая существует между предметами природы, должно более признать всеобщность движения, потому что одно движение не может вследствие этой силы закончиться удержанием предметом, а должно распространяться далее и далее, пока простирается тело на ее более; всякое малейшее частичное движение более такими образом отра-

сущности необходимо на весь бытие; движение не обязательно над покоем, потому что над покоем не существует никакого движения, а наоборот понятие покоя должно быть введено в понятие бесконечно малого движения. Итак движение распространено всюду в природе, — нет ни одного времени, чтобы предметы, в которых оно бы не существовало. Но если это так, то уже никогда признак единственного атрибута тела не противоречит; движение управляется известными законами механики, и каждое тело как подвижное должно быть подчинено этим законам движения; но если так, то возникает вопрос, как действуют эти законы движения. Смотря на них, как на определения воли Божества, будто бы непосредственно исполняющиеся конечными бытиями; но как же смотреть на самые эти определения воли Божества? есть ли это один раз навсегда данное определение, или же оно повторяется в каждом частном определенном случае? Если принять последнее, то это должно привести к абсурду, потому что каждый случай всякого одного тела на другое предполагает непосредственное всегдашнее участие Божественной воли в естественном ходе событий; одно тело должно быть перестановлено непосредственно волею Бога сообразно совершавшемуся передвижению другого тела, третье сообразно второму, четвертое — третьему и т. д. в бесконечность; тем будет не только бесконечно повторяющееся чудотворное акты

божественной воли для объяснения такой действий природы, какая ни в каком случае не возможна при естественном порядке, напротив – его составляющих; или будем искать непрерывных чудо, причем совершенно необъяснимых. Если предположить, что закон божественной воли совершенно ограничен от вещей, вещь навсегда, то перед нами возникает другой недоуменный вопрос: остаются ли этот закон божественной воли часто внешними для самой материи природы, или они, так сказать, пропитаны первыми качествами, богом внесены в самую природу этих предметов. Невозможно допустить первого, потому что закон, какой не относится ни в каком отношении к вещам, не имеет никакой силы действовать на вещи; если же признать внутреннее присутствие этого закона божественной воли, этого закона внешних вещей, то в таком случае мы будем до внешних вещей, кроме числа протяжения, иметь некоторую особую внутреннюю природу, какая уже будет чем то добавочным в отношении к протяжению. Итак посущные вещей законы движения, какие составляют для каждой из них некоторое постоянное, предполагают некоторое внутреннее богов в самой вещи, помимо числа протяжения. Декарт, если спросим мы философию, какая признает протяжение исключительно существом всех предметов физических; часть их вещи относительно друг друга состояния одной и той же ве-

ции, - что она дает ответа на этот вопрос: указывает два стороны: форму и движение; но форма, насколько она отличает вещи друг от друга, имеет существование лишь постольку, поскольку существует движение, потому что без движения ничто не обособилось друг от друга в пространстве и никакое пространство не будет представлять никакого разнообразия. Итак, обр. как разные предметы друг от друга, так и разные состояния одного и того же предмета сводятся в конце концов к движению; но теперь необходимо разрешить вопрос: если понимать движение как такое, при котором вещь ничего не воспринимает, то в состоянии ли такое движение дать различие между вещами и их состояниями? Если мы предположим, что одно тело сталкивается с другим, что при помощи толчка происходит движение, то, имея в виду, что никакого, так сказать, внутреннего дела больше в вещи нет, что она - только пространственная субстанция, мы не будем иметь ничего, что различало бы два момента существования этой вещи, следующие до и во время толчка, потому что при отсутствии всякого внутреннего состояния в самой вещи внутреннего различия быть не может, а внешние, т.е. пространственные отношения еще должно последовать как результат толчка. Если таким образом мы различаем между этими двумя состояниями, то это различие не может устанавливаться нами в виду будущего состояния вещи, [illegible] после толчка

ея движенія. Но и другое мгновеніе было различно лишь въ томъ смыслѣ, что различныя частицы, составляющія вещь, послѣ движенія оказались перемѣстившимися своими центрами, куда они двинулись до движенія. Но предположимъ – имѣемъ безусловно-однородную массу, гдѣ не имѣется никакихъ внутреннихъ различій, въ которомъ, ея составляющія, всѣ безусловно сходны между собою; тогда въ результатѣ движенія послѣдуетъ тутъ однородную массу и такъ какъ разницы между частицами этой массы никакой не существуетъ, но только части массы перемѣстились свои мѣстами, но никакого различія безусловно не будетъ замѣтно для движенія: та часть, которая занимала мѣсто другой, какъ совершенно тождественная съ послѣдней, не отличается собою этого шага въ глазахъ движенія; оно обозначается такимъ же, какимъ было въ моментъ предшествующій, какъ будто бы никакой перемѣны въ вещи вовсе не произошло. Такимъ образомъ какъ при самомъ началѣ движенія, такъ и въ самомъ результатѣ его не будетъ никакого различія между предшествующимъ состояніемъ вещи и ея состояніемъ послѣдующимъ. На этихъ же самыхъ основаніяхъ не будетъ никакого различія между вещами одновременно существующими, поскольку при установленіи этого различія мое міровое движеніе какъ бы захватывалось въ одномъ моментѣ, въ отношеніи къ которому мы должны различать вещи другъ отъ друга; одинъ моментъ представляется предъ нашимъ воображеніемъ, какъ моментъ безусловной остановки всего бытія; но въ такой моментъ покоя

так же много отличия различия между отдельными предметами и другими, как между отдельными частями вещи и другими, - так. обр. различие вполне идеально. Итак если сводить все различия вещей к движению, то в существе дела нельзя понять ни различия между вещами, ни их соотношения. -

И если такими образом, по Лейбницу, единственно противоречий не можно допускать при данном числом без чего-то, что, составляя добавление к этому противоречию, должно составлять отличие в числе внутреннюю природу вещества, то с другой стороны, по его учению, противоречие, как такое, вовсе не можно существовать особо отдельно от вещества, в качестве пустоты, т.е. сфера противоречивого вещества имеет особую частную противоречия. Для нашего чувственного восприятия дан исключительно конкретное; что же касается до частного противоречия, то оно есть абстракция, отвлеченная от чувственного числа; как абстракция оно не дано и не можно допускать дано в конкретной действительности. В доказательство существования пустоты ссылались на то, что мы имеем возможность составить себе представление о частности противоречия; про этого факта Локк выводит, что противоречие относительно отдельно числа и можно допускать существование в отдельности от него. Лейбниц не только соглашается в том, что можно представить противоречие отдельно от числа; он утверждает, что в нашей мысли даже необходимо отличие противоречия отдельно от противоречия

нашей пивы: когда вещь перестаёт свое сущ-во, то в нашем представлении мы отдаляем протяжение, кот. принадлежит самой вещи, от того протяжения, которое, как кажется, было взято его и будучи освобождено после его предварительной толщи мы напоминаем другим чувством; таким образом мы отвлекаем протяжимую вещь от того протяжения, кот. от напоминает, заменяя то иным другим сущ-во; но они спрашивают: это сущ-во, кот. мы думаем напоминать протяжением пивы, есть ли оно некоторое воспринимаемое нашими внешними чувствами благие? Если в доказательство воспр-ти-мости его чувствами и его существования брать во времена Лейбница мы ссылаемся на факты, что через выкачивание воздуха получается до известной степени пустое пространство, не напоминающее никакими пивами, то Лейбниц возражает на это, что здесь получается только отсутствие известного определенного пива (воздуха), но напр. лучи света могут проникать в пространство, кот. не напоминает воздухом, в этом же пространстве могут действовать сила магнитная и под.; так как есть пива несравненно более тонкие, чем воздух, кот. могут проникать кажущееся пустое пространство сосуда, из кот. выкачен воздух. И если факты кажущейся пустоты таким образом не доказывают ея действительного существования, то против этого существования достаточно ссылаться на то, что немало акциденций

не имеющей существования без субстанции. Сама
с собой спорящая попытка этого философа
вопрос о субстанции и акциденции; но Вслед
частью он, частью другие философы, понимая
трудность этого вопроса, старались указать
возможность согласить существование про-
странства с невозможностью существования
иной акциденции; это соглашение приводи-
ши к той мысли, что особое от тивых про-
странство вследствие наполнено тивых не менее
существа, чем к той, что пустота может
быть наполнена божественностью, и тогда про-
тяженная пустота делается свойством
божества. Лейбниц старается доказать нело-
жественность этих попыток соглашения.
Если предположить, говорит он, что то, что
наполняет протяжение, есть Всемогущ сущ
и та субстанция, к-рой это протяжение
относится как акциденция, то придется
предположить, что тело идеальное сов
шенно и, оставшись пустое пространство,
оставляет свою акциденцию, к-рая таким
образом продолжает свое существование без
него; если же признать, что пустое простран-
ство, освобожденное от одного тивых, тотчас
же занимается другим, то это значит до
пустить, что тивых могут проникаться сво-
ими антитрибутами, т.е. допустить бессмыс-
ленную мысль. Если, далее, признать,
что пустое пространство составляет при-
надлежность Божества, следовательно есть
его акциденция, то не должно забывать, что
это пустое пространство должно быть на-
полнено тивых, что в этом случае при-

дения признать, что пятна, где существуют пятна, существует и божество, а следовательно признать, что известное пространство во одно и тоже время служит атрибутом и божественной неограниченной субстанции и известных ограниченных тел, - но это нелепая смесь. Шп, кроме говорит, что Бог везде находится пространство и выводит отсюда, что пространство есть акциденция Божества, в существе двух словах два положения безусловно противоречивых: с одной стороны они утверждают, что Бог находится в пространстве; с другой, что пространство существует в Боге, тогда как атрибутом есть то, что находится в другом, в субстанции, следовательно пространство есть атрибут Божества, оно существует в Боге. Заметим, признающий пространство божественным атрибутом необходимо допускает в божестве части. Лейбниц дает то же выражение, когда сделал противоположность пространства идеи частей. Спиноза, когда говорил, что пространство недвижимо, поэтому частей не имеет, а потому имеет возможность быть атрибутом существа всеобъемлющего, Бога. Лейбниц постоянно возражает против мнения: „пространство не имеет частей" и „пространство не движимо". Непосредственно Спиноза говорит, что пространство состоит из частей, но только эти части не отделяются друг от друга. Все эти возражения Лейбница в существе дела вполне законны при следующей оговорке.

Ле Кок

кой мысли: когда мы говорим о пространстве, то имеем в виду некоторое протяжение, отдельное от протяжения самого тела, помещающегося в пространстве; как протяжение, т. е. как чувственное свойство, как чувственная определенность, оно предполагает предмет, к кому отношения, но для чистого пространства не оказывается такого предмета, поскольку, или субстанции, постольку бытие его признать невозможно. Однако это возражение должно вызвать новый вопрос: каким же образом мы составляем понятие об одном особом от тел протяжении, т. е. пространстве, где, как оказывается, чувственно не дано и не может быть дано? Лейбниц отвечает на это указанием, что пространство есть форма нашего воззрения — мысль, пришедшая Лейбницу из Платона.

§ 36. Ум Локк полагает, что наши представления имеют своим предметом или субстанции, или состояния, или отношения; ум он видел, что ни субстанция и состояние могут считаться, как нечто действительное, вне человека существующее, но отношения могут существовать только в мысли и не выражают ничего действительно существующего, хотя свое основание и могут иметь в субстанциях или состояниях вещей. Нельзя не сказать, что мысль противоположных предикатов приписывать одной и той же вещи, если считать ее за реальные предметы, хотя вещь сама в себе не может содержать в себе противоречия; так одна и та же предмета сама по себе может быть

иным и инакомыслящим, смотря потому, сравнивая ли мы его со предшествующим инобытием его или бывшим, хотя собственная величина предмета, как его ведомое качество или состояние, остается одного и того же неудостоверимого. Очевидно такие предикаты, коими сами фазисы суть, надевая его большим или меньшим, не есть нечто в нем существующее и являющееся сущим в нашей мысли от сличения его со другими предметами, хотя, конечно, свое основание они имеют в самой величине этих вещей. Шеларь Лейбниц, пользуясь этою особенностию представлений об отношениях, хотел установить то положение, что как пространство, так и время суть понятия об отношениях предметов, а потому никак не могут существовать, кроме нашей мысли, хотя в конце концов основывается на некоторых свойствах вещей. Если мы предположим, что два противоположных существа находятся друг подле друга, то мы будем иметь одно непрерывное протяжение; в таком случае мы не будем иметь представления о пространстве, отдельного от протяжения самого тела, а будем иметь только два протяжения, друг подле друга существующия и находящиеся в подвижном положении друг к другу, т. е. соприкасающиеся вдоль тех точек протяжения одного с крайними продолжениями протяжения другого. Если мы теперь предположим, что из этих предметов один предмет, крой назовем А, неподвижен, а другой предмет, крой обозначим чрез В, подвижен, то имея в виду, что бытие всегда только, что нам

пустоты, должны предположить, что в то время, когда движется B, его сечение данными тремя предметами C. Stat. обр. у нас является другой предмет, другая протяженность C подле протяженности A. Но мы, имея в виду прежний опыт, принимаем, что во второй случай C стоит в такое же отношение к A, в какое прежде него стоял B. Мы допускаем, что не только A остается неподвижным, но остаются также все сечения и отношения между A и некоторым предметом, далее его существующим, кроме самой этой третьей протяженности; мы допускаем, что новый предмет составляет такое же продолжение предмета A, такое же продолжение его протяжения, какое составляет прежде предмет B. Stat. обр. у нас подлежат мысли о тождестве отношения между двумя данными, хотя бы сами предметы различались один от другого, – посредством мысли о порядке последовательности (это отношение есть отношение порядка), который остается тождественным, не смотря на разные предметы, составляющие этот порядок. Если мы будем анализировать это понятие тождества порядка, то найдем, что оно разумеется подо всякую числительную единицу. Но если мы будем анализировать не самое понятие тождества порядка, а самые предметы чувственные, то найдем, что числительная единица в этом случае есть нечто, что на самом деле должно предмету B, данному C, – предмету последовательно. Правда отношение C к A такое, что и отношение B к A; однако

если мы будем искать в виду представления этого отношения, какая модуса, какое состояние извлеченного предмета, какое событие, кроме интерферент чему-нибудь, то должны сказать, что то, что интерферента предмету B, не имеет в том время интерферировать предмету C, что разсматриваемое в качестве акциденции, оно имеет существовать только в одном предмете, и если мы отношение B к A считаем тождественным с отношением C к A, то фактически они могут назваться тождественными лишь в этом смысле, что эти отношения похожи одно на другое, но не в том, чтобы существовало одно, а не два отношения; ибо имеем на деле не одно отношение, а два отношения, с одной стороны отношение B к A, с другой отношение C к A, и если мы разсматриваем эти отношения, как предметные отношения, то должны признать, что имеем два отдельные друг от друга факта. Но эти два факта далеки, нумерически не составляющие одного, отношения оказываются тоже в точь похожими друг на друга и вследствие того, что они точь в точь похожи друг на друга, наша мысль, отмечая эти похожие друг на друга случаи от непохожих, составляет представление о тождественном порядке, кой считается принадлежащим, как тому, так и другому из двух подобных случаев, хотя в действительности эти случаи только подобны, но не имеют ничего одинакого нумерически. Наше представление о пространстве есть теперь, по Лейбницу,

представления единаго, точнаго порядка, какой въ дѣйствительности никогда и нигдѣ не дано и не можетъ быть дано, но представленіе о какомъ созданіи разрушаемыхъ отношений предметовъ сходныхъ до безразличія между собою другъ отъ друга, не смотря на смѣну самыхъ предметовъ, и какой мы понятіемъ считаемъ единымъ вѣчно остающимся и отдѣльнымъ отъ частныхъ отношеній смѣняющихся предметовъ, — отношеній, изъ какихъ онъ образуется некоторымъ-нибудь мысліо при помощи процесса отвлеченія сходнаго въ нихъ. Здѣсь слѣдуетъ сказать и о времени въ томъ, конечно, различіи, что при сопоставленіи представленія о пространственномъ измѣреніи въ видѣ отношенія предметовъ по протяженію, а при времени — отношеніе послѣдовательности. Заключеніе отсюда то, что хотя пространство и время суть начала въ нашемъ представленіи отдѣленныя отъ протяженныхъ и смѣняющихся предметовъ, но это отдѣленіе есть продуктъ нашей мысли, какой правда имѣетъ для себя основаніе въ вещахъ, но соотвѣтствующее имъ въ вещахъ дано не есть единое пространство, единое время, какъ нѣчто отличное отъ протяженія или продолженія самыхъ вещей, а есть нѣчто въ самыхъ протяженныхъ, въ самыхъ продолжающихся вещахъ, именно до безразличія сходныя у нихъ отношенія другъ къ другу.—

Далѣе мы установивши съ точки зрѣнія Лейбница двѣ мысли: 1, ту мысль, что внѣшнее, чувственное бытіе не есть чистое протяженіе, а что за протяженіемъ скрывается что-то какое-то

реальность; 2, что чистого пространства без этой реальности не дано нигде и дано быть не может. Итак что же теперь – это сопротивляющаяся до пространственная реальность? Локк отождествляет ее с непроницаемостью. Лейбниц сомневается, что феномен непроницаемости есть всегда, что тела часто оказываются непроницаемыми, т.е. такими, что два тел ничто не могут занять одного и того же места. Однако, когда мы говорим, что нечто есть в вещах, когда мы хотим составить понятие об этом нечто, то мы предполагаем, что это нечто есть что-то положительное, потому что реальность может быть только какими-нибудь положительными содержаниями. Когда мы теперь на место этого нечто подкладываем непроницаемость, то мы получаем чисто отрицательное понятие. Отрицание известной качественности, признание, что она не соответствует природе предмета, может основываться на этой природе, но не может входить в содержание этой природы, как ее элемент, не может составлять этой природы. Если следовательно мы предполагаем в предметах нечто кроме пространства, то это нечто есть что-нибудь кроме непроницаемости, кроме, как отрицательного предиката, не может быть содержанием предмета и не может стать на его место. Затем непроницаемость не без причины необходимою принадлежностью тех вещей, которые допускают расширение и счисление предметов в собственном смысле, допуска-

нять бытие съ тѣмъ, что предшествуетъ происхождению, такъ какъ, допуская разширеніе и сжатіе предмета, они должны предполагать что одно и тоже пространство можетъ быть занято сначала только однимъ бытіемъ предмета, а потомъ вмѣстѣ съ нимъ и другими его частями, слѣдовательно должны предположить, что одно и тоже пространство способно быть занятымъ двумя тѣлами. Отсюда видно, на этой точкѣ зрѣнія непроницаемость нельзя будетъ назвать характеристическою принадлежностію тѣла, какъ тѣла, какъ вещи вообще. (Указывая на это возраженіе, Лейбницъ однако замѣчаетъ, что онъ хорошо понимаетъ, что свѣдѣнія сжатія и разширенія могутъ быть объяснены и тѣмъ, что непроницаемость тѣлъ принимается остановленія или принадлежностію). Такимъ образомъ, когда мы говоримъ о чемъ-то такомъ, что должно быть прибавлено къ понятію протяженія для составленія понятія о тѣлѣ, то должны имѣть въ виду объяснить не только тѣла, какъ существующія, но и какъ подвижныя. Мы видѣли, что Лейбницъ утверждаетъ, что все всегда находится въ большомъ движеніи; но если бы и не всѣ предметы постоянно двигались, то во всякомъ случаѣ всякій признаетъ, что тѣла могутъ находиться въ движеніи, что отдѣльное тѣло въ томъ или другомъ моментѣ находится въ движеніи. И мы видѣли, что самое движеніе должно предполагать нѣкоторую реальность, нѣкоторое бытіе, отличающееся отъ тѣла, такъ какъ безъ того разли

состоячий предметов и самыя предметов было бы невозможно. Но теперь непроницаемость, если забасть, что она есть отрицательной предикать, въ существе дѣла даетъ только представленіе о твѣлъ, какъ покойномся бытіи; наоборотъ то, что всегда считается непобѣжимаго принадлежностію твѣла, – движеніе, то, что для Лейбница становится, какъ безусловная принадлежность твѣла во всякое время, это свойство движенія оказывается совершенно необъяснимымъ изъ непроницаемости; въ непроницаемости мы не можемъ помыслить никакихъ отношеній, никакихъ разныхъ, относящихся въ одному и тому же твѣлъ, разныхъ, кромѣ бы сопоставленныхъ различіяхъ въ движеніи, кромѣ бы представленія намъ вещь, какъ вещь, вполнѣ удовлетворяющуюся. Шах. обр. непроницаемость безспорно есть нѣкоторой феноменъ въ тѣсномъ смыслѣ, но только только, что чрезъ присоединеніе къ протяженію дано бы понятіе о твѣлъ, непроницаемость не составляетъ. Итакъ вновь подымается вопросъ, что за такое это нѣчто?

Прежде всего для рѣшенія этого вопроса нужно обратиться къ твѣлъ свободнымъ, кромѣ данной содержимости нашего, – воспріятія, чтобы здѣсь найти указаніе на это нѣчто. Что мы знаемъ о своихъ воспріятіяхъ? Вопервыхъ, мы воспринимаемъ твѣла; во-вторыхъ, эти твѣла воспринимаются нами, и далѣе тѣла, воспринятыя, они воспринимаются нами, какъ нѣчто внѣшнее или какъ нѣчто протяженное. Въ дѣ-

кости обычно обращаются внимание на по-
следнюю сторону дела, т.е. на то, что тела
воспринимаются нами, как почти сход-
образные и следовательно противоположные, и забы-
ваются о двух первых, т.е. что мы воспри-
нимаем предметы и что они воспринима-
ются нами; этим предполагается, что
действительно вне нас существующий объ-
ект действует на нас и тем обусло-
ливается возможность восприятия нас.
При помощи анализа наших восприятий
мы нашли предметы не только вне
нас существующие, но и действующие. Для
того, что предполагает сам действую-
щего и без него не может быть объ-
яснено. Тоже дает и анализ движе-
ния. В конце концов движение есть толь-
ко внешняя чувственная сторона процесса;
если мы попробуем вдумчиво анализи-
ровать то, что происходит внутри дви-
жущихся предметов, то должны предпо-
ложить, что это есть сила, которая управ-
ляет ими во время движения, есть стрем-
ление, которое влечет нас в ту или другую
сторону. Всякое действие предметов на
нас предполагает силу. Точно такое
и движение нас не мыслимо без предпо-
ложения силы, из которой возникает это
движение. Тоже они предполагают посколь-
ко, если мы посмотрим на самих себя,
потому что всех признаем, что мы сами
имеем силы. Душа наша мыслит, хо-
чет, отрицает, желает. Но мы не мо-
жем представить чтобы мысль, желание

познаем бодя силы мыслить, бодя силы чи-
лать. Правда можно эту мир поисковать
двоякими образами: можно предположить,
что эта сила относится к нашим самим,
как определенность индивидуумам, или
можно сказать, что эта сила есть сила
общая, как думал Спиноза, одна и такая
для всего существующего, относящаяся каж-
дому отдельно к единой абсолютной субстан-
ции, что наоборот каждый из нас есть
только простой агрегат явлений мысли,
ощущения, – явлений, кроме не суть явления
особой силы, составляющей наше самим,
а составляющие проявления единой, общей
сущности. Но предполагая последнее, мы не
объясним себе единства нашей личности
в отличии и отдельности от других
лиц, так как не будет особой силы,
из кого они родились бы и в кого они
относились бы: они правда могут тогда
быть связаны в абсолютности, но таким
они связаны так же друг с другом, как
связаны со всеми другими явлениями со-
знания, составляющими других индивиду-
умов, так что для единства явлений со-
знания, взятого во отношении человека, не ока-
жется никакого основания. Поэтому всю
естественную силу должны выбрать первое
предположение, именно в основание явле-
ний сознания каждого из нас мыслить
особая сила и вследствие этого должно
самим себя рассматривать, как силу. Но
раз мы представляем себя, как силу
мыслить и желать, то подлежащего вопрос.

отчего и весь видимый мiръ не радикальнѣе ли отъ той или иной точки зрѣнiя? Отчего то, что скрывается за протяженiемъ, и что, какъ мы видѣли, необходимо придать къ протяженiю для совпаденiя понятiя о немъ, не сходно съ нимъ, что существуетъ въ насъ самихъ? Такое предположенiе представляется намъ большой естественностью, что весь предметный, внѣ насъ существующiй не безусловно различенъ отъ насъ; мы фантазируемъ огромную градацiю, отдаляющуюся отъ насъ къ животностямъ, отъ животныхъ къ растенiямъ, отъ растенiй къ неорганической природѣ и т. д. Почему путь этой мысли существующей въ природѣ градацiи, идущей отъ насъ самихъ, какъ отъ своего верха, не предполагаетъ, что въ концѣ концовъ то неизвѣстное намъ нѣчто, кое, по прибавленiи къ протяженiю, даетъ понятiе о нашей реальности, аналогично съ нашимъ бытiемъ, и такъ какъ мы — сила, то и это нѣчто есть сила?

Такимъ образомъ поверхностной аналогiей внѣшняго и нашего внутренняго бытiя вдохновляется по крайней мѣрѣ мысль о томъ, что то, что мы должны прибавить къ протяженiю, есть именно сила. Но мы можемъ не довольствоваться этимъ поверхностнымъ предположенiемъ; мы можемъ посмотрѣть на дѣло глубже. Декартъ говоритъ, что вещество есть субстанцiя. Но что такое это вещество, внѣ моего мышленiя? Извѣстная протяженная вещь есть ли субстанцiя въ качествѣ этой про-

тяжеченной вещи? Протяжённая вещь есть вещь
чувственная, существует: есть вещь, состоящая из
частей. Существует протяжённая вещь в конце
концов есть агрегат. Итак когда мы на-
ходимся вещь субстанцию, что мы должны
принимать субстанциальность? - Агрегату?
Но агрегат, как агрегат, как соединение,
есть понятие отношения. Если мы этого
агрегата представляем, единичных чувственных,
то это только наша мысль объединяет
этого агрегата, как цельное, единое. Наобо-
рот в себе самом, отдельно от нашем,
края смотрим на него, как на единое, объ-
единяем его в своем представлении, дей-
ствительно существуют только эти части,
только они могут быть реально даны, кроме,
существуя вне друг друга, не представляют
реально единства. Итак ещё вне нас су-
ществующие вещи суть субстанции, если подв
субстанцией мы предполагаем необходимо
некоторое единство, как единую сущность,
к кой все отношения, то когда мы водим
протяжение, как агрегат, мы здесь не
найдем никакой сущности, положительно
не найдем никакого вне представления
данного единства. Но если держаться той
точки зрения, что вне нас существующая
вещи есть самостоятельная вещи, есть
субстанции, то что должно оказаться дей-
ствительного субстанцией? Субстанция, как
единое бытие, к кому отношения тв или
другия явления, связанные между собою,
будем ли не агрегатцем не множество
как множество вне друг друга данных частей,

а сами они отдельными частями, кроме входящих в агрегаты, равно оставшимися нашей мысли, как один предмет. Но в отношении к этим частям мы можем задаться вновь вопросом: составны ли они или не составны? Если они составны, если каждая простой агрегат друг подит друга существующий предметов, то опять понятие субстанции мы можем приписать не к множеству, как множеству, а к единицам, его составляющим. Итак наше образом понятие субстанции мы в конце концов должны приписать ко всем частям, кроме недельных, кроме действительно представляющих полное безусловное единство. Если теперь неизменно дано протяжение, если неизменно дано множество, если, наконец, неизменно, что множество всегда предполагает единицы, при кроме они составить, так что действительная реальность в конце концов принадлежит этим единицам, а не множеству. Что в основании содержащего мира мы должны положить недельные единицы; они больше могут быть субстанциями. Но теперь как представить себе эти единицы? Предположим, что они отличаются теми свойствами, кроме мы должны во внешних предметах, и так как мы знаем одно такое свойство - протяжение, то предположим мы протяжением, имеющим фигуру и т. д. Но тогда как разъ будет отрицаться за них то, что предположено необходимым их условием, бу-

цель отрицаться как единство, потому что как скоро они имеют форму, протяжение, то в конце концов они представляют составляющие из частей, не имеющих внутреннего единства и не дающих истинной реальности. Следоват. субстанциями могут быть только непротяженные существа. Но непротяженное в протяжении есть только математический пункт; однако ничто математические пункты не могут быть положены в основание чувственно воспринимаемой действительности, как не имеющие никакой реальности, как чистое ничто. Стоя на точке зрения внешнего чувства, мы так. обр. не можем указать тех бытий, кот. мы называем субстанциею и кот. полагают в основание восприятий наших внешних чувств, потому что с точки зрения внешнего чувства оно всегда является или как протяжение, но тогда оно является делимым и сложным, и следоват. не может быть субстанциею, или безусловно недел имым математическим пунктом, но в таком случае оно должно быть лишено всякой реальности. Итак из физической области мы должны перейти в область метафизическую; мы должны сказать, что существуют некоторые метафизические единицы, кот., по соединении друг с другом, образуют предметы, существующие вне нас, кот. при нас восприятии наши, обращают в нас представление физических (не делимых) пунктов, из кот. и состоит все

пріемлемая наши чувства. Итакъ мы должны дойти до того, что признаемъ, что должны существовать метафизическія строго недѣлимыя единицы, коихъ и суть субстанціи, составляющія внѣшній міръ, какъ онъ есть самъ въ себѣ. Что же мы можемъ сказать объ этихъ единицахъ? Мы можемъ утвердить только фактъ, что бытіе не только множественно, но что оно измѣнчиво. Мы анализировали понятіе измѣнчивости и доказали, что измѣнчивость не есть только движеніе. Итакъ мы должны предположить, что измѣнчивость относится такъ или иначе къ событіямъ, дѣйствительно существующимъ. Но теперь дѣйствительно существующими предметами мы назвали только числа метафизическія единицы, и слѣдовательно событія, дѣйствительно существующія, мы можемъ назвать только тѣ, коихъ могутъ происходить въ сихъ метафизическихъ единицахъ. Но мы знаемъ, что измѣненіе необходимо предполагаетъ множественность, насколько оно предполагаетъ переходъ отъ одного состоянія къ другому. Итакъ мы должны помнить въ своемъ понятіи о субстанціяхъ двѣ вещи: онѣ должны быть безусловно единичностями существованія и въ тоже время содержать въ себѣ многое; иначе при какой невидимой обязанности міръ, коей мы считаемъ предъ собою. Но гдѣ мы найдемъ такую реальность, коя была бы чистымъ единствомъ и коя въ тоже время способна бы была соединять въ себѣ множественность?

Мы должны и можем иметь одну только подобную реальность: эта реальность есть наш собственный дух. Каждое психическое явление множественно, потому что каждое психическое явление состоит, в каждом представлении можно различать разнообразие частей и отношений. А что душа есть существо немножественное, это Лейбниц доказывает следующим образом: если бы мы предположили, что душа есть нечто множественное, что имеем явление как результат механической связи частей этого множества, — то тогда бы нашли всякую возможность предположить, что это соединение многого, эта механическая машина увеличена до какой-угодно величины, сохраняя тысячи пропорционально отношений между частями, ее составляющими, какие существуют в нашей душе; в таком случае существовала бы в машине, как машине, остановка бы такие, потому нельзя бы было отношение между единицами, или частями, ее составляющими. Предположим, что размеры этой машины увеличены настолько, что можно войти внутрь ее, — что мы увидели бы в ней? Мы должны не нашли бы ничего кроме движения колес и толчков, передающих движения от одной части другой (ср. напр. Вундтовский путь осмотра внутренности мышц.); внутри машины как причина механизма не нашли бы и следа мысли; так обр. мысль не может быть принадлежностью

М. Кант.

Лит. ред. Кругликов, Бакалов, ред. Э. Кантора Философ. Отд. Ин-та Педагогики. Отд. Науки.

стію простаго механическаго соединенія частицъ. Мы знаемъ такимъ образомъ существо, кромѣ, будучи безусловно единымъ, допускаетъ въ такое время въ себѣ многое, это существо – душа; и съ такимъ свойствомъ мы можемъ представить себѣ только одно такое существо. Итакъ мы можемъ составить себѣ понятіе объединенія, въ которомъ заключается многое, только какъ о реальности психической. –

Мы нашли такъ. обр. ту реальность, которая можетъ имѣть въ сознаніи только существующаго; это реальность психическая, аналогичная нашему духу; это реальность представляющая. Но если эта реальность представляющая удовлетворяетъ всѣмъ извѣстнымъ условіямъ, то въ отношеніи къ ней возникаетъ другой вопросъ. Въ своемъ духѣ мы имѣемъ содержаніе представленія; но мы не имѣемъ ни какого-либо права утверждать, что представленіе, какъ вспрыгнувшее мелькнуло въ нашемъ духѣ, переносится на весь міръ. Если мы встрѣтимся въ мірѣ существахъ, то тутъ мы имѣемъ право прямо предположить содержаніе представленія, но уже относительно какого-либо другого существа. Если мы не встрѣтимся въ мірѣ растеній, въ мірѣ неорганическихъ существъ, то тутъ мы уже не имѣемъ права предположить никакого содержанія представленій. Итакъ, выбирая духъ, какъ тотъ предметъ, по которой намъ должно составить понятіе о высшей реальности, мы подчиняемся тѣмъ же самымъ возраженіямъ,

что они оказываются не в состоянии переносить на всю реальность то понятие о силе, которое мы имеем посредством чувственного сознания, только как то понятие, которое мы имеем о силе нашей души есть понятие о сознательных представлениях, которые мы не можем переносить на всю природу. Очень важно это замечание Локка; он утверждает, что в нас кроме сознательных представлений не существует никаких представлений, что и вообще представления могут быть исключительно одни сознательные представления. Если это справедливо, если сущность души есть лишь совокупность сознательных представлений и мышление должно лишь тогда, где имеется подобного представлений, не может быть отличено от души. Но справедливы ли эти слова? Что невозможно в той мысли, что душа имеет неосознательные представления? Внешняя природа является для нас совокупностью предметов и явлений. Но предполагаем ли мы бытие только воспринимаемых нами предметов или явлений? Мы предполагаем бытие бесконечного количества таких вещей, мы предполагаем бытие бесконечного количества таких явлений, которых никогда не видел, никогда не видит и не может видеть глаз человека, каким бы инструментом он ни был вооружен. Если мы также не можем отвергнуть возможность таких бытий, которые не воспринимаются нашими внешними чувствами, то какое же будет противо-

если мы в себя самих поставим водолаза такого бытия, кроме не воспринимаемых нашими внутренними чувствами? Если на представления смотреть, как на чистые конфигурации мысли, то понятно, что за прекращением того или другого состояния мысли должна стоять идеура и представлений. Но представление не есть только конфигурация мысли. Представление имеет в себе предмет; мысль здесь содержит предмет. И если содержание конкретное вытекает из мысли, что предмет, - именно в своем смысле, как предмет мысли, как нечто, хотя и являющееся в содержательной мысли, его содержание, но нечто отдельное от самого факта содержательного содержания, - в некотором виде может продолжать свое существование и за пределами содержания или сознания. Итак возможность существования бессознательных представлений следует считать доказанною. Вопрос только в том, существуют ли они действительно или нет? Своими сознаниями, конечно, мы не можем определить, существуют ли бессознательные представления, потому что тогда они были бы сознательными. Не убедившись в существовании хотя-нибудь мы можем не только приписать путаницу, но и восприимчивый, какова наша путаница наш. Если убеждаемся в существовании сколь-нибудь предметов, сколь-нибудь движений, недоказанность не только для простого, но и для вооруженного глаза. Итак если ли какой-либо окольной путь, кроме бы мы могли прибегнуть к бессознательным представлениям? На этот вопрос Лейбниц отвечает на ряде

фактовъ, который, по его мнѣнію, даетъ право съ такою же твердостію заключать о существованіи въ душѣ безсознательныхъ представленій, съ какою мы предполагаемъ существованіе невидимыхъ предметовъ и частицъ, не воспринимаемыхъ однако непосредственно нашими органами чувствъ.

Обратимся прежде всего къ области восприятія. Иногда бываютъ внѣшнія раздраженія, кромѣ того обыкновенною силою, достаточныя, чтобы возбудить въ насъ сознательныя восприятія, между тѣмъ какъ въ другихъ случаяхъ этого не бываетъ; кто напр. живетъ постоянно подъ шумомъ мельницы, тотъ не слышитъ этого шума, хотя онъ достаточенъ для того, чтобы возбудить восприятіе; точно такіе же усиленные удары мы не слышимъ въ бою часовъ. Если раздраженіе настолько слабо, что въ сознаніи не производитъ восприятія, то оно должно пройти безслѣдно, и всѣмъ намъ кажется, будто восприятія не происходитъ, но — повторимъ, что оно не одинаково, сравнивая безсознательныя восприятія. Сознательныя восприятія есть результатъ соединенія огромнаго количества слабыхъ восприятій, которыя настолько слабы, что не достигаютъ нашего сознанія, каждое въ отдѣльности и только въ своемъ соединеніи достигаютъ сознанія. Наши состоянія сна доказываютъ, что восприятія безсознательныя существуютъ въ душѣ. Пробужденіе, насколько оно зависитъ отъ появленія впечатлѣній, очевидно, возможно лишь въ томъ случаѣ, если и первыя впечатлѣ-

ния ростинами души и только не сознаваемое его, inaks kaki если бы они не существовали вовсе для души, то и простое повторение как не могли бы произвести пробуждения. Этот вывод еще более подкрепляется тем обстоятельством, что тогда более пробудимым является время, когда человек достигает пробуждаться сам собою, ибо тогда они должны бы более и более накопляться, так что обычное внешнее раздражение способствует его пробуждению; это большая впечатлительность души во время окончания сна доказывает, что впечатления достигают души, хотя отчетливо и не сознаются ею. В нашей восприимчивости часто замечаются такие случаи, что известное внешнее раздражение не способно произвести сознательного восприятия, двигаясь к тому способностью при сравнительно незначительных его движениях; но если бы прибавочные впечатления открывались от предшествовавшего ему накопления впечатлений, то эта прибавка не произвела бы восприятия; значит предшествующие впечатления существовали для души, хотя и не сознавались ею, поэтому иначе умножение впечатлений не могло бы произвести сознательного восприятия. Далее, в природе почти скачков, ни одна вещь не переходит непосредственно из напряжения очень сильного прямо после напряжения слабого; как бы ни была незначительна время перехода от слабого напряжения силы к значительному, но они непременно совершаются со строгою постепен-

косности; поэтому, если всегда сознательная восприимчивость вообще предполагает более напряженное состояние восприятия, то другим словами предполагается существование целого ряда предшествующих ему слабых состояний восприятия, которые будут отличаться от более сильного только тем, что в этом случае восприятие не будет сознаваться, тогда как в более напряженном состоянии оно сознается. Затем, только из того, что в других существах несознательное восприятие, можно объяснить такие называемые второстепенные свойства; если не объяснять связи между неуловимыми колебаниями мельчайших частиц в веществе и нашими ощущениями божественным произволом, как это делается Локком, если попытаться объяснить это естественно, то такое естественное объяснение можно найти не исключительно в той мысли, что до нашей души достигают эти мельчайшие колебания частиц вещества, потому что только слабо ощущаются, что ощущений так не может достигать до нашего сознания каждое в отдельности, между тем как в общем своем соединении они могут обращаться на себя внимание сознания; а в таком случае наши сознательные ощущения будут результатом соединения в душе восприятий несознательных от мельчайших движений в более, которые совершаются со такою быстротою и так незначительно, что, будучи не в состоянии

каждое в отдельности обращать на себя внимание души, могут возбуждать это внимание только в своей совокупности, а между тем в этой совокупности они не могут быть различимы каждое в отдельности и потому производят общее впечатление звука, цвета и т. д. Так. обр. в нашем восприятии есть очевидное следы того, что существуют несознательные восприятия. Шопенгауэр сам увидел, если обратить внимание на высшие состояния духа. В каждом моменте нашей жизни мы уверены, что обладаем удивительною количеством знания и тем отличаемся от людей, не имеющих этих количественных знаний; а между тем в каждом моменте нашей жизни наше сознание освещается только очень незначительною количество мыслей; отсюда следует заключить, что то знание, которое мы приписываем себе, но которое сознание не достигает в каждый определенный момент времени, должно существовать в душе в качестве несознательного знания. Теория Локка объяснением этого факта: в человеке не сохраняется следов таких бы то ни было впечатлений и т. п., а существует в нем только способность воспроизведения то, что прежде когда-то было ему удивительно. Но если хорошо вглядеться в эту способность, то можно понять, что она не объяснима без предположения наличности следов прежних мыслей; если на этой способности не остается никаких

следов прежнюю впечатлений, то условие при воспоминании будет находиться равно в такой же отношении к впечатлению, никогда существовавшим в душе, в какой находился к впечатлению, никогда не существовавшим в душе и к более сильным прежним впечатлениям точно в таком же отношении, в каком к более слабым: а в таком случае душе нет не будет никакой достаточной причины воспроизводить одно, прежде существовавшее в душе и не воспроизводить другого, в ней не существовавшего, – воспроизводить впечатление сильное с большею силою, а более слабое – с меньшею силою.–

Существование в душе бессознательно несомненно доказывается и весьма способствует к уразумению. Как истина должно знать разумеющееся заключение, т.е. такое, что некоторые посылки оказываются справедливыми существующими в доказательствах. Однако если предположить ненужность и несоответственность для вывода, извлекаемого выводом, той истины, край чего не сознается, а только подразумевается в доказательстве, то заключение окажется неводительным; поэтому очевидно, что если заключения доказательства содержатся также не менее бессознательно и надлежащим умозаключением, то только под тем условием, что предполагаются истинными посылки, кроме необходимых для вывода, а между тем в выводе не дано, а так как этих посылок в сознании не оказывается,

то ясно, что они, как подразумеваемые, должны существовать бессознательно. Существование всех наших современников, видимое нам необходимо доказывает существование их души бессознательного.-

Наконец, каждый человек заключает в себе огромное количество действий и соображений, коих, если исключить бессознательное соображение, не будут иметь причины для своего бытия; а между тем их безспорно на априорная истина, что ничто ничего в физической природе и душе человека, что бы ни было подчинено закону причинности, как действие, коих бы не обусловливалось причиною. Такие действия и соображения (например внешние не вызванные движения руки, ноги и т. п.) объясняются из бессознательного стремления полной воли, обусловливаемого огромным количеством бессознательных впечатлений. Факты безспорные, что они имеются не только определенные впечатления, коих указывать они могли или другая определенная мотивация, но и такие впечатления, для коих большое значение имеют наклонности нашей воли; при одних и тех же мотивах один человек, приобретший практическую наклонность, поступит так, другой - не приобретший поступит иначе; следовательно в нашей душе наклонность, отрасль ее наклонность фактическая сила. Из чего эти склонности? Несомненно, что наклонности приобретаются путем внешних и внутренних повторений подобных родов действий, следуя

предыдущих состояний целый ряд предшествующих состояний; но если последние, целый бесконечно, не существуют в душе данного момента, в ней, по крайней мере, сохраняется существуют в ней, но какая-нибудь или стороны не могут образоваться: насколько они должны существовать и действовать настоящие, настолько предполагается, что ряд предшествующих действий существует в душе в некоторой виде (напр. синдов, движений) и продолжает действовать в душе как сила, крайне, постепенно накопляясь, всякое в этом состоянии производит влияние на дальнейшие действия человека. Итак вся частная способность души человеческой предполагает существование в душе несознательного материала. –

Но то-ли же фактическое придется, если обратимся внимание на душевную жизнь как целое, на нашу индивидуальность. Мы признаем факт тождества личности; что же мы имеем в основании этого факта, что соединяет в одно настоящее моменты моего бытия с моментами прошедшими и будущими? Если имеем основание и устойчивую фонда душевной жизни, если прочитаем состояний души бесследно погибают, если каждый новый момент в душевной жизни имеет и сохраняет новое содержание, то пусть „Я" сохраняется как единое во всякой психической совокупности, однако оно этого еще не получило того, что называется

индивидуальностью, какая может существовать лишь настолько, насколько все предшествующее сознательное решение, относительно настоящего, насколько оно в его совокупности оказывает давление на настоящее и будущее. Исходя со этой точки зрения и объясняется наша ответственность, какой по нашему сознанию мы подлежим не только за тот поступок, какой в настоящее время устанавливается в своей психической жизни, но даже и за такие, какие сто минут назад, но какие совершены нами при таких условиях, при каких имеется полное фактов выполнимости. Если преступление совершено при таких условиях, при каких оно должно быть выполнено, то считать его выполнимым (а это есть общее убеждение человечества) в то время, когда уже о нем человек забыл, можно только предполагая, что этот предшествующий поступок так или иначе существует для души того человека, какому он вменяется, что он есть причина, какая и в сто минут продолжает действовать, хотя и без сознания этого человека, на всю его духовную личность. Такое существование в душе бессознательного подтверждается и тою внутреннею связью сознания, какая невозможно предполагается между душою и телом. Если в самом деле наше тело внутренне и тесно связано с нашею душею, так что они в своем соединении образуют одну цельностью индивидуум, - то все, что существует в душе,

должно также или иначе отражаться на психике и наоборот, иначе этой психофизической связи не будет. (Идея, очевидно, — мысль Спинозы, что каждое психическое явление соответствует явлению протяжения и наоборот). Но в действительности мы видим, что в душевной жизни отражаются только самые яркие эмоциональные состояния психа, большая же часть его (напр. кровообращение, питание, биение сердца, вегетативная жизнь вообще) повидимому не оставляют никакого следа в психической жизни человека. Если же совершающееся в психе непрестанно должно отражаться в душе, то необходимо предположить, что все эти процессы психа отражаются в душе и только не сознаются ею, т.е. опять приходим к факту существования в душе бессознательного.

Наконец, можно представить и общее, отвлеченное доказательство того, что бессознательное необходимо существует в нашей душе. Ведь бессознательное невозможно сознательное, поскольку существует что-нибудь сознательное, должно существовать в душе и нечто бессознательное; каждый акт души предполагает раздражимость; с одной стороны является предметом восприятия, с другой — состояние нашего духа, в коем совершается восприятие этого предмета. Если мы скажем, что все в душе должно быть сознательно, то должны сказать, что сознается в восприятии не только самый предмет, но и самый акт восприятия; но если

ве в душе должно быть сознательно, что должно предполагать, что существует ещё особый акт, путём помощи коего сознаётся этот акт восприятия, но этого понятия, как акта души, если предполагать что в ней нет ничего бессознательного, приходится из новых актов восприятия и т. ф. И так для того, чтобы было сознательно что-нибудь, должно предполагать целый ряд идущих в бесконечность актов сознания; а так как бесконечно идущий ряд актов конечно существовать ни в какой определённой отношением времени не может, то ясно, что мы или вовсе не имеем сознания, или включаем в сознательные акты всегда существующие и бессознательные. -

Взять ряд фактов в психической жизни человека, на что указывает Лейбниц для доказательства существования бессознательных представлений в душе каждого. Со этой точки зрения удовлетворительно может быть разрешено недоумение, указанное Вами и состоящее в том, может ли существовать низшая душевная жизнь, коей бы не было сознательного. Мы имеем всякое право считать всех тех наших существующих вещи за таких же бездушевно надобных нам метафизических индивидуумов, какова наша душа, кроме которых может иметь только бессознательные представления. -

л. 3. Мы установили мир метафизических

существ, исполняющих строгое единство, синтезат. из подлежащих определениям деятельности, входящих в более или менее отдаленном по своей сущности от человеческой души, от коей последнее право заключать их такими существами. Но прежде чем уяснить более отчетливо понятие, об этом мире, мы должны задаться вопросом: ограничивается ли бытие только этими существами, исполняющими в основании мира явлений? Ответ. Если мы разнообразные события, совершающиеся в мире, на основании закона причинности и будем переходить от бытия других действий, составляющих предпосылок к бытию других действий, составляющих предпосылок, то мы всюду получим только условное бытие. Но в нем существует нечто не законное, коей исчезает в основании всех антиномий нашей истины с законом полагаемое или противоречащее закону достаточного основания, по крайней мере, что [illegible] в действительности, должно иметь достаточную причину своего существования. Но случайное не находится в случайности достаточного основания, но обусловленного, потому что новое случайное, на коем здесь делается ссылка, в свою очередь вновь причастно по тому же закону в основании своего бытия, и если бы мы, предположили целый ряд случайностей, друг друга обусловливающих в основании, или в бесконечность, то в которой конусов, так как в условии этого ряда мы будем иметь только случайное, в отношении ко всему этому ряду

в его совокупности остается необъясненным почему они существуют, почему они такой, а не иной. Это легко объяснить на сравнении. Предположим, что они имеют геометрию. Для объяснения их существования в этом данном моменте мы должны спросить о том, как явилась она в мире? Очень может быть, наука скажет нам, что это существование у них геометрий произошло потому, что в предшествующее время существовала подобная книга, с кой она списана. Но родить им будущем книгу такую же книгу, какой этот будет путешествовать в объяснении своего существования. Предположим, что этот процесс списывания книг одной с другой мы по всей строгости ряда; предположим, что книга так. обр. никогда не произошла в ряду списывающихся во времени событий, что процесс передачи и списывания произошел точно. Но это не объяснило бы вопроса о самом бытии книги, не показало бы она есть случайное событие, объясняющееся случайными причинами, а насколько она постоянно существует во всем этом ряду, не объясняется именно тот вопрос, почему они во всем этом ряду, во всей вполне существования вообще книга и почему именно книга с такими содержанием. Точно так же если бы мы предположили всякость ряда мировых явлений в том смысле, что предшествующее было бы объяснением последующего, то, так как этот ряд случаен, то нам

бы мы извлекали состояній по его случайным чертам, отличающимся его от предшествующего состоянія, и объясняли всегда ид его причин, предполагая извѣстныя событія в предшествующем и предполагая извѣстной мотивъ для происхожденія ид него новаго события, но по его истинному содержанію, которое всѣгда проходитъ и всѣгда предполагается, оно оказалось бы для нас необъяснимым. Итакъ въ силу закона достаточного основанія ясно, что въ основаніе случайных событій міра должно быть положено существо необходимое. Для того, чтобы точнѣе уяснить эту истину, зададимся вопросомъ: съ какой же именно стороны мы приходимся въ предположеніи необходимаго существа, и сообразивъ того какимъ мы должны мыслить это необходимое существо, исчислимъ свойства, заключающіяся въ основаніи міровых явленій. Если мы остановимся свое вниманіе на какомъ либо явленіи предметъ природы и попытаемся его анализировать, то каждый предметъ представится для нас на двѣ стороны; съ одной стороны мы будемъ имѣть понятіе или представленіе о предметѣ, что будетъ указывать на его содержаніе, т.е. на то, чему мы приписываемъ существованіе, съ другой стороны самое бытіе, существованіе, что мы приписываемъ тому содержанію, что отражается в нашем представленіи или понятіи. Мы, конечно, имѣемъ возможность отвлечь это содержаніе отъ бытія; тогда простое понятіе, простое со-

М. Корсунъ.

Рис. 13. Кудрявцев, Тарасов пр. 9. Иконостас. С.-Пб. Худ. Акад. Худож. Промышл.

дерсания, открывшееся отъ бытія, является теперь нашимъ какъ простая возможность существованія, какъ то, что можетъ только осуществиться при такихъ или другихъ условіяхъ. Мы видимъ въ мірѣ какъ содержаніе предложеній, т.е. чистая возможность, такъ и бытіе равно оказывающимся случайнымъ. Случайнымъ оказывается бытіе вообще, потому что существующій предметъ міра изъ самаго понятія о немъ не объясняется; онъ объясняется по своему бытію только изъ предшествующаго ряда событій, изъ предшествующаго бытія. Но предшествующее бытіе въ своемъ существованіи такимъ оказывается случайнымъ, не находящимъ въ своемъ понятіи необходимости существованія и такимъ будущимъ ищущимъ причинъ, т.е. прежде его бывшимъ существованіемъ, ряде случаевъ непостижимаго причиннаго этого существованія. Мы видимъ обстоимъ то, что что-нибудь вообще существуетъ, что въ немногихъ данныхъ оказывается бытіе, а не небытіе, это оказывается случайнымъ. Съ другой стороны то, почему существуетъ именно то, а не другое, т.е. самая существенность, которой мы придаемъ бытіе, самое содержаніе такимъ является случайнымъ. Отвлекая отъ существенность, отъ бытія и воображая въ своей мысли другую существенность, другое представленіе, другое понятіе, мы всегда можемъ задаться не только такимъ вопросомъ, почему что-либо существуетъ, почему есть бытіе вообще, но и такимъ вопросомъ, почему существуетъ именно это,

а не другое, почему из представляющихся нам одинаковых возможностей осуществилась одна возможность, а не другая.-

Если мы обратимся к разрешению первого вопроса, то богопознание, очевидно, находить свое объяснение только в боге-уме. Если мы предположили, что единый бог только царство чистых возможностей, царство чистых сущностей, из коих никогда ни одна не могла бы осуществиться, то понятно, что мы никогда не придем к полному пониманию того, каким образом из этих возможностей явилось бог совершенное отличное от них осуществление этих возможностей, другой-неизвестное богопознание. Иначе образом богопознание всегда предполагает богопознание. Если мы ищем объяснения богопознания как богопознания случайного, т.е. как такого богопознания, которое не объясняется из одного понятия о нем, что для того чтобы объяснить для себя это случайное богопознание, мы должны, очевидно, предположить богопознание уже не случайное, а необходимое, потому-что предположение случайного богопознания снова возбуждает для нас вопрос об объяснении происхождения этого случайного богопознания. Итак т.е. бог второго этого бога должен быть тоже чистое предположение никем не необходимо существующее. Спросим теперь, что мы мыслим под этим необходимо существующим? Это было бы, отвечает Лейбниц, такое богопознание, которое в отношении к своей возможности т.е. к своему понятию, к существованию которым в нем предполагается, существенности,

относящаяся не так, как то, что мы называем случайностью бытия, в последнем возможность не предполагает необходимой действительности, бытие не вытекает необходимо из сущности или понятия; в первом бытие должно быть простым результатом сущности, понятия, т.е. в самой возможности не открывалась бы безусловная необходимость существования предмета, ей отвечающего. Итак обозначение случайного бытия мира предполагает бытие необходимое, т.е. такое, кот. определяется самим понятием о нем. Когда и схоластика расходится у расходится Декарта утверждали, что Бог есть необходимое существо, они предполагали тоже самое; они говорили, что Бог есть существо, бытие которого обозначается для нас из самого его понятия. Наконец Лейбниц учит тому же самому, он допускает бытие предполагающее возможность онтологическому доказательству бытия Божия. Но Лейбниц хотел бы сделать в нем поправку. Онтологическое доказательство бытия Божия, как оно родилось у Ансельма и потом у Декарта выводит понятие существования из понятия высочайшего. Анзельм выводит существование из понятия такового, но чтобы достоверность его не допускала никакого возражения, должно быть допущено предположение, что понятие само по себе возможно, что оно не содержит никакого противоречия. Точно так же, как во всех тех случаях, где мы из понятия выводим что-нб., напр.

из понятия другое понятие, выводя наши неполные и вторые, насколько правильно самое понятие, т.е. насколько понятие не заключает в себе никакого противоречия, так и в том случае, когда мы из понятия о Боге выводим бытие Божие, для правильности вывода предполагается, что это понятие имеет истинность в том смысле, что оно не заключает в себе никакого противоречия, иначе, предположив понятие противоречивым, мы, очевидно, будем иметь возможность думать из него различные противоречивые выводы, а следовательно, тот вывод, какой мы сделаем в отношении к бытию предмета, всегда можно найти для себя возражение в другом выводе из других противоречивых признаков понятия. Но так как понятие Божества, как понятие существа всесовершенного, не заключает и не может заключать в себе никакого противоречия, то ясно, что Ансельмово и Декартово доказательство бытия Божия, дополненное этими соображениями, оказывается справедливым (это предположение заимствовано из Спиноздова доказательства бытия Божия, где говорится, что Бог потому существует, что нет причины положительной или отрицательной его несуществования, что и значит собственно, что в понятии о нем не заключается никакого противоречия ни с одной стороны и с другой – в отношении бытия нет никакого препятствия для его существования).-

Но для существования случайных не только

нужно объяснить вообще сто бытие, но нужно объяснить далее, почему существующее имен-
но такое, а не иное. Итак такие это
объяснение вносит удовлетворительно оговорки
другие законы достаточного основания или
может только в том случае, когда слу-
чайность возведена к необходимости. И
мы имеем некоторую возможность для
этого объяснения. Ведь нам ясно, что есть
целый ряд необходимых метафизических
истин, таков напр. закон причинности
и т. п. Что бытие существует так, а не
иначе - это объясняется отнюдь этими
метафизическими законами. Но если мы
вспомним о действительности, в кото-
существует, то мы увидим, что не вся ее
содержание может объясняется этими ме-
тафизическими законами. Предполагая не-
которую связь между причиной и дей-
ствием, предполагая необходимость дру-
гих метафизических истин, мы тем
не менее понимаем, что порядок собы-
тий может быть иной, чем какой дан
в действительности. Если бы дана была
напр. иная совокупность существ, нежели
та, которая дана в действительности, то
на основании тех же самых метафи-
зических законов противоположный бы иной,
отличной от существующего, порядок. На-
ше действительное бытие тем и отли-
чается, что оно основывается не на необхо-
димости только, но и на случайности неко-
торой, не такой метафизической, в кото-
рой имеет необходимой связи между субъектом и пре-

дикаторов. Итак я чтобы объяснить, почему оно такое, а не иное смею сослаться на существование тех необходимых истин, о которых мы говорили. А именно тех, чтобы объяснить случайность вещей в конце концов мы должны думать, что она должна иметь основание в чем-нибудь необходимом. Где же его искать?–

Причем, так безусловно-необходимую истину, напр. такое положение, что существование предпочтительнее несуществования, нечто, что-нибудь предпочтительное, чем ничто. Если теперь нечто определенная существенность имеет это предпочтение перед ничто, то можно сказать далее, что чем более этого „нечто", чем более оно содержательно, тем более оно будет предпочтительно сравнительно с „ничто" более ничтожным, менее содержательным. Если мы перевели это предположение на образной физической арене, не придавая пока точного смысла тому, что мы будем говорить, то это можно выразить в такой форме. Пусть дано неопределенное число возможностей, среди одинаково могут осуществиться. Мы знаем заранее, что если раз осуществившаяся известная комбинация, она с необходимостью поведет к предъявлению следующей некакими образом осуществившейся одной комбинации само собою исключит другие комбинации. Мы считаем такими образом в предположительной нашей возможности стремлений победных, отличающая одним от другого, на-

кие ряды, которые исключают один друго
так как существование одного порядка
имеет совершенно невозможность осуществ
ние другого порядка. Попробуем, далее,
смотреть на эти возможности не как
чистые возможности, а как на стремлени
к осуществлению самих себя. Тогда по от
ношению того простого метафизического при
нципа, который установлен выше, именно, что
существование чего-либо предпочтительнее с
ществования полного небытия, существование
совершенного предпочтительнее существова
ния менее совершенного, — мы придем к
заключению, что каждый из этих рядов
возможностей будет стремиться к макси
муму к своему осуществлению в той степ
ени какой он имеет в себе более содерж
ния, в какой он содержится в себе боль
существенностей. Итак как возможность
для нас явления в качестве стремлени
так как с другой стороны это стремл
ние зависит исключительно от его содер
ния, так как далее этого содержания
в одном случае больше, чем в другом
случае, то понятно, что тот ряд, кото
будет обладать наибольшим содержа
нием, который совпадает с этой точки зре
ния будет наиболее совершенным, так
как совершенство и состоит только в бо
шей интенсивности содержания, в больше
объеме, в большей возможности, стремящ
ся к осуществлению, — будет носить в себе
больше долга чем все к своему осущест
влю. Если мы видим возможности не сущ

становлением борьбы в том смысле, что одна не исключала бы другой, то, конечно, ничего не было бы невозможного в том, чтобы осуществились одинаково все эти возможности, конечно, в смысле своего стремления. Но, если иметь в виду такие возможности, борьба должна исключать друг друга. Чем такая условная осуществиться должна, очевидно, тем порядок, где боги совершенства, боги содержания. Я говорю, что здесь мы должны некоторой грубой абстракцией то, что мы должны себе представить. Но этот грубый абстракт заключен в том смысле, что его объяснение должно нагляднее. Итак мы должны перейти к объяснению более точному. Мы ищем объяснения, почему порядок таков, а не другой. Мы знаем, что строго метафизическая необходимость для этого нет, но мы знаем также, что нравственно предпочтительнее боги совершенства, чем боги совершенности. Если случайное необходимо предполагает необходимое, то этой необходимости нельзя искать не как метафизической необходимости, а как необходимости нравственной, т. е. необходимость в этом случае должна быть только определением воли. Предположим волю, которая определяется высочайшим, совершенным умом и хочет то, что сейчас кажется осуществить для нас более точной мысли. Если этой воли ум должен представлять бесконечное число возможных мировых порядков, кроме не имеющих друг с другом и друг без другом только одного смысла бы не осуществлять

Какой же порядок нравственного необход
мостью этой воли будет осуществлен. Е
эта воля определяется умом, синдерезис
должается посылкой, например, нам говорит
нойшлю, что она, очевидно, должна отдать
предпочтение тому порядку, при котором ра
ружения наибольшим количеством совершенство
Сходство при этом предположении того, что
сутствия необходимое осуществление а
другой порядка. Но, что воля представи
как умственная способность возможностей, т
посылает реальной смысл действия этим
возможностей как шагов на воле
ления. Итак если случайность сама
бытию ведет к предположению бытия не
ходимого в качестве первоосновы всего, то
случайность мирового порядка и строя не
ходимо ведет к предположению во этой
первоосновы воли, руководящейся идеей со
вершенства, т. е. воли, в которой соединена
бодрственно совершенность бодрствования. Но
о необходимом существе, имеющем бодр
и волю, необходимо придти и другими пу
тями. Ведь самое в конце концов
всякое существование предполагает как
первое необходимое условие, в котором
значение безусловной законности бытия. Но
теперь каким образом [illegible] существов
этим необходимым условием? Мы не можем
смотреть на них, как на случайный ф
культет в нашей мысли, иначе должны
дем отказаться как всякой безусловной
гарантии. Если они так, то они должны
тодействовать себя действительно всякому

абсолютно существующую вещь. Но вечно существующей абсолютной истины независимой от ума быть не может. Истина существует только для ума и в уме. Поэтому если в конце концов мы предполагаем вечное безусловное существование истины, то с другой стороны это вечное и безусловное существование истины предполагает уже вечное бытие ума, в коем существует истина. Декарт точно также ставил вечную истину в связь с Богом. Но ошибка Декарта состояла в том, что он вечную истину ставил в связь с Божественною волею. Не находя последнему объяснения этих истин и между тем понимая, что истина без ума, вне и для ума она существовать не может, он совершенно справедливо полагал, что для существования истины необходим Бог. Но он думал, что только воля отвлеченная от разума, следовательно чистой произвол устанавливает нам. Однако, если признавать нам действительно разумными, т.е. соединение в них субъекта и предиката признавать не какими-то произвольными непостижимыми соединениями, а соединениями понятными для ума, находящими свое разумное основание в самом соединяющем понятии, как Лейбниц понятие учения это с точки зрения учения об атомах, тогда ум не будет смотреть на них, как на установленные волей, а необходимо будет признавать их признаками мысли Божественного ума.-

Наконец, необходимость признания первого основания бытия Лейбниц выводит из самой сущности души и души. Монады духовной субстанции мира не только существуют и пересчитываются внутри себя событиями, но они находятся относящимися во взаимодействии. Как они воздействуют друг на друга? Почему мы представляем себе взаимодействие монад такими, или можем легко понять это. Отсюда одного тела могущего оказаться на или другие части, какая могущая выходить внутри другого тела, - как как это тело, как сложное, как составное не может допускать разложения вне его частей, - и такими образом тела в качестве сложного бытия подлежащая применению, какое можно назвать редуцированной взаимодействия между ними. Но они уже знали, что сложное во качестве чисто сложного не предполагает действительного бытия, что в сложном истинную действительность имеет только простое, а масса есть понятие относительное, и что следовательно все события, какие происходят, если они есть действительные события, должны происходить не в массе, как агрегате, т.е. в отдельности от единиц, его составляющих, - а относиться к самым этим безусловно простым существам. Но как скоро стали мы на эту точку зрения, то действительная событие внутри идеальной единицы, происходящее от действия на нее другого подобного ей существа, мы обязаны уже не мыслить. Предполагая будущ

но простую единицу, мы не можем раздвинуть ее внутри так, чтобы поместить в ней новое нечто другое. Мы не можем как бы то ни было отдробить от одного существа множество вошедших внутрь друг в друга, постепенно одна внутренность бездонного пространства не можем представлять из себя помещения для входящих атомов. Мы не можем такие предположить и никакого отношения от действующего существа, так как оно такие бездонно просто и не имеет таких частей, кроме мог бы быть отдроблены друг от друга. Правда здесь должно идти не об отношении бытия, не об отношении частей, но о переходе действий и состояний. Кто нашим ум мы водопочтения говорить, что в простоте существа могут быть множественность действий, и к нему потому мы другие существа могут повидимому перейти действие или состояние. С другой стороны ничто не препятствует повидимому в этом другом существе, так как в нем действий и состояний много, отдробиться тому или другому действию или состоянию, чтобы перейти в другое. Однако вдумаемся внимательнее в то, что мы предположили. Мы предположили, что действий или состояний от одного существа переходят в другое. Но что такое действие или состояние? В мире могут существовать только субстанции и акциденции, то, что существует в себе, и то, что принадлежит в другом для своего существования, есть только модификации этого Одного. Предполагая переходы действия или со-

сознания, мы предполагаем отдельные модификации, отдельные акциденции от субстанций; мы предполагаем, значит, что сознание, будь не иначе можем существовать как на субстанции, отдельные от этой субстанции и переходит в другую субстанцию – мы предполагаем так. обр. беспричинную метафизическую неводимость. Итак вдумайся действие оказывается безусловно невозможным. Если мы теперь из одной стороны бесспорный факт нашего опыта свидетельствует, что за действием и сознанием в одном существе следует с некоторою очевидною последовательностью действие и сознание в другом существе, если с другой стороны нет непосредственного взаимодействия существ мы не можем объяснить этого факта, то для нас остается одно предположение, что основание для объяснения получается взаимодействия скрывается в некоторой особой богине, полностью в отношении ко всем отдельным реальностям. Итак мы получаем новое доказательство бытия Божия, будь сам Лейбниц считал наиболее очевидным. –

Итак мы оборвали цепь метафизических единиц, составляющих сущность мира, мы допустили предположили еще существование Божества. Понятие о Нем легко составить из того, что уже сказано. Насколько мировой порядок представляет сводное целое, настолько Божество, как заключает в основании числа, должно быть единством богинь. Если мы они суть единое и последнее основание вся-

кой существенности, т.е. всего содержания бытия, то оно должно совмещать в себе всех совершенства, - быть всесовершеннейшим, потому что несовершеннейшим мы называем такое существо, кое не имеет границ вне себя в отношении к своим совершенствам; но существо, кое есть основание всякого другого бытия, конечно, не может иметь за собою ничего, что бы его ограничивало.-

Отвечая на вопрос: что существует в действительности, мы можем теперь обратиться к установлению более точного понятия о существах, начальных в основании мира.-

Каждая монада, как действующее существо, пересекается рядом состояний, которые подлежат изменению. Остановимся на этом факте. Мы эмпирически знаем, что изменения зависят от взаимодействия между различными частными существами; но мы знаем также, что взаимодействие возможно только под условием существования последнего основания вещей, из кого оно должно быть объяснено. Каким же образом можем объяснить себе это взаимодействие? Вообще есть только три возможных предположения для такого объяснения: 1, взаимодействие может происходить через influxum physicum, т.е. непосредственное физическое влияние; но мы уже знаем, что это объяснение к делу не приложимо; 2, последнее основание, обладая сверхчувственною силою, может устанавливать это взаимодействие в каждом частном случае явления (окка-

зіонализма); 3, последнее основание более чем всегда таких устроило природу монадъ, что въ одной изъ нихъ происходящее дѣйствіе сил дѣлаетъ какъ разъ въ тотъ моментъ, въ который происходитъ, то, что мы называемъ причиною этого же дѣйствія въ другой монадѣ. Всѣ начинности дали возможность себя двоякимъ, хотя стрѣлки совершенно одинаково показывали время; однако мы можемъ также имѣть тутъ возможный случай для объясненія этого совпаденія: 1, можемъ предположить, что одни часы непосредственно механически связаны съ другими, такъ что движеніе одними сообщается механически другимъ, – это и есть образъ для influxus physicus; 2, – что за механизмомъ второй часовой вѣчно скрывается человѣкъ, который, какъ скоро стрѣлка на одномъ часахъ показываетъ извѣстное время, толчками двигаетъ стрѣлку на другихъ часахъ, чтобы эта послѣдняя совершенно соотвѣтствовала первой двигавшейся, – это ученіе occasionalistовъ 3, – наконецъ, что часы первые и вторые, не будучи соединены другъ съ другомъ какимъ-нибудь механизмомъ, такъ устроены, что тѣ и другіе совершаютъ свои движенія независимо другъ отъ друга, а между тѣмъ движеніе стрѣлки на одномъ точно совпадаетъ съ движеніемъ стрѣлки на другихъ, и причина этого совпаденія первоначально заключается въ первичномъ устройствѣ механизма тѣхъ и другихъ. Не трудно видѣть, какому изъ этихъ объясненій слѣдуетъ отдать предпочтеніе. Согласно occasionalистическому взгляду [illegible] собственно

Deus ex machina. Что высокоуместно Богу или
сможет произвести этот ряд чудесных дей-
ствий, не объяснимых из обыкновенного поряд-
ка природы, этого никто отрицать не станет;
но это несомненно из божественного промышле-
ния, насколько приложим предполагаемый, что
природа устроена очень плохо, что она в
каждую секунду при каждом изменении в
ней нуждается в особом дополнении, пре-
восходящем ее естественную силу. Богу,
сообразному с высшею премудростию Бо-
жества было бы думать, что дарованные самой
природе существа устроены такими образом,
что взаимодействие явлений их простыми
результатами, так что ряд состояний, испы-
тываемых существами, объясняется чисто
из их естественной силы, из данной им
однажды навсегда природы. Посмотрим на
дело еще с иной стороны. Окказионалисты
думают, что собственно Божество производ-
ит в той и другой субстанции действия,
хотя мы приписываем другим внешним
по отношению к этой субстанции существам,
но действие каждой субстанции в нашем
конечном мире в конце концов обусловле-
но событиями, вне ее происходящими, – ка-
дое внешнее событие действует на другое
и это действие распространяется на весь
мир; отсюда все наши действия в той или
другой степени определяются действиями
какая бы то ни было субстанций, находя-
щихся вне нас. Поэтому, если Божество
устанавливает каждое такое действие, кое
зависимость повидимому от другой субстанции

Лейбниц

Лейбниц. Пер. с франц. Васильева. Изд. 2. Москва. 1908. Стр. 433. Философия. (РГБ)

что Божество нужно признать производящим
всех действий, кроме чувствующих монад, а
тогда, очевидно, никакая особая сила в мо-
надах не нужна; и следовательно нужно бу-
дет признать, что монады не имеют ни-
какой действующей силы. Но мы уже знаем,
что все понятие субстанции сводится в конце
концов к действующей силе; если же в конеч-
ных предметах никакой действующей си-
лы нет, то весь конечный субстанции рас-
рушается в простые ряды состояний; тогда
как ряд получится спинозизма; все суще-
ствующее разрушится только на действия
и состояния Божества, так что окажет-
ся в мире только одна бесконечная субстан-
ция. А свести какое-нибудь учение к спино-
зизму, это уже значило для Лейбница пред-
ставить ultima ratio для доказательства
ложности этого учения: атеистическая тео-
рия, стоящая в прямой противоположности
с христианским мировоззрением, была в
глазах Лейбница, отрицающая христианство,
безусловно ложью. Однако Лейбниц не был
ограничивается простым отрицанием спи-
нозизма; мы уже знаем, что говоря о суб-
станции, в опровержение спинозизма он
ссылается на наше внутреннее сознание, где
ощущается некоторая сила действовать
и уверенность в самостоятельности субъек-
тов бытия, что служит основой значения
и в данном случае. Итак ссылается при-
нимать ряд таких вышеуказанных предполо-
жений теперь, именно, что все действия
каждой субстанции развиваются из нее самой

исключительно, равно безъ дѣйствія на нее внѣшнихъ предметовъ, какъ и безъ непосредственнаго постояннаго вмѣшательства Высшей воли. Но въ такомъ случаѣ нужно признать, что каждая субстанція такими устроена такъ, что весь ея дѣйствія, не смотря на то, что они развиваются исключительно изъ нея самой, тѣмъ не менѣе оказываются соотвѣтствующими естественному порядку; въ этомъ состоитъ предустановленная гармонія: она должна послужить для насъ къ дальнѣйшему разъясненію міра монадъ. Она прежде всего еще разъ ведетъ къ уясненію первоначальнаго происхожденія монадъ. Монада есть безусловно простая существо; но всякое разрушеніе существа въ естественномъ порядкѣ природы мы можемъ мыслить единственно только какъ разложеніе его на части, - точно такъ какъ и всякое происхожденіе его мы можемъ мыслить въ естественномъ порядкѣ природы, какъ образованіе изъ существовавшихъ уже частей новой комбинаціи. Очевидно, къ простымъ единицамъ, изъ кромѣ состоитъ сложное, этотъ образъ чувственнаго и рожденія не приложимъ; монады просты, постоянно обычнымъ порядкомъ Божіе производятся и разрушаются не могутъ. Но теперь не только прежде разъясненное мысли о случайности бытія, но и то, что сейчасъ сказано о вліяніи монадъ другъ на друга показываетъ, что монады никогда одинокими, такъ какъ связь ихъ съ одной со другой, какъ было показано, не можетъ быть объяснена

иначе, как предполагая, что природа каждой монады установлена другими существами, кроме того образования этой природы ничего в виду всего величия. Если же монады по естественному порядку природы не могут произойти, если только не иначе они должны быть произойти, то необходимо придти к выводу, что они произошли ранее первичной грозовой тайной акты, т.е. ранее акта творческой, предшествовавшей естественному порядку и обеспечивавшей его. Но различение самих монад друг от друга, относящееся только к происхождению монад, больше знакомит нас и с их природой монад, определением коей теперь мы занимаемся. Мы знаем, что каждая монада должна быть устроена так, чтобы все действия ее различались уже ею самой; мы знаем в другой сторону, что действия каждой монады представляются сложными в самой полной закономерной связи со всеми бытиями, так как никакое действие в природе не может остановиться не имея; и если напр. в какой-нибудь монаде бытия (говоря на языке древней физики) произошло движение, то оно правда должно действовать прежде всего на соприкасающуюся с ней предметную, но движение, тут произведенное в этой последней, в свою очередь должно возбудить движение в другой предметной и т.д. и при отсутствии в природе пустоты, отделяющей один предмет от другого; таким образом вид произведенных движений в одном предмете необходимо должно отражаться на всех

вообще предполагая, во всей вселенной. Отсюда вопрос: каким же именно образом должна быть устроена природа монады, чтобы действия ея, разливаясь исключительно из нея самой, были тем не менее отклики на все действия вселенной? Чтобы это было возможно, нам должно в нее самое перенести вселенную, — должно предположить, что вся действия, все богатство вселенной уже дано в этой монаде; только под этим условием возможно, что каждое ея определенное состояние будет в одно и тоже время представлением ея самой и представлением отражения на ней действий вселенной. И если каждая монада есть сила представления, то мы поймем, как вселенная могла бы быть перенесена в нее самое. Каждая монада как существо представляющее будет носить в себе представление всей вселенной, хотя только будет таково, что лишь часть представляемого будет достигать такой ясности, при которой бы она остановила на себе внимание этой монады, а все остальное будет отражаться в ней бессознательно, хотя тем не менее и совершенно точно; вселенная будет дана в ней правда не как действительность, но как способная определить всю ея жизнь, вся ея сознания представление. Итак с этой точки зрения получается понятие о монаде, как о зеркале богатия.

Далее мы имеем основание утверждать, что эти представляющия существа не одинаковы; не смотря на то, конечно, отличаться

вполнѣ своей души какъ съ другого животнаго
наблюдая событія, имѣющія въ основаніи
міры величинъ и міры неорганическаго. Если
всѣ аналогичное съ нашей душою съ той сто
роны, что животныя существа представленія,
называемъ душою, то весь міръ должны бы
мы назвать міромъ душъ; но справедливость
подъ душами разумѣетъ высшія реальности,
которыя касаются до общаго названія, подъ
которое можно подвести весь міровыя сущно
сти лучше всего употребить названіе монад
какъ безусловно недѣлимыхъ единицъ, кото
внутреннія дѣятельность состоитъ въ пред
ставленіяхъ. Если остановившись только на
эмпирическомъ обзорѣ природы, то и здѣсь
гдѣ-либо внимательнымъ разсмотрѣніемъ
замѣтимъ, что напр. въ органическомъ мірѣ
нѣтъ индивидуума, который былъ бы совер
но похожъ на другаго; даже части одно
и того же организма, напр. листья дерева
не смотря на кажущееся сходство, всѣ
различаются между собою. Это ведетъ къ
мысли, что предполагаемыя нами монады
различаются не только большими группа
ми, но и каждая отъ каждой. Мы раз
чаемъ въ нихъ противоположности дѣя
тельнаго и страдательнаго; но между эти
ми противоположностями мыслимо без
конечное разнообразіе посредствующихъ сте
пеней; въ существѣ дѣла даже страдани
не есть чистое страданіе, небывшій дѣятель
ности: это есть только страданіе относи
тельное, потому что самая воспріимчивость
дѣйствія другаго не есть чистая пассивность

а предполагаемая активность; поэтому вещь, повидимому, распадающаяся на два вида, на действенное и страдательное, на самом деле представляет бесконечное разнообразие качественных состояний, выражающих различные степени действительности; это сводится сказать о вещах противоположностях; напр. от твердого до самого жидкого существует бесконечное множество степеней, т.е. от бездеятельного противодействия, представляемого тяжестью движению другого тела до почти полного сохранения подобного противодействия. Какую бы мы ни взяли качественность, к-рой мы приписываем реальное существование, всегда найдется бесконечную градацию от полного действительности до почти бездеятельной пассивности, до к-рой никогда ничто не достигается. Это ведет к мысли, что существа до бесконечности разнообразны по своей активной силе. Если вообще существование нашего мира мы могли объяснить лишь настолько, насколько предполагалось, что действительной мировой порядок отличается от всякого другого возможного тем, что он есть самый совершенный, если с другой стороны мы видели, что это наибольшее совершенство может быть понимаемо только нашим образом, как осуществление наибольшего количества понятий как бытия возможного, если, наконец, мир понятий этих богаче, чем их разнообразие, то мы должны опять прийти к заключению, что наш мир должен быть таков, что в нем

смогло осуществиться наибольшее разнообразие и что монады, составляющие мир, обнимают в себе все возможное бесконечное разнообразие. В чем же состоит это разнообразие? –

§ 59. Если каждая монада есть по своей сущности представляющее существо, если каждая одинаково носит в своей сущности представление целой вселенной, то все различия этих представляющих существ друг от друга должно касаться или характера представления или его степени. Различие по характеру представления, выражаемое чувственно-конкретными идеями мест и положений, очевидно, только в том, что представление каждой монады отвечает той точке зрения, на какой стоит эта монада. Надобно тому как город можно рассматривать с самых разнообразных сторон и хотя в представлении получится один и тот же город, но так как точки зрения, на каких стоят зрители, различны, то для каждого зрителя представление получится различное, так как для метафизической сущности, монады, данными определенное место в том или другом интеллектуальном порядке, в каком они существуют в отношении к целому, из этого своего места должны совершенно различно представлять себе вселенную. Что касается различия по степени представления монад, то частью непосредственно известная нам наша психическая очевидна, частью уже установленный прежде вывод, что бесконечность

представления могут существовать в душе, могут руководить нами в учении этого различия. Самою низшею степенью представления будет такое состояние монады, когда во внутренности ее существует существует правда бесконечное количество представлений, но так что ни одно из них не возвышается для сознания. Аналогию этого могут представлять наши состояния, напр. сон, обморок, душевное бедствие и под. Затем другие различия различия по степени будут состоять в том, что мало по малу разнообразная частная представления будут возвышаться в сознании. Прежде всего они могут различить то состояние представляющего существа, когда более внутренние, сигнализ. двигаются до ступени более отчетливому представлению только чувства, сопровождающие действие на нас внешнего мира — неясные чувства удовольствия и страдания, испытываемые существом от окружающих предметов без всякого определенного представления о самых этих предметах. Затем они могут отличать то состояние, когда для сознания возвышаются эти внешние предметы, сигнализ. когда на них направляется внимание и они двигаются наиболее ненасытными; наконец, когда не только они, но и собственное содержание монады двигается для нее более или менее продолжительно. Не все эти различия можно отчетливо установливающимися. Что касается до первой степени

стоянии совершенно неясная представления, ко
нечно не возникающие в сознании, но это состоя
ние они ставить в связь со природою неорганиче
ского. Второе животное при сознании только
и то не ясное чувство удовольствия или неудо
вольствия, без различения предметов, это чув
ствование есть чувство и без определения
образа этих предметов, они ставить в связь
с душою растений. Второе при всех пред
ставлениях представление внешнее чувство и
возможность сосредоточения на них внима
ния, следовательно возможность сознательного
чувствования впечатлений, вне данных, должно
характеризовать жизнь животных. Наконец
третье, наше, при явлении возможности ре
флексии, или сознания существования самого себя
нас является высшая при всякой нашей
степени жизни метафизической единицы-чело
веческой. Первого рода существа можно
называть просто животными, второго и третьего
при в сознании возможности внешних пред
метов, можно назвать душою; наконец,
наше, при сознании рефлектирует на самого
себя, на свою собственную достаточность, су
ществование можно назвать духом. Итак как
от рефлексии или от сознания своего со
ставляющих состояний и действий Лейбниц
ставить в связь необходимые истины, то
как самая рефлексия обусловливается самою
этими необходимыми истинами, то
разницы души животного от души чело
веческой состоит в том, что человек сам
собою содержать вечные истины, а животное
не способно к содержанию этих истин

Итак как подражание со собственною смыс-
лом или деятельностью мысли служит так-
же в низшей сфере с высшими истинами,
то градация между человеком и живот-
ными можно выразить так, что живот-
ное не способно к этой деятельности мы-
сли, а человек способен. Однако это не
значит, что животные обладают толь-
ко способностью восприятия впечатлений.
Как сперва дана возможность восприятия
впечатлений, так дана возможность и па-
мяти, т. е. возможность воздействия не
только непосредственно действующими на
животное предметов, но и действовавшая
прежде, а теперь не производящая непосред-
ственно впечатления. Это воздействие прежде
действовавшего совершается на основании за-
конов ассоциации. С этими законами ассо-
циации и связывается то, что можно на-
звать в широком смысле подражанием, но что
собственно подражанием не есть. Животное свя-
дывает причину со действием, но не как
причину и действие, оно не усматривает
необходимости, чтобы известное действие
происходило не иначе, как от определен-
ной причины; представивши об одном собы-
тии просто будит в памяти животно-
го представление о другом событии, а вместе
с тем и чувство удовольствия и неудоволь-
ствия, сопровождавшие оное событие, и тогда
ищет разными ряда соответствующих дей-
ствий. Наоборот человек руководится не
этими только процессами ассоциации. Сам он
с умозрительною сущностью отличается от

законов противоречия, но всякое опытное знание человека опирается на упомянутый закон основания. Не потому, поскольку человек ожидает следования известного действия за другим действием, что это следование было уже когда-либо им наблюдаемо, но потому, что в силу закона основания он предполагает, что каждое действие имеет свою причину. Это объяснение основано на более тесной связи предшествующих событий с последующими.

Всякая отмеченная связь между монадами должна иметь объективный смысл. В этой связи должно быть основание всех монад, потому что всякое действие, происшедшее во вселенной, не может не отразиться на всяком существе, относящемся к ней. Но как показывает наш опыт, при исследовании его со стороны учения системы монадологии, некоторые монады кроме общей связи, в силу которой они относятся к каждой другой монаде, имеют еще и частной связи со с известною совокупностью монад, куда они составляющие или только. Лейбниц признает эту связь между известной группой монад и всеми монадами - душами или духами тончайшею связью. Однако он нигде не пытается отчетливо представить, в чем состоит существенное различие этой связи от всякой другой связи. Потребность предполагать особую связь между некоторыми монадами понятна. Мы знаем, что для полного состояния монады необходимо восприятие известных предметов в ее сознании. Но теперь чем обусловливается это восприятие?

Почему из всей совокупности монадных возбуждений та или другая монада? Точно так же, как во внешнем опыте, при рассматривании города с известной точки зрения все линии представляются нам предметами наиболее ближ-ких, нам наиболее высоких, наиболее выдающихся над другими, так и тут должно произойти для сознания монады возбуждение какого бы то ни было из ее представлений, но это может случиться или под условием особенно тесной связи, особенной близости между известною мо-надою и другою монадою, или под условием осо-бого значения, какое имеется известный предмет во всеобщей для нашей вселенной. Такими обра-зом сознательность представлений не только предполагается в монадах особую степень представляющей силы, но вместе с тем предполагается и особую связь между этими пред-ставляющими монадами и некоторыми дру-гими. Что Лейбниц в этом видел побужде-ние к соединению души с телом, это дока-зывается тем фактом, что он утверждал, что никто души или духа без тела; и если души для него отличаются способностью осо-бого возбуждения представлений на поверхность сознания, то нужно полагать, что это именно способность предполагать особую близость тех с ней сходных других монадам. Самым достоверным указанием на точке убеждения Лейбница служит тот факт, что по его уче-нию ряд представлений наиболее отчетливо выдвигающихся для души тот, какой составляет ее тело. Так как, далее, наиболее отчет-ливыя представления души по своей природе

во всякой случае должно отвечать собственной природе души, а она природа для всякой монады есть представляющая целой вселенной, то понятно такое учение Лейбница, что вся так организована, что каждое выражает собою только из известной точки зрения - целый универсум. Если для сознания души особенно выдвигаются представления об ее телесности, то и понятно также, что и вселенную она сознает не иначе, как через посредство представления о своем собственном теле, так как все остальное естественно выдвигается настолько, насколько стоит в той или другой связи со особо выступающим в сознании представлением о теле. Мысль о соединении души с телом вообще играет необыкновенно важное значение для философии Лейбница. Одна мысль не только, переходит у него в учение, что только Божество не имеет никакого соединения с телом (так как всякое тело вторично или образовано), а все остальные души человеческие, как и души во всю порядка, — как души сотворенные и ограниченные, необходимо должны быть соединены с телом, но они же ведут Лейбница и к особому оригинальному учению о бессмертии. -

Душа настолько, насколько душа человеческая представляет метафизическую единицу, монаду, она необходимо должна быть признана бессмертною; ибо как существо вполне простое, она нерасторжима. Как существо, вся сущность коего состоит в представлении, она должна, насколько обладание

неразрушимого, всякое остается предоставлению идти существовать. Но этого рода бессмертие, очевидно, принадлежит не только душе человека, но всякой монаде. Если нужно отличать бессмертие человека от бессмертия простой монады, то это бессмертие есть бессмертие существа одушевленного, т.е. такого, кроме имеется не только душа, но и тело, если существо души состоит в возможности возбуждения в ней тех или других представлений, если это возбуждение обусловлено связью ее с телом, то отсюда уже следует, что бессмертие души не будет бессмертием души, если при этом не предполагается продолжающейся связи ее с телом. Но так как не только человек, но и животные и растения суть тоже такие одушевленные существа, то и бессмертие, кроме обещается человеку, должно быть удивительно, если не будет во всякой монаде (если именно предположить, что не все они животных тел), то и не одной души человеческой, но и души всякого живого существа. Каким же образом согласить это учение о бессмертии человека и всякой живой существа с фактами нашего опыта, когда мы видим, что тело человека разрушается как и вообще всякий организм? Представление, что тело сложно разрушается, происходит, думает Лейбниц, от ошибочного взгляда на само тело. Тело представляется (Декарт, Гассенди и др.) как подобие машины, которая устроена так, что отвлекает внутреннюю организацию души человеческой. Представляя его машиной, сравнивая его в отношении к ма

но искусственной. Вот в основании, что между органическими естественными или природными, т. е. телами и между органическими искусственными есть аналогия. Но эту аналогию, думает Лейбниц, нельзя проводить слишком далеко. Есть различие существенное и коренное, именно то, что всякая искусственная машина есть машина только по своей группировке частей: только настолько, насколько она представляет извлечённую группу частей, кроме случаев чувственных отвлечённых образов, она служит для той цели, для той надобности; для часов напр. нужных известных колёс, известных винтов и пр. Но этой группировкой частей дело не дело и ограничивается. Каждая природная машина, т. е. тело наделённое организацией, тем, что дело не только части тела есть части машины, но каждая часть, доходящая до бесконечности, представляет целый бесконечное число машин, так что в этом случае является одна организованная машина, совмещающая в себе бесчисленное множество других подобных машин и видимая наша машина – тело служит как бы покровом других подобных машин – другой тел. Поэтому разрушение видимого тела с его большими частями не может оставлять неразрушенными других машин, для которых оно служит покровом, разрушение оставшимися частями покрова в свою очередь не может оставлять неразрушенными всех остальных машин, покрываемых ими и т. ф. и т. ф. Таким образом с разрушением частей тела, видимого нами,

организмъ можетъ не разрушаться; онъ и дѣйствительно не разрушится, потому что его закрыто безконечнымъ числомъ покрововъ. Это доказательство и процессомъ происхожденія очевидно существо. Если организмы, по свидѣтельству науки и опыта, происходятъ и могутъ происходить только изъ семени, то изъ предположенія предполагается существованіе зародышей организмовъ, ничтожныхъ по своей величинѣ, но приблагопріятныхъ условіяхъ, въ коихъ организмъ появляется во время зачатія, получаетъ возможность насыщаться, увеличиваться постепенно. Если это правда, то мы должны предположить, что то, что не разлагается, не можетъ и разрушаться. Слѣдовательно тотъ организмъ, который оказывается не создавшимся въ ту минуту, когда онъ является видимымъ для нашего зрѣнія, долженъ считаться не разрушившимся, послѣ того какъ онъ потерялъ части, но оставшееся, что онъ получилъ при извѣстныхъ условіяхъ, разрушится. А что всѣ организмы не снова возникаютъ въ природѣ, а происходятъ не иначе, какъ изъ семени, это доказывается не только фактами наблюденія надъ сѣмянными организмами, но это можетъ быть доказано болѣе общимъ соображеніемъ. Какъ никакого спора, думаетъ Лейбницъ, что изъ простаго соединенія неорганическихъ, механическихъ частицъ, они ни въ какомъ случаѣ не возведутся органическаго, не произведутся того образованія, изъ всякой части котораго опять образуется цѣлое органическое тѣло. Если они такъ

М. Карѣевъ

Л. Карѣевъ, Сравнительная исторія философіи. 2. Исторія философіи XVII-XVIII вѣковъ. Изд. Муромцева. Проф. Карѣевъ.

мы были должны предположить одно из двух, или должны согласиться с мыслью, что без ка-кого существа происходящих из семени, из зародыша и яйцеводов. существовавших изначала, или должны предположить, что существовали некоторая особая пластическая, образующая сила природы, которая в каждом данном организме вновь творит организм, не обладающий сам по себе из естественных условий. Но это введение пластической силы было бы введением Deus ex machina, введением силы, действий коей в каждом данном случае будет превышать естественную силу природы, будучи чудесными действиями; а поэтому согласно вышеизложенным убеждениям, что организм всегда развивается из существовавшего уже зародыша. Но так как каждый зародыш, развившись в целый организм, рождает новые семена, коими развивается в свою очередь в новые организмы, так как мы знаем, что творение в данном случае не может быть признано, то мы должны предположить, что в каждом зародыше даны семена для бесконечных поколений, и так как поколения происходящие из зародыша могут идти в бесконечность, то каждое семя содержит в себе зародыш не только одного чувствительного организма, но бесчисленного множества организмов, кои могут сообщаться из них и служиться в основание новых организмов. Итак, чтобы образом для естественного объяснения как животной, так и человеческой индивидуации должно предположить покойный зар-

существования этих атомов бесчисленных поколений. Не надо нам упускать из мысли, что происхождение каждого организма по отношению есть только окончание того организма, который был создан в начале при сотворении мира, или последовательно должны предполагать, что и в дальнейшее время каждый организм будет не уничтожаться, но вновь увеличиваться, но никогда не уничтожаться. Итак только и душа так же всею сущностью между собою, что тело так же вечно, как душа. Однако, говоря, что тело вечно мы не должны представлять, что одна и та же частица его всегда составляет тело чувственной монады или духовной души. Если то, что можно назвать большим телом, что составляет видимый мною тела, в различные периоды разлагается, то мельчайшие, невидимые для нас атомы души, хотя никогда не разлагаются, однако подлежат постоянному изменению в том смысле, что находятся в вечном потоке, так частицы, или составляющие душу.

Что нужно мистафизическое соображение, что одушевленное бесконечно более неодушевленного, достаточно нам придти к достоверной мысли, что одушевленность в природе распространена неравномерно более, чем можем подозревать ее наши опыты. Подобно тому как пузырь мы можем назвать одушевленным предметом, поскольку он полон воздуха, подобно тому как воздух можно назвать одушевленным предметом, потому что в нем огромное количество одуше-

неживых существ – потому, что каждую машину всегда часть вещества или сочетание каждой одушевленного, т.е. наполненного одушевленными существами. Итак как красота зависит от предметов одушевленных, так как, думает Лейбниц, все могло быть создано Богом только в интересах существ одушевленных, только для развития их жизни, то мы имеем полное право предположить, что в природе нет ничего неодушевленного. Слово „в природе нет ничего неодушевленного" нужно понимать не в том смысле, что каждую бы мы ни взяли частицу вещества, эта частица вещества будет составлять особый отдельный организм, но в том, что в каждой частице вещества существуют бесчисленное множество организмов. Сколько бы мы ни делили материю, в каждой малейшей частице ее мы найдем целый мир живых существ. Конечно, эти организованные существа мы ни в каком случае не должны представлять совершенно сходными с теми видами существ, какие мы знаем они могут бесконечно отличаться от этих существ. Но это видимое, конечно, не будет препятствовать нам в истинном смысле организованными существами признать, что каждая из тех представляет бесконечно сложную монаду, объединенную в одной монаде, какую можно назвать подобно ему душою. Этого вывода, по мнению Лейбница, не только дозволяет для нас Богом почитаемое все, так как дает возможность

по аналогіи съ нашимъ сознаніемъ судить о всемъ остальномъ, но и должны слѣдовать наблюдаемымъ сохраненіемъ жизни въ общей связи природы. Лейбницъ предполагаетъ при этомъ такія соображенія, которыя оказываются опять не вполнѣ согласными съ цѣлой его системой, онъ говоритъ, что ошибки существованія въ низшихъ природы какой-либо духъ, какой бы не имѣлъ низкій, то онъ не могъ бы сознать въ связи низшаго природы, что онъ выходитъ бы изъ этой связи. Но всякому ясно, что мысль о связи души въ низшихъ для Лейбницевой философіи есть мысль очень важная, она должна стоять въ связи съ мыслію о связи предметовъ природы, должна разъяснять художественную красоту міра, идею бессмертія и т. д. Но любовь характеръ взаимодѣйствія между душою и низшимъ, въ отличіе отъ взаимодѣйствія между всѣми монадами, весьма неясный.

Другой порядокъ физическаго существованія есть порядокъ предустановленный. Богъ въ системѣ Лейбница, слѣдующій основаніямъ физическаго порядка, есть виновникъ и основаніе предустановленнаго порядка. Именно послѣдняго порядка слѣдуютъ всѣ существа, которыя стоятъ на той ступени развитія, гдѣ является возможность рефлексія и знанія

---

1) (къ стр. 452) Это предусмотрѣніе того, что впослѣдствіи было открыто при помощи микроскопа: въ каждой мельчайшей капли воды, напр., кишатся бесчисленное множество живыхъ существъ.

в собственной сущности упорядоченное; упорядоченности истины, ведущие к развитию философии, способствуют сознанию того, что на ходящаяся внутри самого сознающего существа; а насколько сознается „Я," монада перестает быть личностью, настолько получает возможность совершать дурные действия сознательно, а следовательно самые дурные поступки получают закону нравственной ответственности. Существа, сознающие себя и испытывающие всегдашней этою нравственную ответственность, составляющие самое ценное в мире, - они настолько ценны, насколько нравственный порядок выше порядка физического; они ценят ценность этого физического порядка и все остальное существует для них и для осуществования осуществления нравственного порядка. Осуществление нравственного порядка единственно ценное само по себе, конечно, может совершаться в физическом мире лишь в том случае, если физический порядок согласуется с нравственным; - в мире физическом существует непрерывная цепь причин и действий, а потому и цели нравственные могут достигаться только путем физической законосообразности; но последняя сама по себе не знает нравственной цели, поэтому для создания нравственного мироустройства в физическом необходимо гарантия предустанавливающая действий Божества, т.е. предустановленная гармония в высшей степени ее проявления. Согласно ей каждущееся непосредственно великим одно

существа на другое съ мыслью, что каждое двойственное монадное развивается и исключительно изнутри его существа, дается уже представление о предустановленной гармоніи; дальнѣйшая ступень предустановленной гармоніи должна состоять въ томъ согласіи души съ тѣломъ, изъ круга объясненія котораго фактъ, что хотя душа и тѣло дѣйствуютъ по различнымъ мотивамъ, - душа по умозрѣнію, по мотивамъ цѣли, тѣло по физическимъ причинамъ, на основаніи физической законосообразности, тѣмъ не менѣе то и другое дѣйствіе являются согласованными, каждому умозрѣнію отвѣчаетъ извѣстное дѣйствіе и наоборотъ. Высшая ступень предустановленной гармоніи есть согласіе нравственнаго міропорядка съ физическимъ; хотя послѣдній течетъ по особымъ физическимъ законамъ, однако эти законы такъ согласованы съ законами нравственности, что дѣйствія физическія оказываются слѣдствіями нравственныхъ цѣлей. Міръ насколько онъ есть дѣйствіе божественной воли, воли совершеннѣйшаго существа, конечно, совершенъ, потому что совершенство есть единственный мотивъ, обусловливающій его бытіе; если зло вошло въ міръ нравственнаго порядка, то несомнѣнно оно должно быть въ томъ существованіи, такъ что міръ долженъ быть совершенъ и съ нравственной точки зрѣнія. Возраженія противъ физическаго и нравственнаго совершенства міра не серіозны. Здѣсь мелькнуло основаніе для Лейбницевой „Теодицеи" - оправданія существующаго въ мірѣ недостатковъ,

они сделались впоследствіи общимъ добромъ
всѣмъ религіозно-нравственнаго сознанія.
Боль нѣкоторыя главныя мысли Шеодицеи
дно физическое и нравственное необходимымъ
для самаго блага, съ одной стороны какъ
необходимыя тѣни для болѣе яснаго пред
ставленія самаго свѣта; или чувствуемое
иногда насажденіе въ нашей натурѣ, когда
ему предшествуетъ сопротивленіе, недостатокъ;
съ другой стороны нравственное дно необ
ходимо какъ средство для достиженія
высшей степени блага; несчастія служатъ
уроками для человѣка и тѣмъ способствуютъ
возвышенію его нравственнаго совершенства.
Зло должно показаться безусловно ничто
жнымъ въ мірѣ съ высшей точки зрѣнія; ни
когда не должно забывать, того, что болѣе все
го, что время, на кругъ простирающееся зна
ченіе человѣческое, совершенно ничтожно въ
сравненіи съ вѣчностью, поэтому какъ бы
ни казались они несчастливы, въ бесконечномъ
продолженіи времени весь удѣленный чело
вѣку періодъ окачествія ничтожнымъ.-

Въ достиженіи нравственнаго міропорядка отношенія и люди, коимъ вѣнцомъ
въ вѣчныхъ духахъ составляется государ
ство Божіе, въ коемъ Онъ не только
Творецъ и Промыслитель, но и Царь и Отецъ.
Идеалъ человѣка въ качествѣ нравственномъ
существа сводится къ добродѣтели. Добро
дѣтель естественно сводится къ правдѣ
и справедливости, а эти послѣднія въ своемъ
основаніи имѣютъ благочестивость.
Нравственность такимъ образомъ возникаетъ

в благосостоянии ко всему его окружающему, но управляющими радующими. Анализируя самую благосостоятельность, находим, что истинная благосостоятельность вытекает при любви одного существа к другим; только любовь распространяет смотрение на действия благосостоятельности как на цели своих стремлений и распространяет человека благосостояно относиться к другому. Поэтому, если мы добродетель определяем как справедливость, как благосостояние, то теперь можем сказать, что она вся сводится к закону любви. Из этого принципа происходит то возражение, будто добродетель противна справедливости; говорят, что каждое действие человека не может не обусловливаться его личными отношениями и чувством удовольствия, следовательно каждое действие человека корыстно, а потому такое добродетельное называется такое действие, в котором нет личных мотивов. Если анализировать любовь, то можно видеть, что она есть чувство, при котором человек видит свои блага и радости в благосостоянии другого лица, благосостояние к-рого следовательно является условием его собственного благосостояния; радость приятельства сходится с бескорыстием; любовь в одно и то же время и бескорыстна, поскольку тут нет своего благосостояния стремления за пользу другого, и полна наслаждения, поскольку удовольствие любимого существа служит источником удовольствия существа любящего. Отсюда, с другой стороны отношение радости

и скорбь другихъ съ своего собственнаго. Если такимъ образомъ въ основаніи любви лежитъ радость и удовольствіе отъ благосостоянія другаго, то любовь есть вывести и счастіе, пропорціонально истинно любящій человѣкъ находитъ счастіе въ томъ, чтобы дѣлать для другаго міра все для него полезное. Поэтому, если добродѣтель есть любовь, то задача мудрости есть счастіе человѣка, пропорціонально любви есть счастіе. Любовь, разсматриваемая съ нравственной точки зрѣнія, есть любовь ко всѣмъ существамъ, имѣющимъ нравственную природу; но, конечно, высшая степень этой любви есть любовь къ высочайшему виновнику всего и устроителю нравственнаго міра, – она есть высшая степень счастія; такъ какъ въ любви одного другаго міра отличительнымъ является съ одной стороны, то, конечно, для любви не безразлично, счастливъ ли тотъ предметъ, который служитъ предметомъ этой любви: чѣмъ болѣе онъ несчастливъ, тѣмъ болѣе несчастливо и любящее; не безразлично и то, достоинъ ли этотъ предметъ счастія, пропорціонально его совершенству. Что онъ не достоинъ счастія, то работа объ его счастіи – это есть неудобственное слѣдствіе любви, сдѣлавшейся слѣпою; поэтому наша любовь тѣмъ полезнѣе и счастливѣе, чѣмъ благочестивѣе предметъ, возбуждающій нашу любовь и чѣмъ болѣе онъ достоинъ этого благочестія; но такъ существа безконечно благочестивы, какъ Божество и такіе существа предметы достойные благочестія,

чтим Божество; с другой стороны так как Божество по своей мудрости есть непосредственный виновник как нашего собственного бытия так и нашего счастия, коих зависимость от добродетели и в конце концов состоит в зависимости от любви к Божеству, то любовь к Богу естественно становится первою заповедью. Любовь к Божеству — высшая добродетель ума и потому, что она обусловливает исполнение всего нравственного закона; не только вся обязанность человека по отношению к ближнему относится к зависимости от этой любви, потому что Божество есть управитель мира нравственный и любовь к Нему должна сопровождаться, конечно, стремлением поспособить этому нравственному порядку; но указанная обязательность, под всеми видами любви к Божеству, дает и такие роды добродетели, кроме никакими обязанности не могущие основываться на отношении закона. Итак только тогда человек может благоразумно пожелать для деятельности данными ему средствами, когда он чувствует в себе членом высшего порядка, поймет безнравственность действий, разрушающих его собственный организм, когда идея любви к Управителю и Основателю нравственного порядка, он дорожит собою как членом этого порядка. Как для государства каждой отдельной личной цели [illegible] подчинение, так и еще более для государства

нравственного долженствования достигнуть высокой степени добродетели каждый индивидуум, способный к осуществлению нравственного императива.–

Таков нравственный идеал,– в чем состоит средство для его осуществления и что обеспечивает это осуществление? Средство, на кот[орое] обыкновенно рассчитывают, когда ставится вопрос об осуществлении закона нравственности есть то, что называется свободою воли, под чем разумеют способность человека выбирать между мотивами без всякого отношения к их нравственной силе и нравственному значению для его воли,– и такая способность действования без мотивов: но такая свобода воли, по мнению Лейбница, есть идея несостоятельная,– 1, она противоречит закону достаточного основания, кот[орый] есть априорная истина, вытекающая из основания всякой действительности – мысли; и действительно состояния нашей души суть безусловные факты, поэтому они подчинены этому всеобщему закону достаточного основания, кот[орый] исключает свободу действия индивидуума в указанном смысле. Не зная всей совокупности мотивов, кот[орые] в данном случае определяют волю, и сознавая только некоторые из них, не достаточных для этого определения, мы приходим к мысли о свободе человеческой воли. Если бы при каждом действии мы могли сразу определить всю массу его мотивов, среди кот[орых] важную роль играют наклонности, страсти, то заранее можно было бы со всею точностью определить, каким образом человек поступит в данном

мотивом. Говорят, что человек может действовать в противоположность всем мотивам, вызывающим его к совершению действий, - просто потому, чтобы доказать свою свободу и во многих видят величайшее доказательство свободы; но в этом случае забывают, что это желание покажется всем, происходящее или из самолюбия, или из другого побуждения и есть мотив для действия нашей воли. Свобода, не зависящая ни от каких мотивов, была бы дичью и не имела смысла: есть действия человека последняя для него, как существа разумного, и вредная; польза и вред определяются при свете разума, - желание свободы от всяких мотивов значит неразумное действие предпочитать разумному. Итак свобода в смысле общепотребительном есть; самой первой свободы имеет много смыслов: нужно различать свободу факта от свободы права; со точки зрения права имеем свободен наш раб в сравнении со свободным мужем, - подданный, обязанный подчиняться известным законам общественного права, имеет свободен сравнительно с мужем, коль бы ни было они условий этого права. Конечно, эта свобода в существе дела не имеет никакого отношения к нравственной жизни. Что касается до свободы факта, то и здесь различаются 2 вида: 1, свобода действования согласно с волею или свобода приводить свои желания в исполнение и 2, свобода желать так, как следует желать. Что

касается первого вида свободы факта, то она свобода определяющая количественных средств, кроме которых невозможно пользование человека для исполнения своего призвания, - так богатый богат свободен, тот

бодный, потенциально располагающий большими средствами для удовлетворения своими призваниями, тот богат. Но обычно всякий, когда понимают свободу в этом смысле, имеют в виду не средства вообще для осуществления своих призваний, а тех средств, кроме в обычном порядке вещи находятся во власти человека, напр. его тела с движениями своих членов. Когда человеку не дано возможности пользоваться такими средствами, тогда это означает уже нарушение его свободы действий связанной и заключенной в творческом центре свободы, тогда находящийся на воле человек, у кого парализованы члены тела, центре свободы, тогда человек, у кого все члены находятся в здоровом состоянии. Такого рода свобода означает больше, нарушается не только физическими препятствиями, но и препятствиями, так сказать, нравственного свойства, напр. моя рука перестает действовать не только тогда, когда она связана и парализована, но и тогда, когда я сознаю, что для этого действия предмет имеет свои другие виды благ и больше или менее отдаленные будущие; духовно-нравственная насильственность этого рода свободы случается также разного рода соблазна и хотя они не причисляются обыкновенно

к пунктуальностям, но в существе дела такие случаи наличны для всех индивидуумов. Кроме этой свободы действовать согласно желанию мы различаем в общем роде свободы факта еще свободу хотеть того, что должно хотеть. Эта свобода относит всего более к идеалу нравственному и может в свою очередь разделяться на два вида: 1, относясь к соотношению с идеалом нравственным, она есть свобода хотения того, что должно, что предписывается умом, как действие согласное с нравственным законом; следовательно осуществление этой свободы более всего исполнение нравственного закона; но далее препятствие к хотению исполнять нравственный закон служит для нас страсти, склоняющей нашу волю к мотивам нерассудительным. В этом смысле истинно-свободным существом можно назвать мудреца в относительном смысле, т.е. того, кто будет исключительно руководиться мотивами разума; такая свобода принадлежит только высшему существу, ограниченные же существа по необходимости руководствуются в деятельности не чисто разумными только, но и другими мотивами; - в действительной жизни эта свобода присоединяется в относительном смысле: часть малые страстей и дурные наклонности, часть акты воли могут более руководиться исключительно мотивами разума, тогда человек более свободен в своем хотении сравнительно с другими случаями. 2, другая сторона свободы хотения есть та

спорона, куда они можешь применять одинаково к действию, как и бездействию. Возражение Лейбница смешивает свободу действия и свободу факта в этом виде. Этот вид свободы есть та свобода, которая следует противополагать необходимости как случайность. Отсюда следует и надо ее не свободою, а случайностью. Мы знаем уже, что Лейбниц, открой детерминизм, полагает, что коль скоро даны все условия, то должно появиться только такое состояние, а не какое-нибудь иное; таким не имеет он считает возможным различать необходимое от случайного. Если формулировать в суждении всякое известное действие со всеми условиями, то этого рода суждение будет истинным настолько, насколько оно утверждает действительность. Но всякая истина может быть двух родов, — или истина необходимая, или случайная. Необходимая истина — всегда есть априорная истина, основывающаяся на законе противоречия, на том, что, отрицая принадлежность сказуемого подлежащему, мы всегда будем приходить к противоречию; наоборот, та истина, в кото

отрицание сказуемого от подлежащего будет ложно, однако не будет содержать в себе противоречия, будет случайной истиной. Каждое наше действие может иметь своими определяющими его причины, так что всеобщее существо, вещей он, что предшествует этому действию, всегда бы могло с точностью предсказать самое действие. Такими образом суждение, что

да такими по событиями последуют въ человѣкѣ такое по дѣйствіе или такое по хотѣніе необходимо будетъ истинно, а противоположное ему ложно, но послѣдніе не будутъ вовсе содержать въ себѣ противорѣчій, такъ какъ отрицаемое въ нашемъ сказуемое не содержится въ подлежащемъ, хотя и справедливо должно быть приписано подлежащему. Въ этомъ смыслѣ каждое дѣйствіе человѣка случайно, представляетъ собою случайную истину, въ этомъ смыслѣ и всѣ событія природы: изъ соединенія извѣстныхъ событій въ природѣ слѣдуетъ по опредѣленнымъ законамъ извѣстное дѣйствіе, но точно такіе если будемъ мыслить это дѣйствіе не предшедшимся тѣми этими событіями, а предшедшими будемъ мыслить другое дѣйствіе, логическаго противорѣчія въ нашемъ сужденіи не будетъ, хотя несомнѣнно вѣрно, что дѣйствіе должно послѣдовать такое, а не другое. Такимъ образомъ съ этой точки зрѣнія человѣческія дѣйствія не необходимы, – они случайны, но не въ смыслѣ водопѣнности при однихъ и тѣхъ же условіяхъ поступать такъ или иначе, а въ томъ смыслѣ, что хотя они и точно опредѣлены, но составляютъ такую же случайную истину, какъ и всѣ событія природы. Основаніе различія необходимой истины отъ случайной состоитъ въ томъ, что въ первой подлежащее вполнѣ, непосредственно и само собою опредѣляетъ сказуемое, въ случайной, для того чтобы подлежащее опредѣлило сказуемое, нужны посредствующій

М Коренъ

Изъ К. Куно-Фишера, Бэкона и его школу. Исторія новой философіи. (Ст. 178). Пер. съ нѣмецкаго подъ редакціей проф. Карпова.

человек. Если обратиться к человеческим действиям, то напр. мотивы, определяющие действие, определяют его не непосредственно, а определяются настолько, насколько соотвествуют нашему сознанию; посредствующим членом для связи мотивов с действием здесь будет служить сознание. Во внешней природе ему этого не видно. Каждой предмет природы действует по общим законам без сознания этих законов, без определённого сознания, без сознания тех мотивов, которым определяется действие; но и тут существует глубокая аналогия с человеческим действием; действие предмета природы в конце концов совершается также по сознанию; закон природы есть результат божественной воли, - в том смысле, что божественная воля избрала для природы тот, а не другие законы, руководствуясь идеей наилучшаго; это высшее постигаемо разу навсегда и теперь проявляется в порядке явлений природы; случайное действие в природе таким образом также посредствуется божественным сознанием, - только здесь почти совершенно скрыто, - здесь божественная воля разу навсегда прочно связь между возбуждением и его результатом и главная роль является в качестве закона, отвечающаго в самой природе, составляющую сущность предметов природы. Такими образом всю человеческую, как и всех событий внешней природы можно назвать свободными в смысле случайности, потому что они зависят от не

ланий; Хорошего не нужно забывать при этом, что желания всегда имеют за собой такие мотивы, кроме со бездушевной рассмотрительностью склоняются волю на то, а не на другое действие.

Среди разумений различных видов свободы, как видно из предшествующего, у Лейбница фигурирует, правда, и такой вид свободы, который касается нравственной доброкачественности, нравственной ответственности человека. Но они постигнуты таким образом, что составляют вовсе не средство для достижения нравственного совершенства, а скорее - цель, которая должна быть достигнута. Идея нравственного свободного разумения независимость от страстей, некоторая определенность воли разумом, но независимость должна быть результатом нравственного действования и сама собою не дается. От чего же зависит достижение нравственного идеала? Для решения этого вопроса нужно обратить внимание на самую деятельность человека. Единственным фактором, из него возникает ряд человеческих действий, являются желания, часть которых совпадает человеком, часть выводится своей недостаточностью не достигает до его сознания. Чем же определяются сами желания? Желания определяются чувствами, которые возникают подо влиянием того или другого мотива. Но если ряд человеческий в своем большинстве к одному стремится, от другого отвращается, от одного испытывает такое-то чувство, от другого испытывает другого рода чувство, противоположное этому, то это значит, что от-

заваться тем или другим чувством на том или другой мотив заключено в природе человека, значит, что принцип для нравственной деятельности человека есть нечто врожденное ему. Это врожденное или основной инстинкт, к которому сводится человеческая деятельность, есть отвращение от того, что возбуждает печаль, и стремление к тому, что дает удовольствие. Сильвестр. господство того, к чему стремится этот инстинкт, обеспечено самою природою человека. Но не обеспечено ли в таком случае торжество эгоизма, начала противонравственному порядку? - Нет. Наряду или вместе с тем, что мы называем стремлением к тому, что возбуждает удовольствие, и отвращением от того, что возбуждает неудовольствие, в душе человека заключены и инстинкты нравственные. Нравственные побуждения все можно назвать врожденными, но врожденными не в одинаковом смысле. Одна часть их врождена в том только смысле, что они, подобно чистым математическим, могут быть выведены из других положений, в основании коих не лежат врожденные понятия, а прямо по своему содержанию не заключены в нашей природе. Но другие нравственные положения врождены иначе. Подобно тому, как врожденность выводных теоретических истин подразумевает бездоказательную врожденность посылок знания, аксиом положений и противоречий, так как при всех дедуктивных

всех выводов, таких в области нравственной если одна часть нравственных истин врождена в смысле возможности или вывода, то другая врождена в смысле более первоначальности, — в смысле существования наклонности, стремления к ним в самой природе человеческого духа. Правда и этого рода истины, когда они проходят через сознание, не оказываются совершенно бесспорными, но требуют доказательств; но все же в различии этих теоретических истин требующих доказательства, они различны особым характером, инстинктивным стремлением человека к их осуществлению. Требования нравственного порядка неравнозначно настоятельные для человека требований порядка физического, почтению для существа, создавшего человека, очевидно, оказались недостаточными вложить эти нравственные истины в его природу исключительно в качестве руководящих положений, потому что возможность вывода находится в зависимости от возраста человека, от степени его развития и т. д. Ему казалось необходимым основную нравственную истину вложить в душу человека в качестве стремлений и наклонностей человеческой природы. К таким врожденным нравственным инстинктам относится прежде всего самая важная инстинктивная любовь. Человек инстинктивно является любящим своих родителей и своих детей; инстинктивно является в нем любовь к родине, инстинктивно является симпатия к сотоварищам сограждан и т. д. Врожденность этих нравствен-

нами инстинктов проявления не только в бессознательном стремлении следовать им, но и в том, что удовлетворение им доставляет наше удовольствие, противоборствующее им поступки возбуждает неприятное чувство. Таким образом тот факт, что основного врождённого наклонностью является стремление к счастью и отвращение от несчастья, не только не служит в ущерб человека источником некорыстного доброго дела, но и доставляет пособие нравственности, насколько удовольствие и в противоположном случае страдание посредством не так уже от нами данной действий, кроме каждого личного существования индивидуума, т.е. от действий, имеющих целью самосохранение индивидуума, но и от тех действий, кроме противоположных чувству личного самосохранения, при кроме было другим человек предпочитает своему собственному благу. Однако это обеспечение самого природного нравственного порядка, хотя действительно служит основанием его, само по себе не достаточно для достижения высшего нравственного совершенства человеческого рода. В существе дела в человеческой природе со нравственными инстинктами роспуты такие навыки, кроме развивающиеся исключительно из себялюбивых стремлений. И если философы обыкновенно стремятся основать моральные законы разумными, кроме долги они для самого человека, – если они ссылаются на славу, почет, кроме обыкновенно сопровождающие в обществе человеческая добродетель, если они

стоятельства на удовольствіе, кроме человѣка, извлекаетъ изъ каждаго добраго дѣла, что хочетъ это и справедливо, однако недостаточно для побѣды надъ тѣми наклонностями, кромѣ развиваются изъ инстинкта самосохраненія, подъ вліяніемъ воспитанія, подъ вліяніемъ навыковъ, подъ вліяніемъ родного рода наслѣдій, образовавшихся исторически. Поэтому высшее нравственное усовершенствованіе до извѣстной степени стоитъ въ зависимости отъ теоретическаго знанія. Для него весьма важно убѣжденіе въ бытіи Бога и въ безсмертіи души человѣческой, благодаря кромѣ только и проясняется предъ сознаніемъ человѣка вся высота, кромѣ соединяется съ противоположными образами дѣйствія. Такимъ образомъ по Лейбницу основаніе нравственнаго усовершенствованія заключается въ одной сторонѣ въ нравственномъ инстинктѣ, связанномъ съ основнымъ инстинктомъ человѣческой природы, а съ другой въ истинѣ бытія Божія и безсмертія души, насколько они истины допускаютъ возможность разумѣнія и обоснованія изъ нашихъ демонстративныхъ доказательствъ.-

Лейбницъ высказываетъ убѣжденіе въ безконечномъ усовершенствованіи міра; онъ говоритъ что дѣйствія нравственныхъ существъ въ общемъ направлены къ совершенству, и что это совершенство съ теченіемъ времени несомнѣнно достигается, какъ это свидѣтельствуетъ исторія, кромѣ показываетъ, что возрастаетъ просвѣщеніе и знаніе и дѣлается удѣломъ все большаго и большаго числа лицъ и народовъ; сама исторія человѣчества не есть прямолинейное

движение к совершенству, хотя всегда за периодами процветания и успешного движения вперед периоды упадка и полного умственного и нравственного уровня, однако эти перетурбации часто полезны для самого прогресса, и в общем история человечества все-таки представляет движение к совершенствованию, а так как мы знаем, что вечность не ограничена никакими временем и что идеальная душа есть стремление к бесконечному совершенствованию, то мы должны признать, что действительная история человечества будет все высшим и высшим его развитием и усовершенствованием. Так как природа бесконечно обильна и каждая часть ее заключает бесчисленные виды существ, то в этих существах заключается бесконечная задатка для неопределенного количества индивидуумов, кроме в процессе истории, находясь в естественном порядке, должны достигать большого и большого совершенства. Поэтому прогресс истории не только существует, но и бесконечен; без конца должны являться все новые и новые субъекты, кроме, находясь прежде в неразвитом состоянии, должны возвышаться для общей умственной и нравственной, посредством известного развития, чтобы, окончив его здесь на земле, где-то далее начать новое развитие; и насколько неопределенны эти задатки будущего развития, настолько неопределенен мировой процесс.-

Сводя к результату все сказанное о философии Лейбница, мы должны прежде всего указать на то, что в деле анализа человеческого познания ей принадлежит постановка вопроса, важнейшего в гносеологическом отношении, вопроса

о том, на чем основываются наконец наши аксиоматические утверждения, последняя посылки нашего знания? Как бы ни ставился этот вопрос философия Лейбница, но со того времени она уже не изгоняется для человеческого познания, хотя еще долго остается не снята таинственность. Что касается вопросов метафизических, то вопрос о бытии конечном в философии Лейбница получает дальнейшее развитие. Если Локк устраняет Декартово отличительное вещества от чисто геометрическими свойствами тел, то Лейбниц водит анализ далее: соглашаясь, что геометрические определения не исчерпывают вещества, они от одной стороны самые геометрические определения сводятся к потребностям человеческого ума, человеческой мысли, правда закономерным и необходимым, а с другой стороны, признавая, что пространство, время, движение, самое протяжение суть явления и только явления, которым соответствует за собою некоторую реальность, и пытаясь сами определить эту реальность, они совершенно справедливо приходят к выводу, что основанием явлений служат никак не физические, а метафизические реальности. С истинно философской проницательностью они высказывают и отстаивают мысль, что определений для отношения бытия человеческая мысль никуда дальше употребить не может, как из определений своего собственного „я"; и для сознающей себя философии со того времени только физические или чем определения пространства вовсе не относительно к внешнему бытию и в таком случае внешнее бытие считать бедным

но не познаваемыми, или придавать им в той или другой степени приближающимся к отношению бытию и тогда откровенно сознаться, что отвлеченные бытия подразумеваемые нами по аналогии со сознаваемыми нашими бытиями наши самих.

Наконец, что касается последнего основания бытия, то в философии Спинозы понятия о нем, очевидно, разливаются при понятии о сверхвсем конечном бытии. Лейбниц интенсивно чувствует недостатки воззрения Спинозы; он указывает на то, что всякое конечное существо, чтобы отграничиться от других конечных существ не имеющих быть простыми агрегатами явлений другого существа, должно что в таком случае не будет той границы одной группы явлений должно от другой группы явлений только должно, какая существует сознанием нашей отдельности друг от друга; Лейбниц чувствует фальшь пантеизма Спинозы, превращающего весь предметный кроме Бога в чистое агрегаты явлений одной Божественной субстанции. Но если он интенсивно чувствует фальшь философии Спинозы, то с другой стороны не дает ясных теоретических оснований для отрицания его пантеизма, а потому пантеизм Спинозы не граничается от Лейбницем. Он возобновляется в Фихте (хотя другие дали в другом роде), находящем своих последователей далее в новое время и это потому, что фальшь его только чувствуется, но не достигается до отчетливого философского сознания. Сверх того тот вопрос, какой судьбы Спинозу идти к пантеизму, во прос о связи мировых существ между собою

Лейбниц хотя и пытается ревизовать свои учения о предустановленной гармонии, но в существе дела для философии Лейбница остается так же непререкаемым, как он был непререкаемым для окказионалистов. Лейбниц полагает окказионалистов правым, что для окказионалистов Бог является как Deus ex machina, как интервенция чуда – объяснений, которое не объясняет дела, а предполагает необъяснимое. Но в конце концов Лейбницева предустановленная гармония так же вводит Deus ex machina, так же сознается на чудо, повинна в том же упреке, хотя и в меньшей степени, как окказионалисты. Это чудо не является непрерывным чудом, постоянно дополняющим бездны бытия; предустановленною гармонией предполагается, что все факты объяснимы из природы самих действующих субстанций. Но что объяснимо? Из каждой субстанции объяснимы только ее собственные действия, но не взаимодействия. Взаимодействия на деле оказываются чудесами; вместо взаимодействия получается наоборот безусловная замкнутость внутри себя каждой субстанции, но с такими устройствами всех их, что для зрителя мира возникает чудесность взаимодействия. Но если бытие возводится в наших мыслях к действительному взаимодействию между существами, если вся жизнь природы такова, что ее предполагается взаимодействие, то устранить его вовсе, отказаться мыслить о таком акте божественной воли, которой такими устроены так природы конечных существ, что они, бу-

ни безусловно неспособны къ взаимодѣйствію, которое нѣкоторымъ не менѣе должно напоминать всю ихъ жизнь, согласившуюся ни ея содержаніи, оказывающимся дѣйствующимъ такъ, какъ дѣйствовали бы при субстанціальномъ взаимодѣйствіи, - это значитъ въ этомъ актѣ явленія только съ одной стороны тогда, Духъ его частица, - это значитъ только сказать въ одномъ пунктѣ изъ бесконечнаго ряда чудесныхъ дѣйствій, на коихъ фантазія основываетъ Божество въ умѣ откровенномъ; но сконцентрированныя въ одномъ пунктѣ они уже не являются болѣе понятными для человѣческой мысли. Лейбницъ, говоря, чувствуя слабость такого предположенія Спинозы, не опровергаетъ этого предположенія этимъ и не рѣшаетъ того философскаго вопроса о связи вещей между собою, рѣшеніе котораго имѣло бы доставить философіи это предположеніе, если не откладываетъ вовсе отъ философіи, не считаетъ его для философіи недоступнымъ. Съ этого пробѣлъ философіи приходится водиться еще долго; онъ не разрѣшается ни Бекономъ, ни Декартомъ, ни новѣйшими философскими системами и только можетъ предупредить разрѣшеніе его въ будущемъ. —

Юмъ.

Юмъ родился въ Эдинбургѣ; частію въ болѣе ранній періодъ своей дѣятельности, частію поздѣе онъ посѣщалъ важнѣйшіе города континентальной Европы и учился въ нихъ довольно

продолжительное время, имея также образом возможность близко ознакомиться со наукою, здесь развивавшеюся; поэтому, в сущности говоря, лишь они составляют библиотекарскую Эдинбургу и имели возможность запастись обильной фактической сводкой, кроя имели в основании его „истории религии" и „естественной истории религии". Труд его о „человеческом разуме", явившийся ранее, кроет свое значение в истории философии, в первое время появления не обратил на себя особого внимания публики; более внимания привлекли его исторические труды и нравственно-социальные трактаты. Деятельность Юма падает (он родился в начале XVIII в.) главным образом на средину XVIII в. Если его деятельность не производила особенного влияния на его современников, зато влияние его тем сильнее оказалось на последующей философии; по сознанию Канта, философия Юма составляет ту последнюю стадию, через которую должна была пройти мысль Канта, чтобы создать „критику чистого разума". Философия Юма легла в основание позитивизма и того после позитивизма нашего времени, — по вопросам гносеологическим; не остались без влияния и его исторические труды и труды по вопросам нравственно-социальным. Для нас, в интересах настоящего исследования, важна почти исключительно гносеологическая сторона философии Юма.

Из Локка явилась попытка точнее выяснить вопросы об умозрительности знания.

Онъ пытается установить границы и объемъ чистаго этого знанія почти согласно съ Декартомъ; онъ относитъ къ этому знанію не только математическія изслѣдованія, но и морель, политику и нѣкоторые вопросы теоретической философіи, напр. о Богѣ и душѣ. У него не явилась такая попытка точно уяснить себѣ самое понятіе объ умозрительномъ знаніи, если придавать въ смыслѣ человѣческой существованія связь между ученіемъ объ умозрительномъ знаніи и умозрительномъ характерѣ представленій, какое относится къ этому знанію по Локку первой попыткѣ разрушить эту связь, - признавъ умозрительное знаніе, онъ отказывается отъ ученія объ умозрительномъ происхожденіи представленій, изъ какого оно развивается. Анализъ Локка въ отношеніи къ знанію пытается проникнуть и въ самый процессъ умозрительнаго знанія, - здѣсь онъ касается двухъ сторонъ - вопроса о связи посылокъ и о достовѣрности послѣднихъ посылокъ знанія; самъ Локкъ пытается точнѣе выяснить только первый изъ этихъ вопросовъ. Но безъ изслѣдованія не остался и послѣдній его подымаетъ Лейбницъ. Такимъ образомъ важнѣйшіе, возникавшіе изъ философіи Декарта, гносеологическіе вопросы всѣ уже были подняты и, казалось, окончательно разрѣшены философіей. Тогда наступила естественная потребность провѣрить развивающуюся теорію умозрительнаго знанія. Провѣрка могла идти двумя путями. Можно было прямо поставить вопросъ о тѣхъ анализическихъ процессѣ, съ какими Лейбницъ относился къ

весь процесс умозрительного знания, и спросить: достаточно ли удовлетворительно они разрешают все эти проблемы, кроме соединения с этими вопросами? Но такая рациональная постановка вопроса, конечно, могла развиться только из сознания, что те вопросы о знании, какое давала философия Локка вступили с философией Лейбница, не состоятельно в самом своем основании. Но как могло возникнуть без предварительной подготовки это сознание в виду с одной стороны тогда безусловно господствующей и необходимой суеверий, какая некоторая держалась человечество, особенно в математике, с другой стороны в виду того, что создать новую теорию умозрительного знания, какая не сводилась бы в конце концов к анализу представлений, должно казаться довольно невозможным, так как надо, казалось, было найти безошибочное основание для бесспорных суждений, если это основание не заключается в тех самых представлениях, какие соединяются в суждении? Так оставался только другой путь, путь частичной проверки, попытки определить: насколько с тем идеалом умозрительного знания, какой начертан был в предшествующей философии, мирился тот наш знания, которое обычно считаются умозрительными, какие были такими признаны в философии Локка и Лейбница, — насколько, иначе сказать, объем умозрительного знания, очерченной Локком и Лейбницем, согласуется с тем понятием о самом знании, какое дано этими философами.

Такая постановка вопроса была тогда дерзка, что можно ничего не видеть не расширяющего понятия об умозрительном знании, а ограничение области этого знания. Локк и Лейбниц относили к умозрительному знанию не только знание математическое, но и многие другие истины; поднять вопрос о том, насколько все остальные наши суждения, кроме математических, подходят под установленную теорию умозрительного знания, значит поставить этот вопрос в отрицательном смысле и, не задаваясь стремлением создать новую теорию умозрительного знания, исключить просто из области об умозрительном знании все те процессы, какие обычно относятся к нему, помимо процессов математических: в этом главная задача философии Юма.-

Юм разделяет взгляд Локка на происхождение человеческих представлений,- этот вопрос во время Юма потерял уже ту актуальность, какую придала ему история философии и какая была так отчетливо на исследованиях Локка и Лейбница. Относительно этого вопроса Юм спокойно, Юм полагает разрешить его хотя на основании философии Локка, но исправленно проще и яснее. Все познавательные явления нашей души, думает Юм, разделяются на два группы,- на область впечатлений, к какими относятся как восприятия наших внешних чувств, так и все непосредственно переживаемые нами внутренние состояния,- и на идеи, т.е. тени отображений, какими суть воспоминания предметов

Кавказ. Краснокамка, Кавказ. гор. в. Имеретия. Кинотип. Ф-ки Т-ва Акционер. Общ. Кармалей.

бавимаго существованія въ душѣ впечатлѣній; что подобіе чувствуется какъ всякимъ, за исключеніемъ случаевъ болѣзненнаго состоянія души, - напр. краска воспринимаемая отсѣченія отъ краски представленной. Если имѣть въ виду это явленіе, то психологъ Вундта, то не трудно ранѣе установить то положеніе, что всѣ, что называется представленіемъ, есть въ той или другой отдаленной степени копія тѣхъ или другихъ нашихъ впечатлѣній. Чтобы установить эту истину, достаточно того простаго факта, что никто не можетъ найти никакого понятія, будь въ концѣ концовъ по содержанію не сводилось бы на непосредственно впечатлѣнія; самыя отвлеченныя понятія, далеко стоящія по вопросу отъ опыта, напр. понятіе Бога, легко разрѣшаются на то, что называется нашими впечатлѣніями, предполагая только то условіе, что у насъ есть возможность разнообразно комбинировать представленія, сходныя тѣ же въ той связи, въ какой данныя. Ранѣе физіологическія подтвержденія этой истины служатъ тотъ фактъ, что человѣкъ всегда есть какихъ-нибудь физическихъ недостатковъ лишенной возможности получать впечатлѣнія извѣстнаго рода, не можетъ имѣть и представленій, относящихся къ этому роду впечатлѣній - напр. чувства зрѣнія: слѣпой отъ рожденія [illegible] и представленія о цвѣтѣ. При всемъ усиліи нашей мысли мы не

Прогер М. Ко[illegible]

сложными создать представлений, кроме бы не были копией наших восприятий. Одно какое-нибудь установавливает Юм для этого общего правила: в области цветовых ощущений усилием воображения мы сможем произвольно создать некоторые неиспытываемые нами тона перехода от одной краски к другой, если только наши впечатления от бесчисленных красок в ту и другую сторону оптических; хотя это исключение не говорит против общего правила. Вопрос о врожденности представлений Юм разъясняет в таком смысле: если под нею разумеют естественность, или под удовлетворительными условиями удовлетворительное впечатление, то в этом смысле все наши впечатления врождены нам, потому что они по своей природе суть реакция души на определенные внешние воздействия согласно с нашею природою возбуждения если же под врожденностью разумеют то, существуют ли они ранние или поздние явления человека на свет, т.е. начинается ли душевная жизнь уже в моменты появления ребенка или только несколько позднее, то этот вопрос будет лишен всякого серьезного значения. -

Если же сферы наших мыслей возникают из наших впечатлений, то вся самодеятельность души в области подражательной ограничивается исключительно формальною комбинацией представлений. Однако и комбинирование представлений, кроме отсылки к повседневному безусловному свободу, по мнению Юма, имеет границы, кроме совпадения

не только въ томъ, что всякое содержаніе, необходимое для акта комбинированія, ассимилируется отъ опыта, но главнымъ образомъ и въ томъ, что есть необходимые законы, которымъ слѣдуетъ каждое, повидимому, самое произвольное сочетаніе нашихъ представленій. (Если Юмъ и совершенно ошибочно думалъ, что подлинной чистъ вопросъ о законахъ ассоціаціи идей не былъ даже поднятъ въ философіи прежняго времени, то всетаки нельзя отрицать, что взгляды Юма на значеніе законовъ ассоціаціи имѣли въ основаніе всѣхъ дальнѣйшихъ взглядовъ). Если бы мы попытались дать описаніе въ строгомъ порядкѣ естественнаго теченія своихъ мыслей, то мы могли бы убѣдиться въ томъ, что есть нѣкоторые законы, которые управляютъ повидимому самымъ произвольнымъ теченіемъ нашей мысли; о высокой степени однородности законовъ ассоціаціи, которымъ слѣдуетъ человѣческая мысль при сочетаніи самыхъ отвлеченныхъ понятій, говоритъ нашъ тотъ фактъ, что расширеніе значенія словъ, перенесеніе ихъ съ одного понятія на другое происходитъ во всѣхъ національныхъ языкахъ и даже во всѣхъ извѣстныхъ языкахъ совершенно однородными способами. Сами Юмъ считалъ возможными весь законы ассоціаціи свести къ тремъ основнымъ: къ закону сходства, смежности или сопутствованія по времени и закону причины и дѣйствія; (это законы, которые и досихъ поръ признаются нами, съ тѣмъ ограниченіемъ, что законъ причины и дѣйствія мы сводимъ къ закону сопря-

косновения по времени, так что составляется всего два первых закона, и всякие попытки свести их к какому-нибудь одному должны оказаться неудачными). Таким образом познавательная сторона нашей души, если смотреть на нее со стороны содержания и величины представлений, исключительно обусловлена с одной стороны впечатлениями, с другой - законами ассоциации.-

Такова материя, из которой строится знание. Как оно возникает образование знания из такого материала? Юм делит человеческое знание на два рода - на знание отношений и фактов; к знанию отношений он относит математическое знание, знанием фактов называет все остальное знание, кроме математического. Такое разделение знания есть одно из самых неудачных в мысли Юма; в существе дела то, что относит он к знанию фактов есть знание отношений, поскольку причинная связь есть также одно из отношений между фактами. На основе двух Юму хочется только провести какую-то не очень строгую границу между математическим и всяким остальным знанием. Что касается до знания математического, то оно бесспорно есть умозрительное знание; здесь дело идет только о какой-нибудь необходимости обращаться к опыту для утверждения правильности того или иного положения, для установления связи между понятиями, составляющими это положение; если-бы какой-нибудь математической фигуры никогда не встречалось в таком виде, в каком ее определяет математика, то все же очень

законы математики не переставали бы быть истинными и можно было бы найти эти законы с помощью одних понятий. Другое дело сказать относительно всех тех истин, кроме можно назвать истинами фактическими: здесь, в противоположность математическим истинам, положение противоречащее истине, вовсе не есть противоречивое само себя положение; оно оказывается максимумом, возможным вообще. Ясно, что Юм стоит на почве учения Лейбница, считая идеальным умозрительного знания знание аналитическое и синтетическое. Считает также знание математическое и задается собственно тем вопросом: возможно ли в аналитическому знанию связи еще что-нибудь кроме математического знания, т.е. сверхчувственного объема умозрительного знания с тем понятием о знании, которое установилось доселе в философии. Всматриваясь внимательнее в знание о факте, думает Юм, можно установить о нем ту бесспорную истину, что все оно основывается на причинной связи между фактами, ее необходимо предполагает эту связь. Поставим теперь вопрос, насколько состоятельно это знание, то этот вопрос, очевидно, находится бы в зависимости от другого вопроса, - откуда мы знаем о связи причины с действием и насколько надежно это знание? можно предполагать, что это знание связи между двумя состояниями, как связи причины и действия, не есть ни опытное знание, ни знание умозрительное.

Умозрительное знание всегда таково, что причинность в самом понятии чувственно представлена заключается уже то, что отношение в отношении к чему как сказуемое, но если возьмешь какое-нибудь действие, которое считается причиной другого действия, то сколько бы мы ни анализировали понятие этого действия, мы никогда бы не нашли в самом этом понятии - понятия о другом действии, его сопровождающем. Вы охотно соглашаетесь в том, что действие и причина не безусловно тождественны, а если так, то понятие одного не может быть содержащееся в другом и не может быть получено чувственно понятия другого. Обыкновенно охотно соглашаются признать, что причина не заключается в действии, когда дело идет или относительно очень сложного факта или такого, который встречается так редко, что причинная связь между фактами не согласна привычного для человеческого сознания; только в действиях обычных мы тесно соединяем причину с действием. Но так как во различие между этими привычными и непривычными действиями состоит только в сравнительной силе привычности для нас, то отсюда уже можно заключать, что эта привычность и производит ошибочную мысль, будто в понятии причины не чувственно заключается и понятие произведенного ею действия. На самом деле это: до удара один большой шара о другой тождественно сегодняшнее движение этого последнего, - этого закона движения

наблюдаются часто и довольно долгое время одного события очень привычно, и неудивительно поэтому, что мы считаем невозможностью, чтобы за одним из этих событий не последовало другое, и думаем, что в понятии одного уже заключается понятие другого. Но, во-первых, движение первого шара отлично от движения второго, а следовательно последующее не могло заключаться в предшествующем; далее мы можем, хотя и не без труда, вообразить, что и не последует за первым действием того, что мы ожидаем: я могу вообразить, что оба шара вследствие столкновения друг с другом остановились и пр. под.-

Если столь умозрительно мы не можем убедиться в том, что известное действие есть результат, следствие другого какого-нибудь основания, а тем не менее мы часто принимаем такого рода действия, то выходит, повидимому, что этого рода суждения принимаем мы на основании опыта. Однако достаточно ли опыта для произнесения такого рода суждений? Если мы анализируем самые факты, из коих один признаем причиной, а другой действием этой причины, то мы найдем, что один был предшествующим событием, другой за ним последовал. Это далеко непосредственно нашим отношений. А между тем когда мы говорим о причинной связи между ними, то мы предполагаем нечто большее: мы предполагаем в одном факте существование силы, производящей другой факт. Но этой силы, какая, соединяясь с одним фактом, производит другой факт,

въ отношеніи силы не читаемъ. Мы говоримъ, что пища, напр. должна питать, т. е. на основаніи того, что слѣдуетъ за пріемомъ пищи, мы смотримъ не только какъ на фактъ, послѣдующій за принятіемъ пищи, но какъ на фактъ, произведенный ею, слѣдовательно предполагаемъ въ ней силу, которая способна произвести этотъ фактъ. Мы говоримъ, что одинъ шаръ двигаетъ другой шаръ, т. е. указываемся не на послѣдовательность событій — движеніе одного шара и затѣмъ движеніе другаго шара, но предполагаемъ, что съ первымъ движеніемъ соединялась сила, результатомъ которой было движеніе другаго шара. Такимъ образомъ въ причинности мы соединяемъ представленіе не только простой послѣдовательности, но представленіе о силѣ, которая, очевидно, не дана въ опытѣ, въ фактахъ. Но если сила не дана въ нашемъ опытѣ, а тѣмъ не менѣе присоединяется нами къ соединенію двухъ событій одного съ другимъ, то, немедля ни предположимъ, что она какъ-нибудь выводится нами изъ опыта фактовъ послѣдовательности одного событія за другимъ событіемъ. Однако этотъ выводъ былъ бы понятенъ лишь въ томъ случаѣ, если бы наше заключеніе простиралось на одинъ наблюдаемый нами единичный фактъ послѣдовательности событій; если бы наблюдая, что за однимъ событіемъ послѣдовало другое, и не видя ничего иного объясняющаго это другое событіе, какъ предположимъ въ первомъ производящую силу, мы предположили бы существованіе этой силы, тогда это предположеніе еще понятно. Но мы въ существѣ дѣла дѣлаемъ

неравенство большое. Для того, чтобы наши
пользоваться своими относительными знаниями, мы пре
полагаем не только то, что в данном случае
шаровая наша сила будет соединена с фак
тором невидимым, не воспринимаемым для нас
сил, но что подобное соединение и будет, как
скоро явится подобный уже первому факту —
как скоро явится опыт и его употребление
с нашей душевной силой, и на будущее время бу-
дет соединяться наша сила насыщения. Как
скоро известной шар столкнувается с другим
шаром, то с нашей душевной силой, такие же
обстоятельства на будущее время будет соеди
няться сила двигать другой шар. Наше за-
ключение на основании причинности полезно
и имеет для нас значение, что воспоминание
предшествующего события в качестве при-
чины простирается на подобное уже событие, кото
имеет случиться в будущем. Но теперь пусть
в известном данном случае, уже прошед-
шем, с известным фактором соединилась
сила, способная произвести другой факт:
как отсюда будет следовать, что такая
самая сила должна соединиться с подоб-
ными этому будущими фактами для про
изведения подобного уже следствия на это бу-
дущее время? Здесь соединяются собственно
два положения — одно, которое мы именно хотим
утверждать, и другое, права на которое еще у нас
не было радикально. Положение, которое мы
именно правоутверждать, состоит в том,
что в известном данном случае известная
наша сила производить действие связываясь
с известным фактором. Другое положение,

нутаво на крае ещё далеко быть разъяснено, состоитъ въ томъ, что въ будущее время новыми подобными фактами будутъ соединяться подобныя свойства. Что и другое положеніе совершенно разнохарактерно по своему смыслу отъ другого, одно не тождественно съ другимъ. Если они не тождественны и если одно изъ нихъ такимъ не можетъ само выводиться изъ другого, то значитъ должна предполагаться какая-нибудь посредствующая мысль, какая связываетъ эту посылку о соединеніи силы съ однимъ изъ событій въ предшествующемъ съ другимъ изъ нихъ выводомъ о соединеніи этой силы въ будущемъ, какая связываетъ основаніе съ слѣдствіемъ. Въ чемъ состоитъ эта посредствующая мысль? Можемъ ли мы вполнѣ формулировать ее, чтобы эта связь была понятна? Въ существѣ дѣла какой такой посредствующей мысли, какая уполномочивала бы на этотъ выводъ изъ нихъ и быть не можетъ. Когда мы говоримъ, что одно положеніе выводится изъ другого при посредствѣ третьяго, мы говоримъ объ основаніи перваго положенія. Основанія могутъ быть двоякаго рода: они или разъясняютъ наши изъ самыхъ понятій, т.е. это будетъ анализъ, или должны основываться на фактахъ – это будетъ фактическое доказательство. Но теперь какое бы изъ этихъ основаній мы ни попытались предположить въ данномъ случаѣ, ни одно изъ нихъ не подойдетъ. Нужно ли сказать, что здѣсь мы имѣемъ въ виду анализъ; нужно ли будетъ утверждать, что наши заключенія о причинѣ не аналитичны въ томъ

смыслит, что при причине, не видя действия, заранее мы не можем ни в каком случае вывести этого действия, что дает так. обр. для вывода, при причине действия всегда нужно наблюдение самих фактов не только причины но и действия и их соединения, однако как скоро дано это наблюдение, то наш анализ, наше рассмотрение этого факта соединения двух действий может дать нужное нам данное для вывода о связи их на будущее время. Однако сколько бы мы такие наблюдений ни имели, всегда для нас остается мыслимым, возможным, что на фактах совершенно подобных предшествующим явлениям не последует в будущем факта, кой сопровождал их в предшествующее время. Итак никакого противоречия думать, что порядок природы изменится, что законы природы сделались не такими, какими они существовали досель, что то, что в предшествующем обусловливалось при данных рядом причин в будущем могло бы обусловливаться другим рядом причин, т.е. что тот или другой закон причинности, установленный нами, окажется не применимым к будущему. Следовательно, рассмотрев образом нельзя сделать перехода от существования связи в предшествующем к существованию связи в будущем. Что бы здесь посредствующим нам ни казалось не служит нашей анализ фактов это доказывается тем что обеспечивается что для нас в нашей связи при установлении связи между двумя событиями никак

не достаточно одного факта этой связи, а наоборотъ мы должны въ предшествующей жизни несколько разъ, много разъ видѣть сочетаніе извѣстныхъ фактовъ, чтобы убѣдиться, что между ними есть причинная связь, а между тѣми для насъ, для анализа этихъ фактовъ только даетъ, что какое-нибудь сверхчувственное чувство, потому что всѣ эти факты будутъ тождественны въ понятіи о чувствѣ и слѣдовательно, что не даетъ понятіе объ одномъ случаѣ, того не дастъ бы понятіе и о многихъ случаяхъ. Если мы не можемъ сказать, что заключеніе отъ предшествующаго къ послѣдующему опирается на наши чувства, то равно не можемъ сказать и того, что оно основывается на опытѣ. Изъ самыхъ фактовъ чего мы собственно видѣли? Какую связь можетъ подтвердить для насъ опытъ? Для правильнаго заключенія намъ не достаетъ сознанія, что порядокъ природы не-измѣненъ, какимъ онъ былъ, такимъ и будетъ. Это сознаніе должно подтверждать наши опыты. Но мы уже говорили, что всѣ наши заключенія, основанныя на опытѣ, имѣютъ въ своемъ основаніи причинную связь явленій. Если мы теперь всякое опытное положеніе основываемъ на связи причины съ дѣйствіемъ, если мы съ другой стороны убѣжденіе въ связи причины съ дѣйствіемъ можемъ основывать только на предположеніи сходства между предшедшимъ и послѣдующимъ, то понятно, что самая наша мысль о сходствѣ между предшедшимъ и послѣдующимъ тоже не можетъ основываться на опытѣ, какъ наша мысль, будто предполагаемое вами и отличное заключеніемъ. Такимъ образомъ

убеждение в связи каких-нибудь событий, как причине и действии, логически не может быть оправдано ни частотой умозрений, ни опытом; следовательно, оно есть неправильное логическое заключение, кроме приводится при недостаточных посылок. Конечно, при том, что мы в настоящий момент не можем уяснить себе тех оснований, при которых возможно заключение о причинной связи двух событий, не следовало бы, что этих оснований вовсе нет: очень может быть, что эти основания есть, но в настоящее время недостаточно нашего сознания. Однако это предположение оказывается неудовлетворительным именно потому, что здесь дело идет о вещи, которая может быть в основании всякого опыта, в основании каждого заключения или опыта. Заключают не только люди гениальные, кроме бы могли проиграть дальше, чем обыкновенные люди, — заключают все, заключают даже дети, заключают глупые люди. Если несколько раз видели соединение известного события с другим событием, тогда всегда руководимся мыслью, что и в будущем последуется тоже соединение. Следовательно, основания, на которых опираются эти заключения в общей жизни всех людей, не могут быть ни особенно глубоки, ни особенно сложны. Итак, насколько несомненно, что мы заключаем одно причине к другому, настолько же несомненно, что оснований для такого заключения логически вполне нет. Если же [illegible] логически достаточных оснований для заключения, а между тем все мы заключаем и заключаем постоянно, то значит есть какой-нибудь принцип, кроме

психологически достаточно смелое, чтобы возбудить в нас уверенность в заключении, на коем основывается логическая правда. Вопрос в том, в чем состоит этот принцип? Этот принцип, думает Юм, есть то, что обыкновенно называют привычкой. Итак привычка вообще разрушает тот факт, что душа получает наклонность к действиям, и сообщает обыкновения для наших действий, кроме повторения часто. Вследствие именно этого принципа мы наблюдая много раз соединение двух фактов, получаем наклонность, какъ скоро является в нашем сознании один из этих фактов, независимо отъ нашей воли естественно выводить образовавшейся привычки испытывать непосредственное чувство ощущения факта, который всегда был соединен с ним. Нельзя сказать, чтобы эта связь причины и действия была случайная в том смысле, что бы она не требовалась природою человека. Напротив по мнению древнего Юма эта связь или заключение наше отъ причины къ действию основано на конституции нашей человеческой природы. Это так же естественно, как естественно например для человека после оказанного ему благодеяния испытывать чувство благодарности и т. п. Это есть такое же следствие, основанное на конституции нашего духа, такая же естественная реакция с нашей стороны, какую естественную реакцию представляют все другие наши чувствования. Не только наше убеждение в причинности с точки зрения Юма было не случайное убеждение, но оно и вполне целесообразное убеждение. Благодаря

природа такъ образована нами, что наша природа, призванная быть действительною для себя собственною самоподдержанія и не находящая данною въ своемъ умѣ для того ни другаго убѣжденія, кромѣ безусловно необходимаго для самоподдержанія, оказывается способною безъ ложнаго оправданія удовлетворяться убѣжденіемъ фактически или психологически пользоваться этимъ убѣжденіемъ. Юмъ увѣренъ былъ, что это убѣжденіе основано не на конституціи человѣческаго познанія (въ этомъ фундаментальное разногласіе между Юмомъ и Кантомъ), не на конституціи подражательной способности духа, но никакъ не отрицаетъ того, что опирается на действительной природѣ души человѣческой. —

Подробнѣе анализируемъ то, что мы назвали принципомъ привычки. Что это такое за принципъ? Этимъ идетъ, очевидно, о представленіи. За извѣстнымъ действіемъ я представляю другое действіе, кромѣ по моему мнѣнію должно сопровождать это предшествующее. Но не каждое представленное действіе я сопровождаю подобнымъ убѣжденіемъ, что оно должно явиться. Если же въ моей мысли могутъ быть и такія представленія о действіяхъ, при которыхъ является убѣжденіе, что это представленіе осуществится, и такія, которыя не сопровождаются этимъ убѣжденіемъ, то значитъ должно существовать нѣчто, что прибавляется къ представленію, что составляетъ разницу одного случая представленія, который сопровождается этимъ убѣжденіемъ отъ другаго случая, который сопровождается этимъ убѣжденіемъ. Это же собственно принадлежитъ къ первому

стирает к представлению? Мы знаем, что
вся наша душевная состояния разделяются на
два класса: или это состояние первичное, не-
посредственно каждым переживаемое, или со-
стояние вторичное, отображение и представ-
ление в частном смысле. Мы знаем далее,
что хотя область представлений подчинена
законам, однако представляющий нами может
распоряжаться неравенно свободнее, чем
первичными состояниями души: представле-
ния мы можем свободно комбинировать,
одно соединять с другим и т. ф. Отсюда
следует, что то, что присоединяется к ис-
тинному представлению, связывая с ним
наше убеждение в том, что оно должно
осуществиться, не есть представление, потому
что если бы это было представление, вторичное
состояние души, то так как мы свободно
можем распоряжаться этими представ-
лениями, то мы могли бы это представление
соединить с каким-угодно другим пред-
ставлением и так. обр. в отношении ко ка-
кому угодно другому представлению получить
убеждение, что оно осуществится. Однако в
действительности не от нашей воли зави-
сит получить внутреннее убеждение, что
истинное представление осуществится. Зна-
чит то, что прибавляется к представлению
должно быть некоторым особым состоя-
нием, впечатлением. Этого рода мысли
должны были, повидимому, вести Юма к то-
му взгляду, что к представлению присоеди-
няется особое состояние духа, особое чувство.
Но как скоро они сталкиваются таким ощущением

ясно дѣло, повидимому, выходитъ, что не при
соединяется къ нему особое отъ представленія, а
что сущность дѣла состоитъ въ самомъ томъ
же представленіи, крое посягаетъ только на
большую степень живости, крѣпости, такъ что
оно какъ бы углубляется по этой живости,
по этой крѣпости къ тому, что называется въ
частности, т.е. къ эмоціональному состоянію
души. Что особое состояніе души, крое происхо-
дитъ вслѣдствіе того факта, что душа при-
вокла соединять два извѣстныя состоянія
другъ съ другомъ и, воспринимая непосредствен
но одно изъ этихъ состояній, водсваетъ въ
своей мысли другое, – то непосредственное от
ношеніе души къ этому другому представле-
нію Юсъ называетъ второе, имѣя въ виду,
конечно, при этомъ своемъ увлеченіи, крое ме
тафизически не правовѣрно, но психологически необ
ходимо, и вѣру опредѣляетъ, какъ болѣе жи
вое, болѣе твердое, болѣе устойчивое представ
леніе о томъ событіи, крое въ предшествую-
щей жизни обыкновенно соединялось съ яв-
ляющимся другимъ состояніемъ, крое въ на
стоящее время осуществилось. Когда два фак
та соединились въ душѣ другъ съ другомъ, кол
дальнѣйшій одинъ изъ этихъ фактовъ вновь яв
ляется, то въ душѣ является представленіе
о другомъ фактѣ; но связь, такъ было соединяю
щая въ душѣ два представленія, производитъ
то, что представленіе, водсваемое въ настоя-
щемъ, доходитъ до высшей степени живости,
живости, посягаетъ такую степень значенія
для душевной жизни, до крой оно не въ состоя
ніи дойти при другихъ условіяхъ и вслѣдствіе

М Корелъ

Изд. В. Куроченкина, Москва, пер. Г. Исторія Философіи. (2/1 '15). Проф. Кафедры Проф. Корелъ.

этой особой ценности, очивости, вследствіе своего особаго значенія для душевной жизни, оно достаточно производитъ иное вліяніе на другія сопутныя душевныя состоянія, чѣмъ какое оно производило бы безъ этихъ условій. Вслѣдствіе своей очивости и устойчивости оно почти такъ же легко возбуждаетъ рядъ другихъ чувствованій, какъ по настоящему должно бы возбуждать не представленіе, не вторичное состояніе духа а первичное состояніе духа, впечатлѣніе. Когда я слышу, положимъ Юлія, голосъ друга въ сосѣдней комнатѣ, когда это представленіе о другѣ, тѣсно ассоціировавшееся съ представленіемъ объ его голосѣ, производитъ то, что непосредственно воспринимаемый голосъ съ такою необыкновенною живостію и твердостію возбуждаетъ представленіе о самомъ другѣ, что я субъективно себя иначе подъ вліяніемъ этого представленія, чѣмъ подъ вліяніемъ обыкновеннаго воспріятія, что оно съ большею силою будитъ во мнѣ рядъ чувствованій, какія соединяются вообще съ представленіемъ о другѣ, съ большею силою вліяетъ на весь кругъ представленій, чѣмъ какая доступна простому представленію.-

Само собою понятно, что какъ скоро привязанность съ одной стороны, что причинная связь между предметами или событіями не имѣетъ достаточнаго основанія въ нашемъ разумѣ, что она не имѣетъ логическаго оправданія, съ другой стороны, что весь нашъ метафизическія положенія основывающіяся на положеніяхъ причинности, потому-что цѣлыя метафизическія гипотезы о томъ, что не дано непосредственно человѣку, то отнюдь достаточно слѣдовать, что

для человека никакая истина метафизическая не возможна. Правда человек, как деятель этически может не сомневаться. Интеллект выдумывает его на деятельность и интеллект возводит в него веру в идеальную последовательность фактов. Но он не имеет никакого права распространять эту веру далее интересов практической жизни. Если природа человека организована таким образом, что в ней внешняя вера в связь событий, то отнюдь никак не следует, чтобы эта связь была непременно, чтобы она давала возможность судить о том, что может за предъявлении условий, в кроме непосредственно поставленного человека. Таким образом анализ причинности есть в числе время отвлеченный всего умозрительного знания знанием математическим и опытным метафизическая знания. –

Из этого естественно вытекает идеализм, кроме вакантного предшествующее направление философии, начатое Декартом и продолжено через Лейбница и Локка, и сменяет вместе с тем новым исходным пунктом для нового философского направления, кроме основание положено Кантом в „Критике чистого разума". –

Кант.

Кант родился в Кенигсберге в 1724 г. Его происходил от предков, кроме по скончанию переселился в Германию из Шотландии. Отец его был ремесленник. В Кенигсберге Кант

получил свое первоначальное и затем университетское образование; в Кёнигсберге протекла его и университетская деятельность; из Кёнигсберга он почти не выезжал в продолжение своей жизни за исключением недалекой поездки в окрестности. Жизнь Канта сложилась так обр., что не легко и не быстро удавалось ему обставиться в жизни практически. Частично окончив первоначальное образование и образование университетское, он довольно долго был некоторое время занимался преподаванием в частных домах, прежде чем получил возможность занять университетскую кафедру. Этого он достиг будучи уже довольно пожилым. Но в университете в качестве преподавателя он был долгое время простым доцентом и только в 1770 г. достиг получения профессора. Как медленно устроялось его материальное существование, так же медленно шло и его философское развитие, как реформатора. До 70 г., как ученый и преподаватель, Кант лишь развивал необыкновенную деятельность, он встречался здесь целый ряд разнообразных сочинений философского содержания. Но эти сочинения стоят на почве древней предшествующей философии, именно Вольфианской, была частью систематизацию, частью некоторым исправлением философии Лейбница. Только в 70 г., т. е. тогда, когда Кант достиг своих 46-летнего возраста он его маленькой "Dissertatio de mundi sensibilis forma et principiis", писанной по поводу получения им кафедры ординарного профессора, он встречался впервые опять вплотную на пространство, посвященное

руководящей которого составившееся „критику чистого разума". Ядро всей последующей более длительности Канта до 70-х., так же, как и этой маленькой диссертации, в коей явился только первый блеск реформы человеческого знания, она длительность остановилась. Прошел довольно долгий период, прежде чем явилась „критика чистого разума". Ясно, что Кант находился в таком положении, когда связь с прежней философией была разорвана, но когда новые принципы еще требовали разработки. „Критика чистого разума" явилась в 1781 г. и затянувшись до 93 г. явился целый ряд произведений, кой сам по себе составился довольно обширную философскую литературу. Кроме явившихся, так надписавшихся, разведется к книгой будущей метафизики, основоположения метафизики нравов, метафизические начала естествознания, критика практического разума, критика силы суждений; наконец этот ряд произведений критического периода закончился „Религией в границах чистого разума" в 93 г. 93-м годе было толковым для ученo-литературной деятельности Канта. Смутное время заставило его прекратить ученo-литературную деятельность. Кант должен был дать слово не только в письме, но в своей преподавательской деятельности не касаться религиозных предметов. Так продолжалось до 98 г., когда для Канта последовало возможность высказаться свои мысли, но уже это время заката Канта составляющимся. На произведениях этого времени лежит уже печать

старческой немощи Канта, и это неудивительно, поскольку Канта пребывания и далее переступал 70-летний возраст. Скоро они должны были прекратить преподавание. Смерть Канта последовала в 1804 г., и эпоха реформы философии совершена была уже в очень пожилом возрасте, однако он имел возможность видеть торжество основанной им философии едва ли не по всей Германии. Не только критическая философия скоро сделалась господствующею в Германии, но еще при жизни Канта явилось несколько главных его учений в философии Фихте. Канта отрицая тех выводов, кроме делался из критической философии Фихте, но были в таком возрасте, когда для него поездка была не возможна; в последнюю он не вступался. Из характеристики личности Канта следует прибавить, что Кант отличался наиболее универсальным образованием и был один из тех философов, кто пытался соединить в себе знание времени, что делалось со того времени были и были невозможными. Стоит только обратить внимание на чтения, кои он держал в Университете, чтобы составить выводы, какого громадного функцию отличался Кант. Это были чтения по логике, метафизике нравов, философской энциклопедии, физике, математике, теологии, физической географии и астрономии. По внешнему складу ученых Кант был человек отличавшийся удивительностью и строгою регулярностью учения, под час

неуклонно поражающей; по своему внутреннему складу они отличаются глубокою честностью; очнувся тогда, когда новые взгляды на очищь и познание, въ основаніи коихъ лежало ученіе о человѣческой свободѣ, боролись съ предъидущими взглядами, Кантъ всегда симпатизировалъ идеямъ о свободѣ, но всегда строго порицалъ крайности при приложеніи ихъ въ жизни.-

Юмовская критика теоріи умозрительнаго знанія не была послѣдовательна. Вопросъ ставился такъ: подъ идеей умозрительнаго знанія, какъ знанія аналитическаго, дѣйствительно ли подходятъ всѣ тѣ положенія, коимъ мы расположены считать умозрительными? Юмъ беретъ ту часть знанія, кое есть знаніе математическое и доказываетъ, что это знаніе не есть аналитическое; отсюда при установившейся теоріи умозрительнаго знанія слѣдовало, что оно не есть умозрительное знаніе. Но тутъ исторически обошелся вопросъ о самомъ математическомъ знаніи. При правильной постановкѣ вопроса объ умозрительномъ знаніи должно было принять слѣдующій видъ: подходитъ ли подъ установившійся идеалъ умозрительнаго знанія какое-либо знаніе, въ томъ числѣ, конечно, и математическое? Кантъ поставилъ этотъ вопросъ. Если всмотрѣться въ математическія положенія, то нельзя будетъ признать ихъ аналитическими: $5+7=12$, - ибо 12 однозначно отлично не отъ 5 и отъ 7, ни отъ 5 и 7; для того чтобы получить

12, нужно ли только 5 и 7, нужен ли некоторый процесс соединения того и другого, который переступает границу собственно общих понятий, – нужен ли процесс постепенного присоединения единиц, заключающихся в 5, к единицам, содержащимся в 7 и составления отсюда одного общего числа; насколько эти единицы перечисляются в 12 в новом порядке, насколько 12 есть результат того особого синтеза, который не заключается ни в 5, ни в 7, когда необходимо предполагать то и другое число, насколько нужно сказать, что и математическое знание в существе дела не есть знание аналитическое; ведь в сказуемом не заключается ровно столько, сколько его в подлежащем. Но если так, то вывод, который должен был сделать Юм, состоял бы не в том, что нет умозрительного знания, кроме математического, а – что нет такого бы то ни было умозрительного знания, – все наше знание отражения на опыт. Почему мы не пришли к такому выводу Юм, почему остановился бы без анализа математические суждения? Легко было говорить, что математики нет, потому что история представляет метафизику как такую науку, в которой никогда не приходили ни к какому точному результату; различные партии устанавливали различные теории; строгой общепризнанной истины не было; но трудно было тогда самую мысль высказать и о знании математическом; здесь уже не было разногласия в определении истины,

каждое положение одинаково признавалось всеми, здесь было двойственное знание, и насколько каждой убеждён, что всякое математическое положение есть положение безусловное и необходимое, так что не только в нашем опыте $2 \times 2 = 4$, но и в каком бы то ни было опыте не можем сомневаться, чтобы 2×2 не давало 4: настолько же приходится заключить, что это убеждение посредством не нашего опыта, так как в конце концов опыт, как бы он часто ни повторялся, может заверить нас, что в прошедшем было так, но не может убедить нас, что в будущем будет так, но не может убедить нас, что в будущем это непременно будет так, а не иначе. Юм основывая отрицание метафизики на том, что тех положений, которыми оперирует метафизика, суть положения синтетические, а не аналитические, т. е. в них к сказуемому прибавляется нечто, что не содержалось в подлежащем. Но ведь сказуемое чего, что такое самое можно сказать и о всяком научном знании; всякое новое знание, т. е. такое, которое не ограничивается тем, что уже существует в понятии подлежащего, бесспорно должно вырабатываться в синтетическом суждении и не заключается непосредственно в понятии, хотя оно оперирует. Значит отрицать метафизику на основании синтетичности ее суждения, не отрицая вообще умозрительного знания. А сказать, что умозр-

тического знания вообще нельзя, значит сказать, что и математическое знание не есть знание умозрительное, что и здесь соединение подлежащего со сказуемым дано не a priori, а a posteriori, - поэтому если предположить, что метафизика, как наука, действительно существовать не может, то никого этого нисколько не будет предпосылать не то, на что сознания Юма, не то, что в ней оказываются положения не аналитические, а синтетические, - а какая-то особая черта в этом синтезе, какой оказывается возможность в математике и не препятствует ей быть наукою. Поэтому чтобы разъяснить себе, почему метафизические синтетические суждения быть не могут, мы должны предварительно уяснить себе: как вообще возможен умозрительный синтез, и тогда только можно будет отличить характеристические черты метафизического умозрительного синтеза от всякого другого, напр. математического, а вместе с тем будет возможно отграничить метафизику, не отнимая в то же время у умозрительного характера других наук. Но понять, как вообще могли быть признаны возможными умозрительные синтетические суждения, это представляется на высокой степени трудным. Основание нашего убеждения в истинности аналитических суждений ясно, это значит, вопрошая, в этом смысле понятия, что разъясняется через ск[illegible]

и, вовторых, в каком количестве; в понятии есть известные признаки и при анализе мы ничего не думаем, как только первичные признаки, которые находятся в понятии; если мы будем отрицать от понятия чуждый признак, в нем заключающийся, то понятие сохранится как таковое, что оно есть, т.е. мы в таком случае внесем в него противоречие, нарушим закон тождества. Но другое дело априорный синтез. Признавая суждение синтетическим, я заранее признаю, что понятия в нем не обусловливаются сами по себе той связи, в какую они поставлены в суждении, что одно где нибудь не заключается в себе другое; где же в таком случае основание для моего убеждения в их связи? Для меня понятие синтез опытный, без предмета опыта суть, так сказать, пустые синтезы; чувственные признаки связаны в каком-нибудь чувственно данном предмете как его свойства, поэтому соединяя эти признаки с этим или предметом, я имею право сослаться на то, что они соединены с предметом в самом восприятии, много фактов их существования. Словом, если совершенно понятия анализ a priori, то синтез совершенно понятия, как синтез опыта. Другое дело, когда я должен время два различных по моему убеждению, не содержащихся одно в другом понятия и должен сказать, что они тесно не связаны, необходимо должны соединяться. Где в таком

случаях основание моего убеждения этого соединения? – в самомъ понятіяхъ? Нѣтъ, поскольку понятія не заключаютъ другъ въ другѣ; – въ опытѣ? Здѣсь трудность вопроса; но можно предвидѣть ужъ и то затрудненіе, какое единственно можетъ быть дано ему. Высказавъ синтетическое умозрительное сужденіе, я становлюсь вонъ опыта, а возвышаюсь и переношу данное понятіе подлежащаго сужденія. Но не давшись основаній для сужденія ни въ опытѣ, ни въ самомъ понятіяхъ, его составляющихъ, я не могу, очевидно, сослаться ни на что иное кромѣ собственныхъ способностей, силлогизмомъ сказать, что основаніе для априорнаго синтеза такъ или иначе заключается въ самой моей познавательной способности. Но рѣшившись принять послѣдній выводъ, мое вниманіе къ тому затрудненію переворотитъ вверхъ дномъ весь процессъ нашего знанія. Признавая какое-либо всеобщее сужденіе безусловно истиннымъ, мы тѣмъ самымъ признаемъ, что все, что встрѣчается въ опытѣ и что подходитъ подъ понятіе подлежащаго этого сужденія, необходимо будетъ имѣть тотъ признакъ, который мы мыслимъ въ сказуемомъ этого сужденія, что здѣсь никакихъ исключеній быть не можетъ; но если такое сужденіе мы признаемъ истиннымъ лишь въ силу своихъ познавательныхъ способностей, то значитъ, что мы свою познавательную способность ставимъ законною для всѣхъ вещей, какія только возможны въ опытѣ. Но спрашивается

что они расположить эти вещи сообразно такого закона? Шутя возможно один прямой ответить: если предметы опыта согласуются нашею способностию, тогда несомненно они должны будут сообразоваться законам этой способности, то противное случае ничего нельзя утверждать с достоверностию о вещах на основании некоторого закона познавательной способности; если напр. моя мысль утверждает мне, что $2 \times 2 = 4$, но не эта мысль создала внешние вещи, то какое основание предполагать, что 2×2 в этих вещах будет 4, а не 3 или 5? Итак если есть такие синтетические суждения, кроме, будучи несомненно данными, относятся в тоже время всеобщности и необходимости, и следовательно существуют о своем умозрительном происхождении; если, далее, такие суждения не могут опираться ни на чем ином как на познавательной способности души человеческой, то мы должны признать, что познаваемые наши предметы творятся нашею способностию и не независимы от нас. Должно думать, рассуждает Кант, что познающая способность направляется сообразно природе предмета и в предмете искать тот регулятор, к коему она должна приспособляться, но такими путями ничего не было разрешено относительно познания; нельзя ли здесь перевернуть предположение, что не познание направляется сообразно предмету, а наоборот всякий предмет направляется сообразно нашему познанию, - что мир

как они есть в нашем сознании есть порождение чисто наших способностей, и не лучше ли объяснимся познание при таком обороте дела?-

«45. Две способности человеческого знания: способность восприятия, непосредственного представления объекта и способность отвлеченного знания. Сообразно с этим первая часть критики чистого разума разделяется в свою очередь на две части: на учение о чувственности (понимая подр чувственностью способность восприятия) или трансцендентальную эстетику, и трансцендентальную логику или учение об отвлеченности, абстрактности знания. Итак как самая способность рефлективного, отвлеченного знания представляется в двух видах, — или как способность суждения, или как способность умозаключения, то в свою очередь трансцендентальная логика, или учение о знании абстрактности, отвлеченности, делится у Канта на две части - на трансцендентальную аналитику, в которой собственно исследуется способность суждения, и на трансцендентальную диалектику, в которой имеется в виду вывод суждений или процесс умозаключающей деятельности. Мы обращаемся, конечно, к трансцендентальной эстетике, к учению о восприятиях.-

Человек чувствует и может чувствовать только то, что является, подр чем он будет понимать предметы, данные в чувственности восприятии. Если мы всмотримся в эти предметы, данные в чувственности восприятии, то легко различим две стороны.

С одной стороны мы различаем содержание этих предметов, кот обыкновенно составляют наши ощущения. В каждой предмете, данной для чувственного восприятия, есть совокупность наших ощущений – видения, слышания и т.д. Но самих этих ощущений не достаточно для того, чтобы восприятие предмета состоялось, для этого требуется еще, чтобы ощущения существовали в том или другом порядке. Само собою понятно, что в области внутреннего чувства этот порядок есть последовательность одного явления за другим, а в области внешнего чувства – есть положение их – одного подле другого. Самой порядок, в кот эти явления поставлены в отношение друг к другу в известном частном восприятии, конечно, случаен, зависит от разнообразных частных условий. Но так как ощущения, чтобы явиться для нас в качестве предмета созерцания, необходимо должны быть даны в каком бы то ни было порядке, так как с другой стороны для того, что бы быть чем данным в каком-либо порядке необходимо предполагается некоторое условие, кот делает возможным этот порядок, то мы можем различать в каждом явлении с одной стороны самые ощущения, а с другой (не самый порядок, а) то условие, кот делает возможным то, что ощущений наши распределяются в каком бы то ни было порядке. Если первое, т.е. ощущения мы называем содержанием явлений; то условие, кот

необходимо для того, чтобы ощущения могли
распределяться в каком бы то ни было
порядке, назовем формою явления. Должны
мы ограничиться, или должны будем ска-
зать, что условие возможности нас.
предполагать ощущения в каком бы то ни
было порядке эмпирически дано быть не
может, т.е. не может иметь ид самих ощущений, так как они, как условия
порядка, без этого не могут быть даны
в душе ощущения, конечно, должны предше-
ствовать самим ощущениям. Чтобы открыть
это условие порядка ощущений, мы должны
полному обратиться к анализу наших вос-
приятий и попознаться разложить, что
в них элемента, какой не выходит из ощу-
щения, какой не может быть выведен из
ощущений. Если мы найдем в них этот
элемент, чисто априорический, то найдем и
условие порядка ощущений."

Если мы возьмем то, что называется
воспринимаемым внешним предметом, то здесь
встречаемся с некоторым содержанием,
кое дано при всяком воспринятии внеш-
него предмета, с содержанием пространст-
ва. Об этом пространстве теперь мы
можем утверждать, что оно не дано нам
опытом, что оно выходит из недр самой
души, из недр самой воспринимающей спо
собности. Это можно доказать следую-
щим образом. Сказать, что пространство
не воспринято чувственно, не выходит
из природы нашего духа, - значит сказать,
что мы получаем представление о простран

отвлечь пустое отвлечение отъ самыхъ вступающихъ предметовъ, иначе-значитъ сказать, что я, имѣя во внѣшнемъ чувствѣ предметы протяженные, должно отнять отъ предметовъ, относительно къ нимъ качественную сторону отъ другой стороны, отъ ихъ протяженія и насколько я отвлекаю, по-лучается чистое протяженіе, кое есть пространство. Но теперь можно ли сказать, что пространство посредствомъ пустого отвлеченія отъ внѣшнихъ предметовъ? Нѣтъ, потому по той причинѣ, что оно само заключается въ себѣ будучи. Мы говорили, что пространство отвлечено отъ вступающихъ предметовъ. Но вступающій предметъ есть предметъ, противостоящій сознанію духа, содержащій нѣчто внѣ, внѣшній предметъ; но чтобы онъ самъ предметомъ внѣшняго чувства, онъ должно быть для духа, какъ бы внѣ духа,— данность его предмета внѣ духа есть данность въ пространствѣ. Чтобы духъ относился къ предмету, какъ къ внѣшнему предмету, онъ долженъ, такъ сказать, выкинуть его изъ себя самого, проэкцировать его въ пространство. Следовательно, самая данность духу предмета, насколько она предполагаетъ, что предметъ внѣшній, какъ предметъ внѣшній духу, необходимо уже предполагаетъ пространство, потому что безъ пространства для духа нельзя выкинуть изъ себя предмета, нельзя поставить его противъ себя. Точно такъ безъ пространства нельзя поставить пред-

Н. Бердяевъ

Изд. В. Кирпичникова, Москва, ул. Б. Молчановка, д. 23. Типография. 1913. Ред. Н. Бердяевъ.

чисты вне друг друга, подле друг друга, т.е
дают нам порядок. Итак всякая попытка
приписать пространство отвлечениям отно
шений предметов есть сама по себе круг, бес
смыслица, потому что она хочет считать
пространство отвлечением от от воспри
нимаемых предметов нечто входящее в со
держание как то, что необходимо для самой
постановки вопроса всего содержания пред
мета в известное отношение к нашей са
мости, а равно и к другим предметам,
что случится условием самой воспри
имчивости всего содержания предмета вопро
Затем другое основание состоит в том,
что все, что нам видится данным в простран
стве и времени, мы можем отвлечь. Я нап
сейчас вижу кафедру, стол, доску, стены;
но я могу представить, что ни кафедры, ни
столов, ни доски, ни стен не существует.
Я могу отвлечь какой угодно предмет, дан
ный в моем чувственном содержании. Но
отвлечь пространство от какой бы то ни
было мысленной пенатской фигуры, предст
вить несуществующим само пространство
как пространство, я не могу. Конечно, эт
доказательство настолько сложно, насколько
чувствительно, что то, что даже мне отвле
всегда я могу отвлечь, и если чего я не могу
отвлечь, то это то, что зависит от моей
самой, что неразрывно с самою моею ор
ганизацию представления моего содержания. За
тем когда представители пространства
приобретающиеся при помощи отвлечения от
воспринимаемых предметов, то смешивают

ею отвлеченностей понятием. Но пространство, как оно непосредственно дано нам, есть не отвлеченное понятие, а есть содержание. Отвлеченное понятие отличается от непосредственно содержащегося объекта тем, что в то время как каждой из частностей предметов, от коих отвлечено абстрактное понятие, неизменно присущи должны содержаться это понятие, содержание все не заключается в каждой части, в коей оно дано, а наоборот обнимает в себя все эти части, именно как части самого себя; оно дает совокупность всех их в противоположность понятию, кое дано в каждом предмете. Итак пространство есть не понятие, а есть содержание, потому что частное пространство, коим из него заключается, вовсе не такие предметы, в коих это пространство дано было бы в будничной полноте, заключалось бы спокойно, - наоборот каждое частное пространство есть только часть этого полного пространства, и самое полное пространство составляется не иначе, как из всей совокупности частных пространств. Пространство, кое непосредственно содержится, ставится в нашем представлении, как бесконечное, беспредельное пространство; но теперь если бы это представление было отвлеченностью понятием, а не содержанием, то оно должно бы все по своему содержанию входить в каждое частное пространство. Но если мы вместе сказать, что время есть без предельное пространство, сколько есть в

предельное пространство, вернемся есть бесконечное пространство? Сами по себе аргументы, конечно, вернемся суть ограниченные пространства. Наконец, априорное происхождение пространства должно доказывать нам возможность универсальных суждений. Мы полагаем, бесспорно, суждения геометрические, универсальные. Что они универсальны, это вполне доказывается тем, что они безусловно всеобщи, безусловно необходимы. Для всякого геометрического факта, думаем мы, не только не существенно не допускать исключений, но и не может иметь исключений; мы не считаем возможным, чтобы при каком бы то ни было условии могло исключение при каком-нибудь геометрическом законе; это доказывает нам универсальность геометрических суждений. С другой стороны ясно, что они суть синтетические суждения, а не аналитические, потому что они вводят в наше знание; каждая из них дает нам новое знание, какого мы досель не имели. Итак перед нами вопрос о возможности этих геометрических универсальных синтетических суждений. Но этот вопрос не есть общий вопрос, а в отношении только к суждениям геометрическим. Возможны и геометрические доказательства. Идеть ли речь о теореме, обусловливающей друг друга; нужна ли эта теорема зависит от аксиомы: сообразно, насколько безусловны аксиомы, настолько безусловны и теоремы. Итак нам должно знать самое главное для нас аксиомы. - Аксиомы, конечно, для того, чтобы давать возмож-

ности синтетических суждений, должны быть сами синтетическими суждениями. Иначе вопрос в том, как мы убеждаемся в аксиомах? Хотя одна из важнейших геометрических аксиом: две прямые не в состоянии заключить пространства. Если мы возьмем две прямые, то, как бы ни соединяли мы их, они смогут таким образом, что заключенное пространство между ними не окажется. Как мы убеждаемся в этом? Чтобы убедиться в этом, всякий человек должен непременно представить в своем воображении две прямые и, соединяя их одну с другой, попытаться представить, не могут ли они образовать такую фигуру, чтобы между ними заключалось пространство? Воображая себе две прямые, соединяя их в одной точке и пытаясь затем соединить их в другой точке, всякий видит, что как скоро между линиями окажется пустое пространство между двумя точками, в коих соединены они, то самые линии окажутся уже не прямыми, а сомкнутыми, и чтобы они не были сомкнутыми они должны при совпадении в двух точках совпасть и на всем своем протяжении. Таким образом, чтобы убедиться в этой истине всегда необходимо мысленно представляемый факт, необходима попытка мысленно конструировать представления так, чтобы соединение их отвечало суждению, противоречащему той истине, в коей мы желаем убедиться. Суждения, убеждений происходят здесь таким

чем образом, как и при опытных суждениях. Как в отношении синтетических суждений мы убеждаемся, попросту находим соответствующие факты, находим, что эти представления, кроме как соединяем в суждении, как подлежащее и сказуемое, и в факте соединены между собою: точно так же в геометрических синтетических суждениях мы убеждаемся тем же самым путем, т.е. мысленно ищем в действительности на бумаге тот предполагаемый случай и на этом случае убеждаемся, что подлежащее и сказуемое данного суждения действительно соединены между собою, что две линии, соединяющиеся концами, действительно должны совпасть на своем протяжении. Убеждений сходятся. происходит так же, как на опыте, но убеждение разное. В опыте, когда я имею один частный случай, я могу сказать, что в отношении к этому случаю дано соединение подлежащего и сказуемого. Затем при нескольких или многих частных случаях я могу правда, вывести общее положение; однако это положение в конце концов будет только вероятным и не будет отличаться необходимостью. В геометрии же мы также убеждаемся на фактах, на содержании частного случая, но с тем различием, что из этого содержания частного единичного случая мы выводим общие суждения, отличающиеся необходимостью. Доста-

точно представить двѣ прямыя линіи, попытавшись соединить ихъ такъ, чтобы онѣ заключали пространство, и найти, что онѣ соединяются на всѣхъ протяженіяхъ и не заключаютъ пространства, достаточно и нельзя въ представленіи одинъ такой случай, и я утверждаю, что такъ должно быть, что двѣ линіи соединяются такъ, а не иначе.- Такимъ образомъ мы пришли къ тому, что убѣжденія въ геометрическихъ сужденіяхъ получаются на основаніи содержанія такъ же, какъ и въ опытныхъ истинахъ, но что оно нами не менѣе есть безусловно общее необходимое, слѣдовательно убѣжденіе, несомнѣнно апріорическое. Отсюда слѣдуетъ, что если оно получается изъ содержанія и если оно безспорно апріорическое, умозрительное, то значитъ и самое содержаніе есть умозрительное а не опытное содержаніе. Вторую содержаніе, какъ я думаю, чтобы вообразить тутъ или другую геометрическую аксіому, есть всегда пространственное содержаніе, есть та или другая спецификація пространства. Итакъ, чтобы геометрическія сужденія были умозрительными сужденіями, чтобы они доказывались такъ, какъ они дѣйствительно доказываются — на пространственномъ содержаніи, для этого требуется, чтобы самое пространство было содержаніемъ умозрительнымъ, апріорическимъ, а не апостеріорнымъ.-

Но мы уже говорили, что въ каждомъ явленіи должно быть съ одной стороны содержаніе, чѣмъ служитъ, какъ, наши ощу-

щения, с другой – формы, т.е. то, что служит условием распространения ощущений в том или другом порядке. Что же в чем состоит порядок ощущений в нашем внешнем содержании? Этот порядок состоит, очевидно, в том, что мы ставим предметы один вне другого, один подле другого. Необходимым априорным условием этого порядка, очевидно, служит пространство, посредством если мы не будем пространства, то не могли и того, в чем бы мы могли поставить предметы друг подле друга. Итак если в каждом явлении мы различаем с одной стороны содержание, каким служат наши ощущения, а с другой – форму, как условие такого или иного порядка этих ощущений, если далее мы нашли, что необходимым априорным условием этого порядка служит пространство, то значит пространство и есть форма внешнего чувства, есть то содержание, с каким дух при возбуждении его внешним предметом должен на встречу этим предметам, чтобы принять их в свое содержание.–

Внешний предмет содержится в пространстве, исключительно ему самой способностью содержания. Собственно говоря отношения зависят и наши ощущения. Наука учит, что краска, звук и пр. не существуют где-нибудь в действительности, а суть только наши ощущения, возбуждаемые в нас отвлеченными от них сами

нѣмыми внѣшними предметовъ. Но Кантъ замѣчаетъ, что никакъ не слѣдуетъ смѣшивать это-го возникновенія изъ насъ краски, звука и т.д. съ возникновеніемъ изъ насъ пространства. Пространство есть форма внѣшняго чувства, есть необходимое условіе воспріятія внѣшнихъ предметовъ. Наоборотъ, ни краски, ни звука не есть такое условіе. Мы можемъ воспринимать предметы и немогущими краску или звукъ, и немогущими краски и звука. Вообще содержаніе нашихъ чувственныхъ воспріятій всегда случайно, тогда какъ форма есть необходимое условіе всякаго чувственнаго содержанія. Отсюда далѣе слѣдуетъ, что ни о звукѣ, ни о краскѣ или, не можемъ составить никакихъ необходимыхъ сужденій, тогда какъ относительно пространства мы можемъ составить цѣлый рядъ необходимыхъ сужденій, какъ и составляетъ геометрія. Краска, звукъ и т.д. суть ощущенія, которыя могутъ быть, могутъ и не быть, поэтому ничто не во всякомъ случаѣ достаточно внѣшнее впечатлѣніе на духъ, реакція души есть именно ощущеніе краски или звука, реакція разнообразная соотвѣтственно разнообразію самаго впечатлѣнія. Но такъ какъ для того, чтобы было воспринято что-нибудь, необходимо должна существовать форма, для воспріятія необходимо должно существовать то условіе, которое опредѣляетъ порядокъ ощущеній, то ясно, что все, что можно сказать о пространствѣ, будетъ безусловно относительно ко всякому родно вообще-мыслимому предмету, потому только подъ

условіемъ пространства предметы могутъ сдѣлаться достояніемъ духа, могутъ быть созерцаемы. Полнота этихъ созерцаній суть безусловно общія созерцанія. –

Что, что мы скажемъ о внѣшнемъ чувствѣ, нужно перевести только на другой языкъ, чтобы приложить къ отношенію къ внутреннему чувству. Какую роль во внѣшнемъ чувствѣ играетъ пространство, такую самую роль во внутреннемъ чувствѣ играетъ время. Именно о времени мы должны сказать, что оно есть отнюдь не какое самостоятельное, существующее представленіе или созерцаніе. Опять нельзя сказать, что оно есть отвлеченіе отъ чередующихся въ самой душѣ событій, потому что для того, чтобы что нибудь другое событіе со всѣмъ своимъ содержаніемъ, слѣдовало. со всѣмъ, что могло быть отмѣчено отъ него, было поставлено въ душѣ, необходимо, чтобы существовало время, такъ какъ оно можетъ быть воспринято душею только въ опредѣленномъ промежуткѣ, опредѣляемомъ предшествующимъ временемъ, и такъ какъ для такой послѣдовательности необходимо время, въ которое стало бы оно какъ существующее вмѣстѣ съ другимъ временемъ или послѣ другаго. Время такимъ образомъ есть самое условіе того порядка, въ которомъ событія даны. Итакъ время не отвлеченіе отъ событій, а фактическое существованіе условіемъ. Можно такъ же, какъ о пространствѣ, о времени мы должны сказать, что, въ то время какъ всякое содержаніе нашего внутренняго чувства, всякое событіе

души мы можем абстрагировать, отнять, вообразить, что его нет, мы никогда не можем вообразить отсутствие времени, поэтому всякая попытка внутреннего содержания необходимо соединена с содержанием времени, в кроме должно помещаться не содержание. Наконец, время, как и пространство, не есть абстрактное представление, а есть нечто содержащееся по той причине, что все частные времена суть не конкретные предметы, в коих общее понятие времени содержится спокойно, а наоборот, все частные времена сами в качестве частей содержатся в одном представлении общем времени, составляют только части этого времени. Время безусловно: мы сознаем его, как бесконечное, а потому оно не может быть отвлеченным понятием, содержащимся в каждом частном времени, кое всегда ограничено. В подтверждение этой мысли можно привести особое доказательство. Всякое определенное время мы образно воображаем на ярких пространства. Но теперь если пространство есть не отвлеченное понятие, а содержание, то ясно, что то, что выражается в его терминах, есть также содержание. Наконец, то понятие об умозрительной субстанции и то учение об умозрительном действии, из коего выводилось учение о пространстве, как форме внешнего чувства, в свою очередь приложимы и к [illegible] о времени. О времени мы [illegible] некоторое, безусловно

истинными суждения, напр. время измеряет одно протяжение, а то время как пространство измеряет путь (длина ширина высота), что все частные времена необходимо существуют только последовательно друг за другом в одном общем времени. Законы в нашей мысли суть безусловный закон, по крому относим и тому же предмету нельзя приписывать двух противоположных предикатов. Этот закон мы называем умозрительным и считаем безусловно истинным. Однако в отношении этого закона постоянно нарушается. Об одном и том же человеке, напр. утверждается в одно время то, что он есть ученик, студент, а в другое время, по окончании курса – то, что он не ученик, не студент. Каким образом допускается возможность такого рационального нарушения умозрительного закона? Это допускается возможностью того условия, что мы связываем предметы во времени. Сколько настолько, насколько умеем предметы распределяем по времени, мы получаем возможность одному и тому же предмету приписывать различные предикаты, не противоречим основному закону мысли. В существе дела мы имеем здесь пробелу идентичности. Пробелы идентичности противоречит умозрительному закону, и настолько оказывается возможность посредством это противоречие, насколько идентичность существует во времени. Следовательно время есть то единственное условие, благодаря крому оказывается возможным для на-

шей мысли пропитать, не нарушая закона противоречия, по единичей, кроме господствует в нашем опыте. Если теперь закон противоречия есть закон безусловный, априорный, если с другой стороны единичей обнимает весь опыт, то мы можем заключить, что то условие, при котором оказывается единственно возможным пропитать нашу мыслительную способность ко всему опыту, не путаясь в безусловное противоречие, т.е. время есть такое умозрительное представление. Наконец, далее, мы видели, что о пространстве есть чистая умозрительная наука - геометрия, о времени такой чистой науки мы, повидимому, не имеем; но если вглядеться в дело внимательно, то мы увидим, что такая есть умозрительная наука, кроме стоит в связи с учением о времени, именно механика. В механике мы имеем учение о движении, - притом не опытное, а рациональное, учение, где на основании мыслительных определений выводятся тот или другие суждения. Но теперь движение не возможно без времени и содержание движения не возможно без содержания времени, так как движение может совершаться только во времени. Поэтому, если умозрительная наука предполагает умозрительное содержание, если это есть содержание движения, если с другой стороны содержание движения безусловно зависит от содержания времени, то ясно, что это содержание времени должно быть содержанием умозрительным. —

Из всего сказанного о пространстве и времени можно сделать тот вывод, что в основании восприятий внешнего чувства лежит форма пространства, а в основании восприятий внутреннего чувства лежит форма времени, что следоват. пространство и время эмпирически безусловно реальны, т.е. все, что дано во внешнем или внутреннем чувстве, должно быть безусловно дано в пространстве и времени; но ст другой стороны они вполне ими трансцендентально идеальны, поэтому мы не имеем никакого права, никакого основания переносить наш во вне существующий мир предметов. Мы можем сказать: предметы могут не существовать в пространстве и времени; но ещё нужно только воздержать дух, и такой как воздражаемый дух не иначе воспринимает воздражающий предмет, как в форме пространства и времени, то не совершенно, что всякое восприятие всегда дано нами в пространстве и времени, хотя бы самые предметы и не существовали в пространстве и времени. И не только предметы могут не быть в пространстве и времени, но сии можем сказать, что они несовершенно не суть в пространстве и времени. О пространстве и времени, насколько они даны нами а priori мы можем составить ряд необходимых, априорных суждений; и эти суждения несомненно будут обнимать все предметы опыта. Если же мы спросим об отношении наш к предметам, данным

вне нашего опыта, насколько они существуют независимо от восприятия, к вещам самим в себе, то, конечно, было бы странно даже и предположить, что предметы, безусловно независимые от духа, должны необходимо повиноваться устойчивым в нем законам созерцания. А если странно предположить, чтобы независимые от духа предметы подчинялись условиям его созерцания, то странно предположить, чтобы эти предметы существовали в пространстве и времени.-

Когда разумеется вопрос о нашем восприятии, то сама собою возникает и возможность некоторых (математических) синтетических априорных суждений. Дабы, пробудить разъяснить познавательную деятельность нашего духа в таком смысле стала ближайшая задача: разъяснить остальные априорные синтетические суждения. Прежде всего, все естествознание пользуется некоторыми суждениями, без коих невозможно научное исследование природы и коих таким не менее прямо относятся умозрительным характером; ни одна естественная наука не может игнорировать положения, что явление не может быть без причины; многие из этих наук предполагают в основе, что при изменении вещи должно всегда оставаться в ней неизменным, т.е. субстанция; кроме того, метафизика предполагает ряд доказуемых априорных суждений. Если предположить, что при-

тязания метафизики ошибочны, что создать действительное знание о боге в себе самом невозможно, что всегда остается потребность объяснить, каким образом возможен тот призрак знания, который только и может существовать, так как последние метафизические высказываются и доказываются с известною силою и убедительностью. Анализируя человеческий разум, трансцендентальная логика должна ограничить его одной стороны возможность и законность только синтетических суждений, которые лежат в основании естествознания, с другой стороны выяснить по крайней мере возможность подобных же суждений в метафизике и если они незаконны – показать, почему они незаконны, раскрыть призрак метафизического знания. Если трансцендентальную логику Канта делить на две части, из которых одна занимается суждением способностью нашего духа, а другая способностью – умозаключающего, то разъяснение возможности и законности всех остающихся неразъясненными априорных синтетических суждений также распадается по этим обеим частям, – в первую войдет рассмотрение возможности их в области естествознания, во вторую – в области метафизики. –

Если в основании нашей способности мышления также ясно, что возникает чисто из нашего духа, то оно, конечно, должно сделаться точно такими же образом, как лежит в основании нашего чувственного восприятия

Лит. В. Кротевич, Басков гр. 2 История Философии. (Н.И.Т.Э.) Доц. Ивашин. Проф. Карпинский.

пространственно и время; оно должно давать самые условія той дѣятельности, которую совершаетъ наша мысль, подобно тому какъ пространство и время служатъ условіями восприятія предметовъ. Дѣйствительно чтобы познакомиться съ механизмомъ въ какой нибудь самыхъ условіяхъ познанія, стоитъ только анализировать какой бы то ни былъ актъ познанія и попытаться отдѣлить въ немъ то, что относится непосредственно къ восприятію, отъ того, что не можетъ быть фактически отъ восприятія, что можетъ войти только при самой нашей мысли. Мы должны такимъ образомъ взять какой-нибудь познавательный актъ, но непремѣнно такой, который содержитъ всѣ признаки научнаго сужденія. Въ общемъ наша градуированная дѣятельность есть дѣятельность синтезирующая, она связываетъ то, что представляется несвязаннымъ въ восприятіи, или наук. въ нашемъ разсудкѣ соотношенія извѣстнаго содержанія съ предметомъ или извѣстныя данныя предмета съ другими данными предметами и т.д. Но это соотношеніе можетъ совершаться наши, не претендуя на то, чтобы дать научное сужденіе. Я наук. могу сказать, что когда появляется мысленія, появился и дождь; здѣсь соединены какъ два явленія, однако ни на какой научной характеръ это сужденіе претендовать не можетъ; чтобы получить научное значеніе, оно должно быть выражено

таким образом напишем: «Солнце проходит через меридиан, солнце нагревает землю»; в таком виде суждение получает научное значение, представляет общую для всех объективную истину, — не то, что случайно дано в восприятии того или другого лица, и такой синтез, который представляется обязательным (в случае, если это положение было доказано) для кого бы то ни было. Если анализируются два суждения, из которых одно выражено в форме, сообщающей ему значение научной истины, а другое в такой форме не выражено, то найдется в первом вставку одного понятия, которое составляет всю сущность дела. Это вставочное понятие в данном случае есть понятие причины: если я, соединяя два явления, просто говорю, что когда одно произошло, произошло и другое, — никакой научной истины нет; но если я одно событие ставлю как причину другого, то, предполагая, конечно, что мое суждение верно, — тотчас же получается общезначимая научная истина. Это показывает нам, что характеристическая черта различия научного суждения от такого же второго, но ненаучного состоит собственно в том, что в первом входит некоторое понятие (напр. в данном случае понятие причины), которое превращает суждение в научное суждение. Но очевидно заранее предположить, что напр. такое понятие, как понятие причины, ни в каком случае не может происходить из нашего

восприятия, так как уже Юм доказал, что понятия причинности нет в опыте, что мы присоединяемся к нему это понятие от себя. Итак разница суждения научного от ненаучного состоит в вставке особого умозрительного понятия. Конечно мы не имеем права утверждать, что только одно это понятие причинности и превращает ненаучные суждения в научные, может быть в душе найдется много и других понятий, имеющих тоже значение; мы знаем пока только то, что синтезы представлений только тогда получают смысл научного синтеза, когда в основание его положено какое-нибудь особое понятие, которое оказывается не вовлекающимся непосредственно из впечатлений. Каким образом возможен такой процесс и как перед ним возможно познание? Для ответа на этот вопрос прежде всего необходимо познакомиться со всеми этими связующими понятиями, обнять их во всей их совокупности. Канту здесь удалась неудачную попытку связать весь круг этих понятий с тремя видами суждений, кроме перечисленных формальная логика; взяв характеристическою чертою суждения функцию объединения представлений, он совершенно справедливо отсюда заключает, что сколько есть видов единств, которые мы можем подразделять от себя между двумя представлениями для соединения

нах друг в другом, сколько видов суждений деятельности, столько должно быть и таких понятий, кроме тех, которые относятся к представлениям для нас связи; но затем Кант, вообще очень доверчиво относившийся к прежнему учению формальной логики, учит совершенно непонятным образом стать на формально-логическую точку зрения, обращается к видам суждений, какие перечисляет формальная логика и в разнообразии этих видов суждений готов видеть варианты функций этой синтезирующей деятельности ума. Формальная логика делит суждения на четыре вида: по количеству, качеству, реляции и модальности. Каждый из этих видов имеет разнообразные подвиды: количество – всеобщее, частное и единичное, качество – утвердительное, отрицательное и бесконечное, реляция – категорическое, гипотетическое и разделительное, модальность – проблематическое, ассерторическое и аподиктическое. На основании этих 12 подвидов суждений Кант утверждает существование 12 чистых понятий, которые, относящиеся к разнообразным представлениям, полученным от чувств, объединяют эти представления и сообщают им характер знания: количество – всеобщность, единичность, особенность; качество – реальность, отрицание, ограничение; реляция – субстанциальность и акцидентальность (категорические суждения), причина и действие (суждения гипотетические), и

взаимодействие (суждения разделительного), модальность – возможность и невозможность (проблематические суждения), действительность и недействительность (ассерторические суждения) и необходимость и случайность (аподиктические суждения). Вывод таким образом, что в этих понятиях мысль наша идет на встречу воспринятому предмету и как бы предлагает ему вопрос: можно ли найти в нем ту связь, на которую указывают эти понятия, и насколько отвечает в явлениях эта связь, мысль согласуется научное суждение.-

Но здесь самим собою возникают два новых вопроса: с одной стороны – какое право имеет рассудок задаваться в отношении к явлениям этим, а не другим каким-нибудь вопросам, какая нужда и дело ему до них – искать в явлении этих именно вопросов. Рассудок хочет знать вещь, как она существует в действительности, – это чего ему повидимому казалось бы – не задаваться прямо вопросами о том, как действительно существует вещь, отчего предполагаются эти вопросы, коим не имеется повидимому никакой связи с научными вопросами о том, как существует что-нибудь в действительности? С другой стороны является еще более серьезной и трудной вопрос. Пусть мысль законно ставит эти вопросы, – но так как эти вопросы идут

изъ чистаго разсудка, то какъ мы смо-
жемъ ожидать, что явленіе, кото дано
въ нашемъ чувственномъ воспріятіи, ока
жется такимъ, что оно въ состояніи
удовлетворить тѣмъ требованіямъ, кото
предполагаемымъ изъ чистаго разсудка?
Нужно понять всю серіозность постав-
леннаго вопроса. Въ отношеніи къ самому
чувственному воспріятію уже повидимо-
мому смогъ бы подписаться подобной
ли вопросъ: чувство наше идетъ на вещи
въ отношеніи вещамъ съ формами
пространства и времени и поэтому
мы смогли бы спросить – какимъ обра-
зомъ эти законы пространства и
времени диктуютъ обязательныя
для вещей? Но на этотъ
вопросъ въ отношеніи къ чувству мы мо-
жемъ легко и справедливо отвѣчать, что
эти законы не имѣютъ никакого от-
ношенія къ вещамъ самимъ въ себѣ, они
относятся только къ явленіямъ, а яв-
леніе, чтобы сдѣлаться достояніемъ
человѣческаго сознанія, т.е. чтобы быть
явленіемъ, непремѣнно должно под-
чиниться условіямъ воспріятія, т.е. быть
данными пространственно и временно,
а потому совершенно понятно, что все,
что есть явленіе, необходимо подчинено
всѣмъ законамъ пространства и вре-
мени. Но этотъ простой отвѣтъ въ
отношеніи къ разсудку уже не примѣ-
нимъ. Мы можемъ правда сказать,
что и разсудокъ имѣетъ дѣло не съ самими

ограничатся, въ числовомъ сознаніи находящимся, но исключительно имѣетъ дѣло съ предметами, какъ они даны въ нашемъ воспріятіи; но сюда нашли, что условіями воспріятія служатъ только пространство и время, откуда всякое явленіе для того, чтобы быть воспринятымъ, должно быть пространственнымъ и временнымъ явленіемъ; но такъ какъ воспріятіе - не разсудокъ, такъ какъ при созданіи самаго воспріятія, т.е. явленія познанія господствуетъ разсудокъ, а явленій должны только воспріниматься, то отчего они не могутъ случиться того обстоятельства, что предметы всѣ окажутся правда для насъ пространственными и временными, но такъ какъ тѣ вопросы, съ какимъ разсудокъ обращается къ нимъ, ни въ какомъ случаѣ не имѣютъ значенія при образованіи явленій внѣшняго и внутренняго воспріятія, - эти предметы, вполнѣ послушные законамъ пространства и времени, тѣмъ не менѣе окажутся не подходящими подъ одинъ изъ разсудочныхъ законовъ? Почему въ томъ, что дано пространственно и временно, должно оказаться всѣ явленія такими, какія соотносятся между собою, напр. по закону причинности, почему бы не могло случиться, что одни явленія отвѣчали бы закону причинности, а другія - нѣтъ, почему бы не могло случиться даже такого факта, что въ нашемъ воспріятіи оказалось бы не подчиненнымъ закону причинности.-

Есть два вопроса, кроме предстоящего нам решить. Что касается до первого вопроса, то он решается легко. Вопрос состоит из следующего: так как понятие цвета своего источника познаётся путем опыта, то какой же смысл приписывать еще дальнейшему вопросу, напр. о причинности и субстанциальности и пр., кроме не имеющего ни малейшего отношения к основному вопросу, как что-нибудь существует на самом деле? Этот вопрос разрушается тем, что если мы внимательно всмотримся в то понятие, в кругу которого обращается наш спор, то сами и видим, что вопрос, какой в таком виде, собственно и есть вопрос, – как есть что-нибудь на самом деле? и никакого иного вопроса мы в этих понятиях не предполагаем. Напр. я говорю, что есть причинное отношение между явлениями. Но сами явления соединены одно с другим как причина и действие, то, очевидно, порядок, в котором стоят эти явления, будет порядком, зависящим от них самих, обусловливающим сам. обусловливаемого самого действительностью. Данный порядок, в котором они случайно мною воспринятые, порядком, основанным на причинной связи, и данного в существе дела порядок, который не имеет никакого отношения к явлениям, как этим явлениям

как действительности, такими порядками, какой определяется самими этими явлениями, т. е. самою действительностью. Я говорю напр., сейчас я видел слона и затем слышал гром; правда этот порядок моего восприятия может соответствовать действительному или порядку, но и в этом случае он будет иметь не имеющими никакого отношения к самым этим явлениям, как этим явлениям; для явлений остающимся безразличным, подчиняются ли они в относительном порядке. Но когда я говорю напр., что молния порождает гром, тогда оказывается, что порядок этих явлений может быть только такой, а не иной, что он обусловливается самими этими предшествием, что один предмет есть по самому существу своему всегда предшествующий другому предмету, а другой по самому существу своему всегда есть последующий за первым, зависящий от него. Таким образом внешняя связь превращается в связь внутреннего между самими предметами; следовательно в этом случае я имею в виду прямо действительное предметное. Так относим ли самому сам предмет, когда берем другую категорию, напр. - взаимодействия между предметами; и пользуясь этой категорией сам часто внешнее отношение превращаем во внутреннее, зависящее от самих предметов. На основании показаний

восприятия я говорю, что два или несколько предметов существуют рядом друг подле друга; конечно, мое восприятие во относит случай мышления и обманывать меня; но допустимо, что оно соответствует действительности. Но это действительное существование предметов друг подле друга, по отношению к ним, как предметам, как действительному бытию, не будет иметь никакого значения, оно будет совершенно случайно, в них по отношению к ним, как предметам не будет иметь никакого значения для них самих, по отношению действительного предметного значения оно не будет иметь. Но когда я скажу, что один предмет действует в свою очередь на первый, что на другой и другой предмет действует в свою очередь на первый, что одновременно происходит действие каждого из них на другой, тогда уже является для меня не только внешнее подле существование этих предметов друг с другом, но это подле-существование оказывается как необходимое для этих предметов, имеющее смысл для них самих; как взаимодействующие эти предметы будут иметь на себе необходимо следы этого подле существования, и таким образом внешнее существование их подле друг друга будет для них выражением совуществования, имеющим предметную важность, вход в

них самих. Если [illegible]

жений, в кругу несколько видоизменена смысл Канта, отчасти – с целью более последовательного приведения ея, а отчасти – чтобы более приблизить ее к вашему пониманию, – станем понятием поэтому термин, что категории с точки зрения Канта относятся к понятию о предмете, как предмет, и потому имеют значение для вопроса о действительности, что в существе дела в них формулируется самое понятие о предмете, – самое понятие о том, что такое действительная связь в противоположность случайной связи предметов в восприятии.–

Обращаемся к другому и более трудному вопросу. Предположим, что верно то, что разсудок наш идет с известною априорностью понятиями на встречу предметам и предлагает пути своей подчиненной действительности известные вопросы, напр. о причине и действии, субстанции и акциденции и т.д.; предположим, что для него эти вопросы имеют совершенно разумный смысл; но является другой вопрос, – каким образом случается, что разсудок в явлениях находит отпечаток на эти вопросы, почему явление оказывается таким, что оказывается возможным не только обращаться к нему с этими вопросами, но и получать ответы, – смысл того, что все является отвечающим на эти вопросы? Истина не для всего, что дано в нашем восприятии, мы спросим, где настоящее

посочении науке, указать науч. причину его порождающую; но тогда не имеем мы убеждения, что явления стоять по отношению закону причинности, и по мере роста научной мысли мы находимся все больше и больше даже фактических оснований для своего убеждения. В виду этого-то еще с большею настойчивостью напрашивается вопрос о возможности непонятной борьбы, какую мы образуем явлений, созданной нашей способностью воспринимать, нами исследуемой, только форму пространства и времени, нами синтезируемой, только формами быть безусловно подчинены закону пространства и времени, тогда не имеем оказываемся в конце концов стоять подчиненными закономерности рассудка, так что последний, обращаясь к явлениям с законами, субъективно его идущими, не только надо дать в нашу удовлетворение этими законами, но видим, что все во внешних явлениях непобедимо подчинено ему? Этот вопрос, какой считаю самым трудным для решения всех наук."

Мы уже знаем, что категория случайной синтезы явлений превращаются в предметной, - связь, какая существует только как соединение просто в пространстве и времени объединяет связью, соединяемым, обусловливающимся самими предметами. Какую важность имеет такой переворот? Суждения, в каких бы они соединены ни были другие явления, как просто относящиеся к одному пространству

ним одному времени, имеют бы значение исключительно для одного или для повторяющихся сознаний, и имеют бы это значение только в одно определенное время, тогда как те суждения, в коих устанавливается то, что мы называем предметною связью между явлениями, имеют значение для какого угодно сознания и в какое угодно время. Что сейчас я воспринимаю одно событие, затем другое событие, это правда совершенно верно и имеет значение для моего личного сознания, как и для сознания тех, кто наблюдался тот же самый порядок явлений при тех же условиях, но для других, кто не наблюдался этого порядка явлений, относительно всех моментов, когда какое-нибудь из этих явлений повторится в будущем времени, эти суждения не будут иметь ровно никакого значения, потому что соединение, в коем даны эти явления, может не повториться в будущее время. Наоборот, если утверждается не только то, что явления последовали друг за другом, или явления существовали друг с другом, но то, что они таковы на самом деле, что они самым определенным этим их порядком, тогда, конечно, тем самым утверждается, что в какое бы то время ни было, всегда последует такая же самая связь, после самое соединение явлений, и так. обр. эти суждения будут иметь безусловное значение для всякого сознания и для какого бы то ни было момента сознания. Из этого обстоятельства

стоял они сомнения затемнять два воззрения. Один воззрение дает доказательство той си-
сти, какая уже была высказана, - именно, что
категории суть чисто субъективные поня-
тия, идущие из нас самих. Другая сто-
рона дела гораздо убедительнее нас к то-
му вопросу, какой собственно занимает нас
в эту минуту. Если мы зададимся вопро-
сом о том, что мы подразумеваем опытом
в смысле опытного знания, опытной науки,
то мы увидим, что под опытом в ка-
честве опытного знания мы разумеем ка-
такого рода суждения, какие выражают зна-
чение ими для какого-нибудь одного случай-
ного сочетания или нескольких случай-
ных сочетаний ощущения, но ту совокуп-
ность типов, какие выражают общую зна-
чимость. Следовательно, если категории по присоеди-
нении к суждениям дадут нам именно
такой смысл, по какому они обыкновенно
имеют общее значение, если в другой сто-
роны опыт, как научный опыт, состоит
и может состоять только при этого рода
общезначущих суждений, то можно ска-
зать, что присоединение категорий к суж-
дениям вообще создает опыт. Отсюда с
логического необходимостью будет следо-
вать, что следовательно категории предваря-
ют опыт, потому, очевидно, что, что
мучить условием, при каком только един-
ственно возможен опыт, не может быть
результатом опыта, иначе опыт пред-
варял бы самого себя. Итак, что мы теперь
говорили, есть только другая сторона дела

разъяснения Юма противъ причинности. Юмъ говоритъ, что опытная наука не въ состояніи доказать причинности, потому что никогда причинность предполагаетъ единообразіе порядка природы, а доказать единообразіе порядка природы опытъ не можетъ потому, что весь опытъ предполагаетъ уже существованіе этого единообразія. Отсюда Юмъ заключаетъ, что причинность ни на чемъ не основывается, что она есть пустое понятіе. Итакъ самое доказательство даетъ Канту, но расширяя его и переворачивая. Не только въ отношеніи къ причинности, но и во всемъ, гдѣ мы имѣемъ въ виду связь предметовъ, не какъ простое соединеніе предметовъ въ пространствѣ и времени, а какъ соединеніе обусловливающееся самими предметами, во всякомъ опытномъ сужденіи смыслъ о предметности соединенія не можетъ идти отъ опыта, потому что она впервые создаетъ опытъ. Разница между Кантомъ и Юмомъ, во первыхъ, въ расширеніи этого сужденія, во вторыхъ – въ томъ, что Юмъ отсюда заключаетъ, что слѣдоват. причинность есть понятіе не имѣющее логическаго основанія и въ отношеніи смысла случайное. Кантъ наоборотъ продолжаетъ: опытъ, опытная наука существуетъ несомнѣнно, а категоріи возникнуть изъ опыта не могутъ. Слѣдоват., заключаетъ Кантъ, категоріи, какъ условія опыта, предваряютъ опытъ и возникаютъ изъ смысла чисто-логическаго.-

Обратимся къ другой сторонѣ дѣла.

Суждения, в коих не входят категории, имеют значение исключительно для единичного, случайного сознания; суждения, коих стоят под категориями, в коих синтез явлений совершается чрез категории, имеют значение для какого угодно сознания. Как мы объясняемся происхождение генезисъ первых суждений? Как мы объясняемся тот факт, что одни возникают явления в таком порядке, другие - в ином, что для одного могут казаться последовательностью такие события, которые для другого могут казаться одновременностью? Объяснением случайности условиями единичного созерцания, тем, что созерцание одного субъекта в данную минуту стоит под такими то условиями, созерцание другого под условиями совершенно иными. Если же это так, то не ведет ли это к предположению, что все суждения, коих достоинство имеет значение для всякого сознания, для сознания какого угодно времени, какого угодно лица, достоинство объясняться из общих условий сознания, из таких условий, коих общи каждому времени, каждому лицу? Что же такое будет этот общий условиями сознания? Каждое сознание в каждой определенный момент стоит в известных частных условиях. Чтобы открыть общие условия, мы должны отвлечь от этих частных условий; но вместе с тем мы отвлекаем и всю эмпирическую определенность и наши полученные условия

знанія вообще. Такимъ образомъ аналогія
между ненаучнымъ и научнымъ сужденія-
ми ведетъ къ мысли, что подобно тому
какъ особенности сужденія, имѣющаго зна-
ченіе для смѣжнаго сознанія, мы объясняемъ
изъ частныхъ условій эмпирическаго созна-
нія, мы должны повидимому сужде-
нія, имѣющія общее значеніе для всякаго
сознанія, объяснять изъ сознанія вообще,
а слѣдовательно категоріи, коимъ даютъ имъ
значеніе сужденій общихъ, разсматрива-
ютъ какъ стихіи въ сферѣ ея поня-
тіемъ сознанія чистаго или сознанія,
взятаго самого въ себѣ безъ отношенія
ко всякимъ случайнымъ эмпирическимъ
условіямъ. Если бы категоріи было воз-
можно поставить въ эту связь, то во-
просъ о значеніи ихъ для предметовъ
рѣшился бы самъ собою. Такъ какъ каче-
ство явленій необходимо существуетъ въ со-
знаніи и для сознанія, то, понятное дѣ-
ло, оно должно стоять подъ всѣми тѣми
условіями, коими необходимо требуются
отъ явленія, существующаго въ сознаніи,
какъ сознаніи. Если бы теперь эти условія,
существующія въ сознаніи, какъ сознаніи,
были условіями синтеза явленій, выра-
жаемаго въ категоріяхъ, то явно, что всѣ
явленія стояли бы необходимо подъ усло-
віями этого синтеза, поскольку сознаніе
относится какъ къ обязанности разсудка,
такъ и къ чувственности и насколько
чувственныя явленія, чтобы быть достоя-
ніемъ науки, должны быть сознаны,

Институтъ Литературы. Отдѣлъ Рукописей. Архивъ Канта. № 8

настолько каждое чувственное явление должно бы было необходимо стоять подъ условіями синтеза, вырабатываемаго въ категоріяхъ. Весь вопросъ сводится къ тому, существуютъ ли какія либо условія, кромѣ дѣлающихъ возможнымъ сознаніе, – не сознаніе въ его эмпирической формѣ, настолько она обусловлена тѣми или другими частностями, условіями времени, мѣста, лица и т.д., и сознанія вообще, – сознанія, какъ сознанія или чистаго сознанія, и, если есть, то есть ли она именно форма синтеза? –

Мы ищемъ объясненія синтеза. Мы находимся въ той мысли, что этотъ синтезъ есть дѣло нашей мысли, есть дѣло нашего разсудка. Однако имѣемъ ли мы право сказать въ подлинномъ смыслѣ, что синтезъ только и существуетъ въ сужденіяхъ нашего разсудка? Конечно. Если мы обратимся къ нашимъ воспріятіямъ, то мы должны сказать, что уже здѣсь какой бы то ни былъ, но синтезъ есть. Когда я воспринимаю во времени и пространствѣ чувственное явленіе, то это время, это пространство, въ которыя и въ разнообразные моменты воспринимаемаго явленія не суть для меня отчасти существующее время или отчасти существующее пространство. Конечно, каждое такое пространство есть часть одного общаго пространства и каждое такое время есть часть одного общаго времени. Далѣе каждая часть этого общаго пространства, этого общаго времени есть эти

некоторое непрерывное сплошное бытие, слагающееся или таким или иначе синтезированное, представляющее соединение элементов; каждая часть сама представляет соединение подобных частей в одно целое, каждая часть сама есть синтез. Слагающие: сами формы чувственного восприятия, или пусть чистое содержание — пространство и время, в коих единственно мы можем воспринимать все чувственно данное, сами эти условия восприятия в существе дела являются синтезированным содержанием. Точно такие и предметы, в коих данное, мы должны признать уже синтезированным не только потому, что синтез времени и пространства неизбежно переходит на самые эти предметы, и они подлежат являться также непрерывно друг подле друга сплошными, относящимися к одному миру, но просто даже всякого рода эмпирическое соображение, что каждый акт восприятия представляется нам, как нечто целое, каждый предмет, данный в восприятии, представляется как единый целый предмет, слагающийся как известный синтез свойств, состояний, коих в самом чувственном восприятии приурочены к нему, коих связаны непрерывно ассоциативно с ним. Итак сам образ синтез не есть только операция научной мысли; он обнимает все наше чувственное восприятие. Правда при обыкновенном

ненаучность различными расположены думать, что это соединение, данное в восприятии, есть результат той же пассивной нашей способности усвоения опыта как результат этой пассивной способности усвоения опыта есть самое содержание восприятий - ощущения. Однако синтез никогда не может быть результатом чистой пассивности усвоения; он всегда предполагает некоторое самодеятельное участие воспринимающего, некоторую его свободную деятельность. Что в конце концов составляет для меня внешний предмет? Он в каждый определенный момент дан мне чувственную совокупность впечатлений, красок, как впечатления различны, отдельны друг от друга. Эти отдельные впечатления были бы только хаотическою массою, красок пусть даже и носить следы, указывающие на то, как элементы, входящие в эту хаотическую массу, должны быть расположены, в случае если они будут расположены, но что они будут расположены, что является деятельность, какая свяжет так или иначе эти части, так что они дадут, т.е. как единое дано будут дух, это ни в каком случае его не обусловливается. Следовательно, для синтеза, данного в сознании, необходимо какое-то особое условие. В чем же состоит это это условие?-

Когда мы говорили о синтезе, мы

необходимо соединяется с этим словом понятие единства: без единства нет синтеза. Но в обыкновенной мысли это понятие соединения и понятие единства ставятся не в то отношение, в какое они должны бы стать в действительности. Мы думаем, что прежде должно быть дано соединение, и уже как результат его получается единство. На самом деле в действительности, если всмотреться в дело внимательнее, исходят обратно наоборот. Разнообразное, как разнообразное, всегда остается разнообразным, непригодным, если предварительно как условие соединения не приступим к нему единство. Единство дает соединение, а не наоборот – соединение производит единство. И в таком случае мы должны предположить, что для того, чтобы наш мир в каждом акте внешнего восприятия всегда является как нечто синтезированное, как нечто цельное, должно произойти к скученной массе разнообразных отпечатлений какое-то единство, что внесет даль возможность из этой хаотической массы создать единое цельное. Если мы представим массу отпечатлений, действующих на тысячество зеркал, так чтобы каждое впечатление попадало на особое зеркало, то явится масса отражений, но эти отражения не составят цельного образа. Если мы представим также, что зеркало одно, но оно внутренне изменилось бы по своей природе

то отнять въ немъ дана была бы послѣдняя, какая не является бы какъ цѣлый образъ. Это сравненіе пробуждаетъ насъ къ отвѣту на вопросъ. Что это такое единство, которое приходитъ къ нашимъ воспріятіямъ, къ каждому акту нашей мысли и составляетъ послѣднее условіе, при которомъ только возможенъ не хаосъ, а нѣкоторое стройное, связное цѣлое.-

Мы всѣ хорошо знаемъ, что существованіе явленій въ другихъ предполагаетъ сознаніе. Явленія сознающія, слѣдовательно, какъ бы явленія въ другихъ предполагаютъ акты сознанія, предполагаютъ сознающее „я", въ которомъ и для котораго это явленіе существуетъ. Я мыслю, - это сопровождаетъ всѣ явленія нашего эмпирическаго сознанія. Это мы знаемъ по нашему внутреннему чувству; но это есть не только эмпирическій фактъ: это есть тотъ фактъ, который обусловливаетъ для насъ возможность науки. Въ самомъ дѣлѣ для того, чтобы явленія въ наукѣ могли быть соотнесены другъ съ другомъ, могли быть поставлены во взаимоотношеніе, какъ предыдущее и послѣдующее, какъ причина и слѣдствіе и т. п., всегда необходимо по условію, чтобы они были даны быть въ отношеніи къ тому же „я". Если мы предположимъ, что они даны не въ отношеніи къ тому же „я", то въ такомъ случаѣ соотнести ихъ другъ съ другомъ, связать какъ бы то ни было не возможно. Но теперь наука претендуетъ на то, чтобы

по возможности составить представление о всей совокупности явлений. Это следовало возможно только настолько, насколько все эти явления могут существовать в одном и том же „я," насколько один безусловно тождественный субъект может совместить в себе все эти явления. Если бы один ряд этих явлений попал в один субъект, а другой ряд — в другой субъект, тогда явления первого ряда ни в каком случае не могли бы вступить в связь с явлениями другого ряда и какое бы то ни было соотношение между явлениями этих рядов было бы не возможно. Следовательно всякая наука, всякое знание необходимо обусловливается тем, чтобы все явления имели возможность падать в одно и то же „я", в одно и то же сознание. Если это справедливо, то будет справедливо и то положение, что всякая наша наука предполагает как свое предварительное, необходимое условие некоторое безусловное единство или тождество сознания. Но о каком сознании мы говорим, когда утверждаем, что все явления должны падать в тождественное сознание. Мы должны предположить безусловно тождественный субъект, к коему относятся эти явления. Но субъект, каким он является в сознании, тождественен ли? Нет. В каждый момент своего сознания субъект характеризуется определенными состояниями, определенными способами дойти

словосочетанием того или другого частного отрезка действительности, будет ли он каким-нибудь образом ограничен или нет, но никогда такая, данная, другая за насколько-нибудь еще иная. Если подлинный субъект мы будем понимать субъектом как вполне определенной эмпирически-данной, то подлинного субъекта мы не найдем. Если для возможности науки требуется некоторое подлинное, предшествующее чувственности явлений, требуется подлинный субъект, если эмпирически субъект во всей своей определенности никогда не подлинен, то следовательно, то, что служит условием науки, есть подлинный этот эмпирический субъект, но не в его эмпирической определенности, а в отвлечении от тех конкретных условий, в каких он дан в действительности. Я мыслю, я сознаю предо мной стоящий предмет – только это чистое сознание оказывается действительно подлинным всегда. Эмпирическое сознание не только этого не делает, но оно, насколько здесь представляется субъект определенный, насколько он определяется условиями предшествующего опыта жизни, само уже предполагает чистое сознание, потому что для того, чтобы я представился сам себе таким, каким я представляю себя, для меня нужен целый ряд фактов жизни, путем которых развивается у меня само сознание для моего сознания. Но что для меня значит сознание целого образа не только то, что он

факты более ясного прочитать, но и то, чтобы они падали в один и тот же субъект, чтобы они не только существовали, но существовали для одного „я", в круге бы они могли быть соотнесены друг с другом. Таким образом вся область знания предполагает единство сознания, но сознания не эмпирического, где субъект является безусловно определенным, но сознания чистого, сознания как сознания. Кант называет это сознание трансцендентального или чистого апперцепцией. –

Если теперь каждое явление только для того, чтобы иметь возможность стать членом науки, должно падать в чистое самосознание, в сознание тождественного себя безусловно „я", то отсюда вытекает требование: оно должно подчиняться некоторым тем условиям, которые обусловят возможность существования его в отношении „я". Какие же это условия? Мы имеем безусловно тождественное, безусловно единое „я", для кого никто никакой эмпирической определенности, так как оно само имеет в основании всякой эмпирической определенности. В этом безусловно единое, безусловно тождественное „я" должны всплывать все явления. Как это возможно? Если мы обратимся к эмпирическому сознанию, то заметим, что каждый акт нашего сознания имеет дело обычно, выражаясь языком не точно, только одним предметом. Безусловно разрозненные предметы,

не стоящіе ни въ какомъ отношеніи другъ къ другу, ни въ какомъ случаѣ не смогутъ сдѣлаться содержаніемъ одного акта сознанія. Мы можемъ воззрѣть много предметовъ, но только въ томъ послѣдовательности или во всякомъ случаѣ такъ, что они стоятъ для сознанія въ какомъ-нибудь отношеніи другъ къ другу, кромѣ бы давалась возможность осмотрѣть ихъ съ одной точки зрѣнія, съ точки зрѣнія одного понятія. Если я смотрю на совокупность противъ меня существующихъ предметовъ, то только потому я воспринимаю ихъ, какъ одинъ предметъ, что для меня всѣ они синтезированы въ понятіи комнаты, въ понятіи класса, общества и т.д. Если же воспринимаемый матеріалъ не можетъ быть возведенъ къ какому-нибудь одному понятію, кромѣ такъ или иначе объединялось бы многообразно-существующее, то единый актъ восприятія обнять этотъ матеріалъ не возможно. Итакъ эмпирическое сознаніе безусловно предполагаетъ объединеніе ихъ въ какомъ либо одномъ отношеніи, чтобы имѣть возможность обнять ихъ однимъ актомъ. Оно настолько осмысливаетъ многообразно данный матеріалъ, насколько сводитъ его къ единству. Эту аналогію мы тутъ можемъ къ чистому сознанію. Если въ чистомъ сознаніи должно имѣть возможность быть дано все, что когда-либо можетъ сдѣлаться достояніемъ науки, то настолько оно можетъ быть обнято въ этомъ недѣлимомъ, безусловно тожде-

отвлеченности субъекта, настолько синтез должен быть осмыслен этими субъективностями, как содержанием его сознания, и осмыслен таким, чтобы этот субъект не потерялся в этой бездне разнообразия, смог сохранить свое единство при этой пестроте своего содержания, насколько это разнообразие или эту пестроту они объединяет, обнимает в себе, как нечто единое, насколько в одном и том же акте функции синтеза они относятся ко всему этому множеству. Вне этого полностью аппрегенция была бы невозможна. Значит в существо дела все, что падает в эмпирическое сознание, уже достаточно необходимо этому подчинено условиям синтеза, представляющим единственность чистой апперцепции. Но так как теперь эмпирическое сознание случайно, т.е. под воздействием случайности условий дифференцируется при той тесной связи, в которой другие представлены, то наша наука для сознания восстановляет эту связь, его таким образом представляет, что случайно связанное в восприятии должно иметь отношение к эмпирическому сознанию представленную связь, которая в существо дела предписывает условия соединения явлений в этой чистой апперцепции, в этом единстве „я". Противопоставить случайную связь явлений в восприятии связи представленной значит только иное, как противопоставить случайности свое эмпирическое сознание той связи явлений,

в которой они должны быть даны, если отрешиться отъ всякой эмпирической основы „я", если брать это „я" просто,
и. 48 как чистое „я". - Изъ явленія настолько, насколько они необходимо стоятъ подъ условіями единства чистаго сознанія, необходимо подчинены закону предсинтезу синтеза, и все далѣе науки — случайно соединенныя явленія во внутреннемъ чувствѣ, свести къ категоріямъ, - къ синтезу, обусловливающему единство чистаго сознанія. Какъ они происходитъ это эмпирически сознаваемое сведеній данныхъ опыта къ синтезу, обусловливающему чистой аппрегенціей. Это совершается черезъ подведеніе ихъ подъ категоріи. Но если бы въ непосредственномъ воспріятіи человѣка даны были ощущенія какъ ощущенія, безъ условій пространства и времени, - безъ формы чувственности, тогда бы подведеніе ихъ подъ категоріи было положительно невозможно. Категоріи, по сравненію съ другими понятіями, суть не только высшія понятія, но понятія, не имѣющія никакого чувственнаго содержанія, какое бы допускало смѣшеніе съ ощущеніями. Мы легко подводимъ то или другое явленіе подъ частное, эмпирическое понятіе, потому что каждое понятіе, пріобрѣтаемое въ опытѣ, имѣетъ опредѣленное содержаніе; но такія какъ категоріи суть чистыя понятія, то вслѣдствіе такого рода подведеній безусловно невозможно. Отсюда то обстоятельство, что явленія существуютъ въ формахъ пространства и вре-

мени, думаетъ для нихъ въ первыхъ возможно-
ность подведенія содержанія явленій подъ
категоріи. Въ частности время имѣетъ
въ этомъ отношеніи особое значеніе потому,
что всѣ явленія какъ внутренняго чувства
такъ и внѣшняго, насколько послѣднія
познаются нами и слѣдовательно, должны под-
лежать формѣ чувства внутренняго, необ-
ходимо существуютъ во времени, чтобы
затѣмъ возможность приложенія катего-
рій къ явленіямъ, мы поэтому ограничи-
ваемъ для себя категоріи въ формахъ
времени. Ограничиваніе категорій, кромѣ
имѣетъ значеніе для приложенія ихъ къ
чувственности далѣе, какъ мы видѣли
выше категорій. Каждое понятіе, какое
бы ни взять, мы никогда не представляемъ
въ качествѣ безусловно отвлеченнаго понятія,
чуждаго конкреціи, — мысли воображенія мы
даемъ ему нѣкоторый чувственный образъ
(напр. понятіе треугольника мыслимъ не-
раздѣльно отъ нѣкотораго ему соотвѣт-
ствующаго чувственнаго образа); этотъ чув-
ственный образъ — воображаемый, конечно,
не смѣетъ быть вполнѣ адекватенъ по-
нятію. Но ограничиваніе понятій, кромѣ
должно дать понятію наибольшую ясность,
состоитъ не прямо въ томъ самомъ обра-
зѣ, какой мы начертываемъ въ своей фан-
тазіи соотвѣтственно понятію; мы имѣ-
емъ въ виду только тотъ самый способъ,
тѣмъ помощи кромѣ воображенія начертыва-
етъ этотъ образъ и какой остается ему
тотъ, какой бы частный образъ ни под-

содержащая в себе известное понятие мы называем схемой; этот способ построения образа, относящегося к понятию, и есть то, что называется схемою. Итак схема есть общий способ, каким воображение доставляет понятию образ, относящийся к понятию, и, составляя принадлежность всех понятий, относится и к категориям. Что действительно эти чистые понятия рассудка совершенно разнородны с эмпирическими и вообще с чувственными представлениями, так что никогда нельзя найти их в каком-либо созерцании, это само собою разумеется. Но каким образом чистые понятия рассудка применяются к явлениям, какова возможность подведения категорий под явления, это вопрос, на который не требуется ответа, если мы хотим только знать, возможен ли вообще такой ответ. Можно сказать, что одна и та же трансцендентальная способность суждения, которая в анализе дает единству рассудочных понятий основание, указывая на общее условие чувственности, которое одно только может составить чистое понятие рассудка, в синтезе дает единству многообразного созерцания вообще основание, определяя внутреннее чувство вообще относительно условия всего многообразного созерцания, поскольку оно заключает в себе априорные отношения, согласно понятию. Определение это, которое мы можем назвать трансцендентальным определением времени, согласно своей сущности (универсальности и априорности) относится к категории, как к правилу, поскольку время (многообразное всякого чистого и эмпирического созерцания) должно быть определено в понятии. Поэтому трансцендентальное определение времени, согласно своей сущности (универсальности и априорности) относится к категории, как к правилу, поскольку время (многообразное всякого чистого и эмпирического созерцания) должно быть определено в понятии. Поэтому трансцендентальное определение времени, согласно своей сущности (универсальности и априорности) относится к категории, как к правилу, поскольку время (многообразное всякого чистого и эмпирического созерцания) должно быть определено в понятии.

как и чистое пространство, в котором не дано никакого содержания, будет представлением отвлеченной реальности. Особенно ясен этот процесс на категории бесконечности. Понятие субстанции было не приспособлено к явлениям, если бы это понятие мы не ограничивали для себя подр формою непрерывного существования реального без изменения в определенное время. Когда говорится о категории причинности, то здесь представляется себе последовательность моментов времени, в которых даны напр. два события, при которых одно отношение при относится как последующее, другое как предыдущее и приписывается соединенности не только просто как последующее и предыдущее, а — соединенности вместе внутренне, более нераздельно, чем в других случаях, т. е. соединенности по этого определенному правилу. Что касается категории взаимодействия, то это понятие ограничивается, насколько воображается себе во времени два существа, коих существующих одновременно и коих состояния связаны одному общему правилу. Когда говорится о возможности, то имеется в виду согласие синтеза представлений вообще с условиями времени; что вообще опасно с условиями времени, то невозможно. Когда говорится о действительности, то имеется в виду бытие в определенное время; что дано в этом или другой определенной отношении, следовательно, соответствует отношение времени за определенной отношение,

что мы нарушаем действительность. Категорія, понятіе <u>необходимости</u> мы можем считать такимъ образомъ, что предполагаемое существованіе реальнаго не въ одно какое бы то ни было время, а во всякое время.-

Насколько категоріи отличаются на видимыхъ предполагаемыхъ времени и насколько явленія такіе всегда существуютъ во времени, настолько возможно приложеніе категоріи во времени. Но это только общая возможность, - она объясняетъ для насъ, что явленія вообще могутъ подходить подъ категоріи, но не объясняетъ условій, по которымъ мы находимъ, что тотъ или другія явленія возможно подвести подъ ту или другую категорію, чтобы открылась возможность для насъ найдемъ данныя существованія некоторыхъ категоріонныхъ положеній, значащихся въ отношеніи къ всѣмъ явленіямъ, кромѣ данныхъ бы намъ средствъ подводить явленія подъ опредѣленныя категоріи. - Положимъ напр., что я категорію причинности означаю для себя въ формѣ двухъ событій, слѣдующихъ одно за другимъ во времени по опредѣленному правилу; но когда я предполагаю подобной чувственной образъ этой категоріи, то остается вопросомъ мое право отнести эту схему къ тѣмъ или другимъ явленіямъ, хотя категорія, получившая схему, уже и не заключаетъ въ себѣ безусловной невозможности отнесенія ея къ явленіямъ. Высоко настолько существенное категоріонное правило, что всякое

состояніе неизбѣжно должно искать свого примѣненія, это право мое оказывается обезпеченнымъ.- Этихъ основоположеній должно быть, очевидно, ровно столько, сколько существуетъ категорій. Эти основоположенія, конечно, будутъ синтетическими сужденіями, т. е. такими, гдѣ сказуемому приписывается нѣчто, что еще не существуетъ въ подлежащемъ. На чемъ же они могутъ основываться, значимость этихъ основоположеній? Ни одно синтетическое положеніе не можетъ имѣть значенія для опыта, если синтезъ, какой дѣлается здѣсь, не будетъ въ немъ опытомъ, если въ этомъ синтезѣ не будетъ чего чего самого содержанія; какое же значеніе могутъ имѣть эти положенія, гдѣ синтезъ дѣлается не въ опытѣ, а вѣчнаго въ нашемъ умѣ? Значеніе ихъ можетъ быть доказываемо только однимъ образомъ, а именно если доказано, что они обусловливаютъ самый опытъ, что безъ нихъ только и возможенъ синтетическій сужденія соединенія данныхъ въ воспріятіи. Доказать прямымъ путемъ дѣйствительное существованіе этихъ априорныхъ синтетическихъ основоположеній мы не можемъ, но мы можемъ сказать, что оказалось бы, если бы не дѣйствовали такія основоположенія: тогда опытъ, какъ такой синтезъ явленій, какой бы имѣлъ значеніе для всякаго сознанія, существовать не можетъ. Но опытъ существуетъ, слѣдовательно, законы и эти основоположенія.-

Кант Критика чистаго разума, 2-е изд. пер. с нем. Н. М. Соколова. Спб., 1915.

Из категории количества соединяется по основоположению, что каждое явление есть непрерывно экстенсивная величина (т.е. такая величина, в которой части не могут быть даны друг друга, какая сознается из присоединения одной к другой этих всех составляющих частей, - в противоположность интенсивной величине, где части не могут быть даны друг друга, и какая получается от внутреннего напряжения: напр. это относительно реальности; если будет иметь в виду такой район, в коем она действует, то эта реальность принимается как величина экстенсивная, рассматривая ее отношение как величину интенсивную, мы должны отвлекаться, как всякая связь, в которой она действует и какая никак не совпадает с величиной района). Каждое явление есть необходимо величина экстенсивная, - это положение нашего нарушает всякое сознание: оно несомненно потому, что все, что может сделаться достоянием эмпирического сознания, должно пройти непременно через понятие пространственности и времени, определяясь сделаться величиной пространственной и временной; но пространство и время суть необходимо, во-первых, - величины, потому что представляющиеся из частей, коих могут быть собраны в единство сознания только через понятие величины и, во-вторых, - экстенсивные величины, так как здесь части мыслятся как сами через

ство и время (а таково необходимо каждое явление), есть необходимо величина экстенсивная. Каковостью восприятия исполняется дело с предметами протяжения, настолько все эти аксиоматические положения, касающиеся этими величин, в конце концов обеспечиваются в своем приложении к каждому явлению через эту аксиому содержания, по крой всякое данное явлений есть непременно экстенсивная величина.- Основоположение категории <u>реальности</u>: каждое воспринимаемое наши явлений по его содержанию непременно есть величина интенсивная, имеющая ту или другую степень напряженности; почему? Отнять потому, что таковы условия нашего знания. Все, что может быть дано, может быть дано только в пространстве и времени; но само по себе пространство и время как чистые формы воззрения, не наполненные содержанием, реальности дня нас не представляют; реальность представляется наполняющими нас ощущений; эта чистая содержания до наполнения его эмпирическим содержанием имеющим постепенной переход, эта нуля реальности, возрастающая чистою содержанием, до какого-угодно наполнения его содержанием; но это различий в наполнении есть уже не наполнение различием, имеющим вне друг друга, потому что наполнение совершается ощущением, крое как то, что еще должно наполнить пространство и время, не есть само по себе пространственное и временное и не исполняет существовать. само по себе экстенсивной величины, края получается через содержание его в пространстве и времени. Но если имеется различие от нуля реальности до какой-угодно

постоянное ея, и если это качество воспринятся как качество в самом ощущении, насколько оно еще не есть величина экстенсивная, то это качество может быть, очевидно, только качеством в интенсивности ощущения или в степени. Так напр. каждое ощущение (света, звука и пр.) мы мыслим способным к бесконечным вариациям по степени. Это основоположение Кант называет антиципацией восприятия, т.е. тем предварительным суждением, про которое можно сказать о каждом ощущении до получения его. Эти два основоположения касаются для него явлений, как явлений, как они даны в самом нашем восприятии, но не обнимают еще синтеза в действительности. Для этого последнего служит особое основоположение, которое относится к категории реляции, самой основной для Канта категорией. Вот это основоположение: синтез явлений не может быть действительным иначе, как на основании умозрительного, априорного необходимого суждения, согласно которому данное мыслимо не иначе как в необходимости. Гласит это положение. Наше опыт по существу своему есть синтез восприятия; но этот синтез, как синтез, не дан в самом восприятии; в восприятии напр. могут быть даны мысли и чувства, но не дано самое соединение их друг с другом; нет такого особого ощущения, которое бы мы могли назвать связью этих ощущений. Если в самом содержании восприятия не дан этот синтез, то это не значит, конечно, того, что ощущения не соединены в нашем сознании. Эти явления

таких или иных упорядоченностей уже в эмпирическом сознании; так. обр. синопсис, не составляющий сами предметы восприятия, тоже не может дать в нашем эмпирическом сознании. Но отнюдь порядок явлений в эмпирическом сознании показывает только, как я (под известными эмпирическими условиями) соединился явления, а не то — как они соединены сами по себе. Если теперь опытное знание может быть только синопсисом восприятий, если сами синопсы не воспринимаются, а должны быть даны в сознании, если данным в эмпирическом сознании могут и даны синопсы, но они указывают только, как я соединился явления, а не как явления соединены сами по себе: то ясно, что как явление может быть согласовано в себе самом, - это может быть определено только предписанием a priori, т.е. с необходимостью; следовательно опытной, научный синопсис явлений относительно может быть только синопсисом, определяемым правилами a priori, - такими основоположениями, кот. имеют значение для всего опыта; и следовательно опыт возможен только через учение необходимой связи явлений. Но в таком случае можно задать дальнейшие вопросы: какие частные априорные правила предполагаются, когда говорят о пунктуальности, субстанциональности явлений и их взаимодействии? Такая правила суть: 1, по отношению к категории субстанциональности: при всякой изменении необходимо должно оставаться нечто неизменное, чем субстанция явления, фиктивно одно и тоже; 2, по отношению к

категорія причинности: каждое явленіе должно необходимо имѣть причину; 3, относительно категоріи взаимодѣйствія: всѣ предметы, существующіе разомъ въ одно и тоже время въ опытѣ необходимо стоятъ во взаимодѣйствіи другъ съ другомъ. — Вотъ три тѣ пути фундаментальнаго построенія, подъ условіемъ коихъ совершаются всѣ наши научныя знанія. Какимъ образомъ доказываются эти построенія? Они, какъ и каждое синтетическое априорное построеніе, могутъ быть доказываемы такъ, что они необходимы для опыта: отрицая ихъ, я отрицаю опытъ. —

и. 49. Вотъ доказательство закона причинности. Мы не можемъ, думаетъ Кантъ, установить порядокъ между нашими ощущеніями со стороны послѣдовательности ихъ другъ за другомъ во времени, безъ установленія причиннаго отношенія ихъ другъ къ другу, слѣдовательно безъ предположенія той связи, что одно изъ нихъ обусловливаетъ предметно другое, потому что хотя явленія сами въ себѣ и могутъ имѣть порядокъ времени, хотя ихъ воспріятіе имѣетъ одно за другимъ или одно съ другимъ, однако этотъ порядокъ появленія явленій въ эмпирическомъ сознаніи есть случайный порядокъ ихъ воспріятія, такъ какъ явленія, существующія разомъ другъ съ другомъ, могутъ заключаться душею въ послѣдовательномъ порядкѣ, существующія послѣдовательно, могутъ относиться ко времени порядка, въ какомъ они существуютъ. И такъ какъ для знанія необходимъ не тотъ порядокъ явленій, въ какомъ они слѣдуютъ въ нашемъ или другомъ эмпирическомъ сознаніи, а тотъ, въ какомъ они даны по себѣ (т.е. до [illegible] слѣдуютъ другъ за другомъ, а

самое время не возникнувшаго нами, то совершенно понятно, что мы можем установить порядок между ощущениями или явлениями тогда только, если предположим, что эти явления связаны друг с другом, что порядок их последования или сосуществования, что за одним явлением может следовать только известное другое, иначе сказать, если предположим, что для каждого явления есть причина.-

Из этого ли будет доказываемое положение взаимодействия. Наши воспоминания совершаются одно за другим, а между тем не все явления необходимо одно другим, многие существуют одно вместе с другим. Указать, какие предметы действительно существуют одновременно, мы можем только тогда, когда существование явлений друг с другом обусловливается самими явлениями, когда в самих предметах мы можем указать основание того, что они должны существовать одновременно. Правило, при помощи коего мы можем решить вопрос об одновременности явлений, есть правило взаимодействия. Если два предмета стоят между собою во взаимодействии, если явления одного суть причина явлений другого, а явления другого суть причина явлений первого, то каждый из этих предметов, как причина явлений другого, должен быть предшествующим, а как вещество носящий на себе следы действия другого должен быть последующим, т.е. должен быть вместе с другим предметом, чтобы из себя развивать и такие действия, коими служат причиною действий другого предмета, и такие, коими служат результаты этого другого; а потому все предметы,

кроме могутъ быть признаны нами существующими одновременно, должны быть подчинены основоположению взаимодействія.-

Что послѣднее, наконецъ, что при каждомъ измѣненіи должна оставаться неизмѣнность субстанція явленій и фактомъ этой субстанціи в оставаніи неизмѣнности въ природѣ,- это положеніе, служащее Кантъ, нами необходимо для того, чтобы имѣ кто-нибудь признаніе нужно, какъ измѣненія. Въ нашемъ воспріятіи предметы, пр да, являющіяся и предающіяся, измѣняющіяся, но а ется при этомъ вопросъ: существенно ли это для нашего появленія, предъявленія предметовъ, перемѣны, какія они въ нашемъ воспріятіи - дѣйствительно ли это они новыя явленія самые самыми предметами, или они могутъ бы зависимости отъ условій нашего воспріятія; т. е самое констатированіе существованія измѣ нія, какъ измѣненія предметовъ, а не измѣ нія только кажущаяся нами вслѣдствіе условій моего воспріятія, требуетъ признанія субстанціальности. Основаніе Канта состо въ томъ, что всѣ измѣненія могутъ только быть только во времени; т. е. для существов нія измѣненія предполагается нѣчто неиз мѣняемое, въ чемъ оно совершается, такъ что ему предположить самое время признать измѣняющимся, текущимъ въ соотвѣтствіе качестве измѣняемаго въ немъ, то пришлось бы предположить въ качествѣ неизмѣняем новое время, въ которомъ бы совершалось это д ченіе времени, этотъ переходъ одного моме та въ другой. Такъ обр. увѣренность въ измѣне [illegible] для возможности

а в сознании предмета можно найти ее отличия от непосредственных времени, в кроме они совершенно. Но теперь самые время не воспринимается. Понятно, в сознании предмета, чтобы судить о явлениях происходящих в нем сознании, должен быть устроен, кажется время, т.е. должно существовать нечто непосредственное, в отношении к чему можно бы быть устойчивым явление. Иначе можно, повидимому, вообразить эту мысль так: мы не можем удивиться, что переход от восприятия предмета не есть переход восприятия на другой предмет, а есть переход в самой двойственности, если не испытаем будущее, что в переходящемся испытаем прежний предмет, а это возможно только, если нечто остается безусловно непосредственное в предмете.-

Что касается теперь только принципов всеобоснований, кроме возникают при категории <u>множественности</u>, то они суть простые тождественные, посредственные различения категорий. Возможно то, что согласно с формальными условиями опыта; все, связь чего в двойственности отнесенных общими условиями опыта, что необходимо.-

Новое различение категорий, самих и основополагающий чистого ума, обусловливающих применение категорий к опыту, достаточно показывает, что здесь мы имеем дело с аппаратом, будущий пригождается в явлениях, кажется в сознании предмета для того, чтобы из этого аппарата получалось знание, так как во всем этом аппарате еще ничего не имеется, кроме отвлеченных понятий о предме

ность, кроме данного быть безусловно настоящим, насколько дано содержание, к которому они относятся, понятия о предметах чувственности и чувственных представлений к которому единственно получается значение. – Кроме того самая возможность применения категорий обусловлена схемой, а схема во всякой смысл существования от содержания времени; и таким образом нет этого содержания времени, не возможно применение категории, поскольку в таковом случае для нашего сознания не будет отличительного представления о самой категории. Наконец, сами основоположения, кроме необходимости при применении категорий, могут быть доказаны только тогда, только при них возможен опыт. Следовательно, эти основоположения получают значение истинности только настолько, насколько предполагается существующий опыт, который, конечно, предполагает содержание, значимое и внутренне чувственное бытие следовательно, нет содержания, таким не только категории являются пустыми понятиями о предметах без всякого предмета, но и эти основоположения, кроме обусловленности их применения, остаются без всякого доказательства своей истинности.–

Итак, трансцендентальная аналитика содержит сразу две вещи: во-первых, она разъясняет, на чем основываются наши суждения a priori, имеющие в основании всякой опытной науки; она разъясняется возможность и область применения этих суждений. Но вместе с тем она дает отрицательное доказательство того, что эти орудия нашего ума не применимы далее содержания, далее явлений, что спекулятивная метафизика не возможна. Правда, когда эта

говорим о метафизике, то имеем в виду науку не безусловно безпредметную. Когда мы говорим об опытной науке, то имеем в виду явления, данные в нашем чувственном эмпирическом сознании. Когда же говорим о метафизике, то содержащиеся наши предметами мы противополагаем другие предметы, кроме не даны непосредственно в нашей чувственности, кроме существуют сами в себе независимо от наших восприятий и кроме составляют нашего мышления для разъяснения чувственных явлений, данных в восприятии. Так обр. метафизика, повидимому, не безпредметна; ея предмет составляет наши умом в противоположность с предметами чувственности и для объяснения их. Они суть сообразно в противоположности предметами чувственно-постигаемыми ἀισθητά. Но что будет безусловною основ отличия сообразно, к-рое бы мы желали о нем получить какое-нибудь действительное знание? Очевидно, не что иное, как только отрицание предметов чувственности, как только признание той мысли, что наши предметами, кроме даны в нашей чувственности, не ограничивается безусловно вся действительность, что в противоположность этой действительности, данной в нашем сознании и существующей для нашего восприятия, существует еще действительность, уже совсем иная, уже чувственно не представимая. Но в таком случае сообразно не будет иметь никакого положительного признака, оказания без всякого содержания; и так как основоположения чистого разума, как формального основоотношения, и категории, как чистого понятия

о предметахъ, неудовлетворяетъ ее послѣдовательность содержанія, какое должно быть упорядочено понятіемъ категоріи для того, чтобы чрезъ нихъ могло быть получено знаніе, то ясно, что при такомъ воззрѣніи мы при помощи категорій никакого знанія извнѣ не почерпнемъ. Если же подъ воззрѣніемъ мы будемъ разумѣть не только предметъ противополагаемый созерцающей нашей чувственности, но предметы, какіе можно созерцать и подъ условіями пространственно-временной формы, а чистыя условія, если будемъ предполагать это воззрѣніе интеллектуальнымъ содержаніемъ, не зависящимъ отъ формы чувственности, тогда мы должны правда признать, что категоріи, какъ общія понятія о какомъ бы то ни было предметѣ, могли бы быть приписаны къ такому содержанію, но должны признать и то, что человѣкъ безусловно не имѣетъ такихъ чисто умозрительнаго созерцанія предметовъ, т.е. такихъ, какіе бы созерцались не такъ, какъ чувственные предметы, не посредственно умственно, интуитивно. Безъ формы пространства и времени. На этотъ [illegible] я обращаю [illegible] потому, что подобно тому, какъ философія Канта вышла изъ той мысли Канта, что онъ предполагалъ какъ условіе знанія нечто какъ условіе науки интуитивную апперцепцію, чистое сознаніе, въ которомъ должны быть соединены всѣ явленія эмпирическаго сознанія, и поставила ее въ основаніе всего реальнаго міра, такъ точно философія Шеллинга ищетъ дополненія Кантовой философіи въ томъ пунктѣ, гдѣ мы остановились теперь, именно исходя изъ той мысли,

что ни какой умозрительной мыслительной механизм, какое исчисление человеку, кроме своего дела было бы интеллектуальное содержание, было бы вследствие не только отвлеченное, но и метафизическое знание, она стремится констатировать для человека временность жизни интеллектуальной, мышления содержания и так. обр. стремится перейти тот участок, который последняя критицизм Канта для человеческого знания.-

Если бы вся задача критики разума состояла в разъяснении такого умозрительного знания, которое действительно и безусловно существует у человека, то критика чистого разума интеллектуальной эстетикой и первой частью трансцендентальной логики или трансцендентальной аналитикой могла бы быть разъяснена, поскольку все действительное и безусловное знание $\frac{1}{2}$ априорное человека ограничивается исключительно математическим знанием, о каком говорит эстетика, и частности существенным существом знания, какая разъяснена в аналитике. Но если наряду с этим видом знания претендует на права знания метафизика, идущая далеко природы и самые математики, то долгая аналитика и доказания, что метафизика сама по себе не возможна, однако этим уже ограничивается поскольку, поскольку всякая метафизика существует, как факт, какой требует разъяснения; отнимая ее научное значение, всегда будешь необходимо разъяснить, каким образом случается, что хотя человек не имеет других предметов знания, кроме предметов чувственного опыта, тогда эти самые

называемая наука, будет какими-то образом находить предметы помимо этого чувственного знания, и откуда ум берется этого предмета, должна бы и не должно. Разница метафизика не только предполагает предметы, не существующие для чувственного знания, но составляет ряд суждений, будто аподиктических, последующие и сказуемое которых не даны в опыте, и эти суждения доказываются с аподиктической точностью, хотя бы и с призрачной только. Если ум существует призраков науки, то очень для того, чтобы наши умозрительные знания было разъяснено со всех сторон, не достаточно только указать, какие суждения они исполнены противоречия и какими образами эти суждения оправдываются, но нужно разъяснить и то, какими образами получаются не правильные суждения, исполненные ничего в метафизике, какими образами получается только призрак науки, кроме мечты собирать что-то и действительно его собирать.

Если все элементы человеческого знания ограничивались с одной стороны восприятиями, а с другой только отношениями для рассудочного знания, будто мы только что рассмотрели, тогда человек никогда далее и не достигал бы и метафизики. Тогда не предметы метафизического знания, не самое доказательство метафизических истин было бы безусловно невозможно, потому что досель мы ничего не вступаем, что выводило бы человека далее предметов опытного и математического знания. Должна быть способ-

есть, края достигает в переходе возможности метафизического познания. Это есть способность умозаключений.

Силлогизм, исходя всегда из некоторых данных, может доказывать свои суждения не только этим путем, путем, путем которой мы разъяснили выше, но может доказывать так и иначе образом. Именно того, чтобы обратиться к опыту, он может доказывать суждения, выводя их из других суждений. Итак посылается силлогизм или вывод. Если функция нашего разума есть суждение, то функция ума есть умозаключение, итак как (Итак) суждение (опирается) на фактах нашего опыта, а выводится много умственного из других суждений, это другое суждение, из него выводится первое, всегда говорить об условии предпосылки выводимого суждения, и далее мы, установивши так. обр. общее правило, мы, подводя под это условие субъекта этого суждения, выводим отсюда самое суждение. Когда мы из посылок - „Все люди смертны" и „Кай человек" - выводим заключение - „Кай смертен," то мы держимся собственно того, что подразумевается общее условие его приписываемой всем смертности, заключающейся в понятии - „все люди," начиная, подводя под это общее условие субъект т.е. Кая из общего правила признак, выводим частное суждение, т.е. переносим на Кая то, что высказывается в общем правиле. Итак функция ума состоит в том, чтобы к условию подразумевать это условие и из составившегося так. обр. общего правила через подведение под него частного субъекта выводить частное суждение. Итак как здесь вывод совершается

ции пропасть, то чем можно назвать способность
познания или способностью принципов. Вместе они-
ни получаются через принципы, через правило, а не
через непосредственное обращение к опыту, как
в рассудке. Многие обыкновенные принципы,
при всем том всеобщем разнообразном суждения,
могут быть приняты, различаясь образом
приобретения. Так напр. наши эмпирические
основные законы могут стать правилами, при
условии, при всем всеобщем человеческом движе-
нии. Но эти принципы не будут принципами
самого ума, но лишь принципами, которым они
вместе пользоваться при своих выводах. Чтобы
узнать принципы ума, нам нужно должное
определение функции его достаточности. Когда
я вывожу вывод из всех условий, то в этом
общем условии я мыслю огромное количество
предметов, объединяю огромное количество моих
знаний. Вопрос: при общем положении – „все
люди смертны" я могу спрашивать не только
этот вывод, что Кай смертен, но и тот, что
Петр, Иван, Павел и т. д. смертны. Следовал.
в своих условий. Все я считаю правилом вы-
вода, я объединяю огромное количество возмож-
ных суждений; следовал. функция, какая необ-
ходима предположить при отношении вывод
к выводу при общем, есть функция единства. Я
это есть такая самая функция, какую мы
нашли в рассудке. Однако, между тем и другой
функцией есть разница. Когда объединяет рас-
судок, то он объединяет явления, непосредствен-
но данные в восприятии, непосредственно содер-
жащие объекты. Но когда я выводом суждения, я
вывожу их непосредственно содержащиеся предметы,

а суждения; следоват. тыми элементами, кот. я здесь объединяются, служат уже не данное восприятия, а объединение въ разсудкѣ этихъ данныхъ – суждение. Если следоват. разсудочная функция объединения направлена на чувственно данное предметно, то функция единства въ томъ направлена на предметное объединение, на предметной чисто синтезъ, кот. дан въ разсудкѣ. Основная функция ума следоват. есть та же, какъ функция разсудка, единство, но единство познания, пріобретаемаго при помощи разсудка. Разсмотримъ подробнее, въ чемъ состоитъ эта функция единства? Какія ея характеристическія черты? Для уясненія этого мы должны обратить вниманіе на тотъ фактъ, что здесь мы въ томъ, что должно быть отнесено къ субъекту даннаго суждения, принимаемся общее условіе, подъ кот. подводится субъектъ частнаго суждения. Следоват. умозаключая мы предполагаемъ, что суждение имѣетъ въ общемъ свое условіе; на каждое суждение мы смотримъ, какъ на нечто условное, что предполагаетъ свое условіе, обнимающее съ всѣмъ съ другими суждениями. Но теперь то суждение, подъ кот. мы подводимъ, хотя служитъ условіемъ къ болѣе низшему, частному суждению, само можетъ быть разсматриваемо, какъ условное; въ отношении къ нему можетъ быть вопросъ: не можетъ ли оно само быть подведено подъ высшаго посылки? Следоват, какъ условное суждение, оно предполагаетъ нѣкоторое условіе, подъ кот. должно быть подведено. Если оно условно само условно, то и въ отношении къ нему мы

И. Карпинскій

мочимся искать болѣе общаго условія, изъ кото-
рого оно выводилось бы, какъ изъ своей посылки и т. ф. по-
ка не дойдемъ до безусловной общности. Такъ какъ
мы имѣемъ право постоянно идти отъ условнаго
къ условіямъ, то ясно, что функція ума предпола-
гаетъ стремленіе для всякаго условнаго знанія
находить безусловное для завершенія его един-
ства. Такъ обр. когда мы умозаключаемъ, то не-
обходимо предполагаемъ всякое условное познаніе
зависимымъ отъ болѣе и болѣе общаго, слѣдовательно
болѣе безусловнаго. Это гносеологическій принципъ,
но не содержитъ въ себѣ метафизическаго принципа.
Если я говорю о познаніи, что всякое познаніе о ме-
нѣе, какъ условное, можетъ быть выведено изъ
болѣе общаго, слѣдовательно слѣдующаго для него усло-
вія, что слѣдовательно должно быть безусловное, изъ
котораго выводится все, то въ отношеніи къ самому
предмету я должна необходимо предположить,
что если предметъ есть условное, то въ такомъ
случаѣ существуетъ необходимо условіе его существо-
ванія; это условіе, если оно само условно, такъ-
же предполагаетъ условіе своего существованія и т. ф.,
такъ что при каждомъ условіи предполагает-
ся цѣлая полнота его условій, или ставится
безусловное. Слѣдовательно принципъ ума, разсматри-
ваемый съ этой точки зрѣнія, состоитъ въ пред-
положеніи, что всякое условное необходимо пред-
полагаетъ даннаго, ума существующаго всю пол-
ноту условій, или, что тоже, безусловное. Отъ
сюда то понятіе, которое предполагается самою
функціею ума есть идея полноты условій, или
идея безусловнаго. Эта идея безусловнаго и есть
предметъ метафизическаго знанія. Такъ какъ
цѣлью умозаключающей дѣятельности — пролить

категорический, гипотетический, и дисъюнктивный, то одно общее понятие безусловного, кроє лежить в основании операций ума, должно встречаться во всех различных идеях. Эти три идеи, имеющие основанием всех видов умозаключающей деятельности, какие относительно с чистыми идеями, какими оперирует всякая метафизика; - это идея Бога, души и мира.-

Категорические умозаключения касаются отношения между субъектом и предикатом; каждый предикат причисляется к субъекту. Но каждый субъект, как понятие, может сделаться предикатом другого понятия. Поэтому насколько для каждого предиката требуется субъект, настолько с другой стороны наша собственная мысль, как мысль дискурсивная, может оперировать только в понятиях, а каждое понятие имеет возможность быть превращенным в предикат: насколько, как условие каждого суждения, ставит и требование - предположить такой субъект, который уже не может сделаться предикатом. В мире чувственном такого субъекта нет: здесь даны исключительно образы. „Я" - мыслящая, как субъект, кроє уже не может быть предикатом; „я" есть постоянный субъект психической явлений, кроє не может стать акциденцией другого субъекта. Итак категорическое умозаключение приводит к утверждению души, в качестве субъекта нашей духовной жизни, т.е. определяет объект рациональной психологии, как науки.-

Гипотетическое заключение имеет дело с явлениями по их причинной зависимости одного от другого. Но явления, кроя ставятся в зависимость от

другаго, объясняются только частію чрезъ эту зав
симость, потому что другое явленіе само обна
руживаетъ условностію и требуетъ новаго условія. Та
какъ каждое условіе необходимо по закону разд
ма предполагаетъ цѣлую полноту условій и все
сть съ тѣмъ предполагаетъ и безусловное, – то въ
хъ явленіяхъ понятіе о такомъ безусловномъ,
рое, само не обусловливаясь, обусловливаетъ всякое
другое явленіе. Это безусловное мы можемъ мы
слить только въ качествѣ полноты всѣхъ явленій
такъ какъ въ этомъ случаѣ весь рядъ явленій о
сленяется законченностію, то слѣдовательно, вн тѣхъ услов
рыя могли бы быть даны для полученія дру
другъ, должны будутъ падать въ эту совокуп-
ность явленій, рая поэтому ставится въ на-
шей мысли, какъ безусловная. Это есть идея ми
какъ общей совокупности всѣхъ условій, – міра,
рой, какъ заключающій въ себѣ всѣ условія
существованія, ставится въ качествѣ безусловна
Это – предметъ философской космологіи. –

Въ раздѣлительномъ умозаключеніи ста
вится въ связь идея о Божествѣ; это самый насл
ственный выводъ въ критикѣ чистаго разума.
Въ большей посылкѣ раздѣлительнаго умозак
ченія для правильности вывода необходимо ста
новленіе полноты отношеній. „Или", „или" – должн
исчерпывать всю реальность для того, чтобы по
слѣдующее отрицаніе всѣхъ „или", кромѣ одного, по
слѣднее поставить какъ дѣйствительность
дикатъ того или другаго субъекта. Такъ обр. в
большей посылкѣ раздѣлительнаго умозаключ
ченія необходимо исчерпывающая полнота
реальности. Въ каждомъ данномъ случаѣ эт
исчерпывающая полнота можетъ быть частью

условной, ограниченной известными рядами существ. Но насколько раздельно-мыслимой силлогизм представляет разумную идею, какая скрыта в принципе, эта идея должна быть идеей безусловной последней реальности, из-под которой единственно может заимствоваться всякая другая реальность; эта идея безусловной реальности и превращается в идею Божественного Существа, совершеннейшего.-

Кант, однако, повидимому, чувствовал некоторую насильственность в этом сопоставлении трех отдельных идей с тремя формами силлогизма; у него мы находим указание на другую возможность описать частные идеи. Всякое условное зависит с одной стороны от субъекта, в коем оно дано, с другой - от объекта, от которого зависит и самое появление его в субъекте; но объект может быть мыслим двояко: или как данное явление в том или другом лице мыслящем, или как независящее от лица мыслящего, данное вне его; так. обр. по отношению к условному мыслимы три рода зависимости: зависимость от субъекта, от объекта - в качестве явления субъекта мыслящего и от объекта - в качестве объекта независимого от субъекта. Такая безусловная последняя зависимость условного с каждой стороны ведет к безусловному: к безусловному субъекту (предмет психологии), безусловному объекту (предмет философской космологии) и безусловному объекту в самом реальном бытии, обусловливающего все бытие (понятие о Божестве).-

Так. обр. из идеи безусловного получаются

пути вида предметов, из коих каждой пу
ставляет съ той или другой стороны безусло
ное. Но эти предметы, какъ результаты вос
ги идеи, лежащей въ основаніи операціи разу
на самомъ дѣлѣ никогда не даны въ опыт
душа такъ, какъ она есть сама въ себѣ, не в
пріемлема, ни Бога, какъ безусловную осно
нія всякой реальности, они не исчисли въ сов
жій; ни міръ не данъ въ качествѣ совокупно
явленій, потому что хотя въ созерцаніи ка
дый разъ они исчисли часть явленій, но
но только одну часть, поскольку міръ ник
не данъ, а мыслится лишь въ идеѣ, какъ
нотна синтеза. Такъ какъ теперь механи
нашего разсудка устроенъ такъ, что пред
ставляетъ только возможность приложи
лежащихъ въ самомъ разсудкѣ понятій
предметовъ къ явленіямъ, а самъ предста
ляетъ только форму синтеза, пути посл
которыхъ мы можемъ соединять другъ съ др
гими явленія, такъ какъ съ другой стор
никогда изъ предметовъ метафизики не да
ни въ какомъ созерцаніи, такъ что прил
неніе разсудочной формы здѣсь не встр
етъ никакого содержанія, то отсюда яв
ется такой результатъ: когда разсудо
пытается согласить положенія объ эти
идеями на основаніи разсудочныхъ кате
рій, но это отвлеченное содержательно
въ этихъ предметахъ даетъ себя чувство
вать въ полной несостоятельности ра
женій объ этихъ предметахъ. Изъ диалекти
кроя діалектика по отношенію къ субъек
нашей мысли, оказываются паралогизмы

умозаключеніями ошибочными, так. обр. предметъ
раціональной психологіи оказывается призракомъ;
раціональная космологія ведетъ къ діаметральнымъ
противорѣчіямъ: одно положеніе можетъ
быть доказано съ такою же силою, съ какою мо-
жетъ быть доказано положеніе ему прямо про-
тиворѣчащее; въ раціональной теологіи это ведетъ
къ тому, что самая попытка доказать дѣйстви-
тельное существованіе его предмета – Бога ока-
зывается неудачною. Обращаемся въ частности
къ каждой изъ этихъ наукъ. –

Предметъ раціональной психологіи душа чело-
вѣческая. Мы уже знаемъ, какъ произошла идея ду-
ши; суть того чтобы по отношенію къ нему состав-
ить тѣ или другія понятія, или осуществленныя
сужденія, смыслъ которыхъ въ томъ только, чтобы
посмотрѣть на него съ точки зрѣнія каждой изъ
категорій; отсюда получается рядъ сужденій, кото-
рыя, повидимому, могутъ быть доказаны съ несомнѣн-
ностію; такъ изъ приложенія къ идеѣ души ка-
тегоріи отношенія мы получаемъ мысль, что ду-
ша наша есть субстанція; изъ приложенія кате-
горіи реальности мы получаемъ положеніе, что
душа наша проста по качеству; изъ прило-
женія категоріи количества получаемъ положе-
ніе, что душа есть нѣчто тождественное, остаю-
щееся и долженствующее такимъ оставаться во
все продолженіе своего бытія; изъ приложенія ка-
тегоріи модальности, говоримъ мы не безъ
нѣкоторой натяжки, составляется положеніе объ
отношеніи души къ тѣлу. Чрезъ смѣшеніе же этихъ
элементарныхъ идей одной съ другой получается
цѣлый рядъ дальнѣйшихъ положеній: изъ того, что
душа есть субстанція, выводятъ съ того смысла, что

она подчиняется только через внутреннее чувство, посредством понятия о целесообразности души; через соединение понятия субстанции с понятием простоты является мысль о неразрушимости души, потому что простое не может быть разрушимо; через понятия о тождественности души в сознании с мыслью, что оно есть исключительно психическое тождество, посредством мысль о единстве; наконец, через сочетание мысли об отношении души к вещам в пространстве, что „я", как субъект, мыслящий, мыслит противопоставляю себя как всему, что не есть вещь, даже своему собственному телу как объекту его созерцания, получается мысль об отдельности души от нашего тела и от всех других предметов, кроме в связи с мыслью о неразрушимости души дает понятие о том, что душа не разрушается и в том отношении, когда разрушается человеческое тело, - словом мысль о бессмертии души. Все эти положения доказываются умозрительно. Если всмотреться, как доказываются эти идеи, то увидишь, что в доказательствах фигурирует одно положение - „я мыслю". Но это положение - „я мыслю" - есть апориорное положение; оно составляет условие всякого опыта, даже включает в основание всякое другое условие, такое как „я мыслю", как трансцендентальная апперцепция, есть достаточное условие всякого существования в душе явлений. Если же это положение чисто умозрительное, то и выводы из него все должны иметь чисто умозрительный характер. Кроме того, мы доказываем все положения души с аподиктической точностью; но апо-

фиктическая точность можетъ быть достоянiемъ только умозрительныхъ положенiй, относящихъ опытъ никогда не узнаетъ безусловно необходимаго суждения. Да и самый смыслъ этихъ положенiй, напр. душа есть существо простое, бессмертное, ясно показываетъ, что опытомъ проверены они быть не могутъ. Такъ. обр. раціональная психологiя со всѣхъ сторонъ явленiя чисто-раціональною наукою, въ которой сущи весь рядъ перечисленныхъ положенiй психологiи въ существѣ дѣла можетъ быть лишь редуцьированность изследiя. Такъ это есть на самомъ дѣлѣ. Всѣ положенiя, кромѣ замѣчанiя о душѣ, есть собственно положенiя объ „я", кое проходитъ единое и неизменное и досель такимъ проходитъ чрезъ всю совокупность психическихъ явленiй, составляя для последнихъ условiе, условiе того, что они составляютъ наше достоянiе, кое можетъ быть связано въ одно цѣлое. Отсюда общiй парагонизмъ состоитъ собственно въ томъ, что то, что справедливо приписывается нашему „я", мы переносимъ прямо на тотъ предметъ, для кого „я" служитъ лишь обозначенiемъ; то, что можетъ быть, въ самомъ дѣлѣ, присущимъ къ этому неизбѣжному условiю, кое неизбѣжно существуетъ для всякаго явленiя, — мы переносимъ на душу, какъ объектъ мысли, какъ на тотъ предметъ, къ кому относится это „я", — переносимъ, конечно, предполагая, что въ этомъ „я" мы содержимъ объектъ, хотя „я" есть только условiе всей нашей умственной жизни, а никакъ не самосодержанiе предмета. Совершенно вѣрно, что „я", которымъ сопровождаются всѣ наши мысли и чувства, есть всегда неизбѣжной субъектъ нашей мысли

и не смочить субъективная объективность, но отсюда еще нельзя заключать, что то, чему противополагается „я", по самому своему бытию может быть только субстанция и никогда не сможет быть акциденцией. Нельзя ничего невозможного в том, что „я", как обозначение этого предмета, в смысле сознания является чистая субъективность, а предметы, кроме функции составлять „я", составившись акциденции другого предмета. Совершенно верно, далее, что я есть безусловно единое, — иначе наша сознательная жизнь была бы невозможна и все психические явления - не самосознанием; но отсюда еще нельзя заключать, что другой, кроме сознания этого „я", к которому „я" относится, есть существо безусловно простое. Нельзя ничего невозможного в том, что „я" само по себе, как условие всякой психической жизни, безусловно просто, тогда как предметы, к которому оно относится и кроме не смогут быть даны в содержании, сможет. Совершенно верно, что это „я" может быть только вечно тождественно, иначе мы не справились бы с явлениями, дающими нас существующими; но отсюда еще никоим образом было бы заключать, что предметы, являющиеся в основании его, есть безусловно тождественное неизменное бытие. Совершенно верно, наконец, что смысл наших всех предметов дает собственно только должно отличать от того „я", кроме существует субъективность всей нашей психической деятельности, так как ни один предмет не может быть поставлен иначе, как в качестве объекта, противополагаемого этому субъекту; но отсюда еще не следует, чтобы во действительности один из этих предметов, напр. наше тело, не был тем сознаваемым предметом, к которому относится это „я

и без него это невозможно.-

Предметъ рациональной космологіи составляетъ міръ, какъ общая совокупность всехъ явленій, въ которомъ должно находиться достаточное основаніе для каждаго явленія вообще. Насколько исходнымъ пунктомъ этого заключенія отъ какого угодно явленія ко всей совокупности тѣхъ случаевъ явленія, данныхъ въ нашемъ сознаніи, настолько-жъ вышеупомянутое о мірѣ предположеніе къ нашему опыту, но насколько съ одной стороны въ понятіи о мірѣ къ этимъ даннымъ явленіямъ необходимо присоединяется вся совокупность явленій какъ безконечная въ себѣ цѣлое и насколько съ другой стороны это заключеніе, цѣлокупность явленій не можетъ быть дана ни въ какомъ сознаніи, настолько міръ необходимо есть идея. Эта идея, какъ идея, никогда не данная, не можетъ найти никакого предиката, взятаго изъ непосредственнаго міра нашихъ воспріятій. Но съ другой стороны и въ самомъ умѣ, который порождаетъ эту идею, опять такъ очевидно не можетъ быть найдено предиката этой идеи, чтобы умъ могъ эту идею безъ всякихъ другихъ понятій, кромѣ бы самаго предиката этой идеи, кромѣ обозначенія бы ее какимъ-нибудь содержаніемъ, такъ чтобы можно было составленно о ней какое-нибудь сужденіе. Остается единственное средство для сужденія о ней - обратиться къ категоріямъ. Но категоріи суть синтезы условныя, конечныхъ явленій другъ съ другомъ; но въ числѣ можно бы синтезировать то, что составляетъ всю совокупность явленій, далѣе чего не существуетъ уже явленія? Итакъ какъ категоріи необходимо суть понятія о синтезѣ явленій, такъ какъ съ другой стороны идея, обнимающая всѣ явленія и не имѣющая

щая сзади себя нечто, что смогло бы съ него синтезировать, на самомъ дѣлѣ въ существѣ дѣла не смѣемъ быть поощрены въ этомъ синтезѣ: то дѣло ума остающаяся только безсильною попытка расширить насъ разсудочный синтезъ такъ, что бы онъ дѣлъ насъ обнимали эту идею. Отчего-то и возходятъ противоточивыя сужденія, какъ нетихкость тѣмъ не менѣе одинаково смѣемъ быть доказываемыя. Обратимся къ болѣе подробному разсмотрѣнію этого дѣла. Идея міра есть идея полноты условій дѣлъ каждаго явленія; къ ней подходимъ мочно присоединить только тѣ категоріи, какія допускаютъ соединеніе условнаго съ условнымъ. Но и при этомъ ограниченіи мы имѣемъ право отнести къ этой идеѣ только тѣ вопросы, какіе говорятъ о синтезѣ назадъ, а не о синтезѣ впередъ. Синтезъ мочно смотрѣть двоякимъ образомъ: вопервыхъ, какъ синтезъ „назадъ": мочно напр. отъ извѣстнаго событія заключать къ другому, какъ его причинѣ, далѣе къ третьему, какъ причинѣ этого другаго и т. д. и т. д., т. е. идти назадъ далѣе и далѣе, предполагая, что дана цѣлая полнота этихъ причинъ, слѣдовать безусловное; но, вовторыхъ, мочно идти и обратнымъ путемъ: каждое событіе, какъ совершающееся во времени, необходимо сопровождается извѣстностью послѣдствій, а эти — своимъ послѣдствіемъ и т. д. и т. д. въ будущемъ. И другія виды синтеза явленій также иногда могутъ идти въ двѣ стороны: мочно предполагать соединенія и „ante," и „post." Когда мы говоримъ о мірѣ, какъ условіи всѣхъ явленій, то, присчитывая къ нему категорію, мы мочемъ говорить только о синтезѣ явленій „ante," а не „post."

чтобы существовало действие, уже должна быть дана его причина, если причина еще не дана, то следствия не могут быть; если же должна быть дана причина, то должна быть дана причина этой причины и т. д. и т. д.; следовательно, как скоро дано известное действие, мы предполагаем уже существующего всю полноту его условий „ante"; но, наоборот, где дано, нужда мы можем с необходимостью заключать, что в будущем должны быть даны бесконечный ряд действий, как его последствий, но этот ряд мышления наш не как данной, не как уже существующий, а как такой, который будет осуществлен; а так как по идее ума мы заключаем о существующем безусловном, то следовательно, где идет дело мы можем иметь в виду только тот вопрос, где полнота условий мышления уже как данная, как существующая. Отсюда получаются четыре вопроса, которые касаются составления условного до его полной, первой категории отношения к пространству, или времени. Я беру известной предмет и знаю, что для того, чтобы этот ограниченной пространственно предмет существовал, должно существовать что-нибудь вокруг него, а эти предметы, опять как ограниченные, необходимо предполагают существование других предметов, как их границ и т. д.; задачей будет так. обр. узнать, как мыслить эту полноту условий какого угодно явления в пространстве. Полнота условий явлений во времени составляется наши настолько, насколько предполагается бесконечный ряд явлений „ante", как условий данного действия. Имея в виду эту

двоякую посылку условий в пространстве и времени, имея отличия в рассуждении о мире предположить следующий вопрос: ограничен ли мир по пространству и имеет ли начало во времени, или же не ограничен по пространству и не имеет начала во времени?-

Второй вопрос касается делимости предметов. Каждый предмет имеет части, части такие имеют части. Если предмет дан, то, конечно, должно быть необходимо даны и его части и части частей и т.д.; отсюда рождается вопрос,- какова природа каждого предмета, а следовательно и всего мира, состоит ли он в конце концов из неделимых частиц, простейших частей, или же они делимы в бесконечность?-

Третий вопрос касается причинной связи. Так как каждое явление находится в зависимости от своей причины, и причина предполагает уже существующего, когда действие дано, то является вопрос: так ли мы должны понимать закономерность синтеза со стороны причин, что ряд причин идет в бесконечность назад, или должно думать, что он должен оканчиваться где-либо, и следовательно должны существовать такие действия, кроме уже не нуждающихся в относительной причинности, следовательно должны быть названы свободными?-

Наконец, четвертый вопрос (приводимый Кантом также в учении о диалектической логике) есть вопрос о понятии зависимости; поскольку он в смысле противопоставления понятия случайного понятию необходимому, Кант формулирует его так: должно ли предполагать, что все в мире случайно, или же должно

мыслить въ ряду мировыхъ причинъ существо необходимое, отъ кого зависитъ все случайное?-

Какимъ бы ни казался, что, разрѣшая всѣ эти четыре вопроса, кроме философская мысль оставитъ въ отношеніи къ философской космологіи, они необходимо запутываются въ противорѣчія; мы можемъ съ одинаковымъ правомъ давать и утвердительное, и отрицательное рѣшеніе этихъ вопросовъ, и въ томъ и въ другомъ случаѣ ведя доказательство косвеннымъ путемъ, т.е. доказывая каждое изъ противорѣчащихъ положеній разъясненіемъ незаконности допущенія противоположнаго ему положенія. Отсюда неизбѣжны антиноміи въ космологіи.-

Антиномій Кантъ считалъ всегда самымъ м.б. сильнымъ подтвержденіемъ результатовъ критики чистаго разума, и преимущественно первыя изъ нихъ, касающіяся пространства и времени. Правда въ трансцендентальной эстетикѣ онъ прямо не ссылается на нихъ, какъ на доказательства той мысли, что пространство и время суть только формы явленій и какъ формы явленій не могутъ относиться къ вещамъ, тѣмъ не менѣе несомнѣнно онѣ могутъ на нихъ, какъ на косвенное доказательство этой мысли, такъ какъ, изложивъ антиномію, онъ тѣмъ, кто бы хотѣлъ съ обыкновенной метафизической точки зрѣнія опровергнуть результаты его критики, указываетъ на эти антиномій, какъ на такой отдѣлъ его критики, въ которомъ возражающему прежде всего должно искать дѣло и имъ доказать шаткость несостоятельность или согласиться съ результатами критики. Если съ другой точки зрѣнія антиномій оказываются необъяснимыми, то съ точки зрѣнія критики

чистаго разума онъ оказываются совершенно по-
нятными, попосущно стоитъ вообразить, что дано идо-
въ идеи міра, какая представляетъ въ себѣ безусловн-
ное, стоитъ даже вообразить, что эта идея послуж-
итъ для насъ предикатомъ чрезъ разширеніе катего-
ріи, какая назначена для синтеза конечнаго болѣе,
чтобы придти къ смыслу, что противоположіе должно
быть непремѣнно, попосущно всякое опредѣленіе
идеи въ отношеніи къ этимъ категоріямъ, будетъ
ли это опредѣленіе отрицательно или положитель-
но, должно оказаться одинаково несостоятельн-
нымъ. Отрицательное опредѣленіе, не дающее со-
вершенной законченности синтеза, продолжаю-
щееся въ безконечность, должно оказаться не подъ
силу нашей смысли, нашему уму, какой въ состоя-
ніи смыслить только совершенно законченное;
съ другой стороны положительное опредѣленіе, такъ
какъ категоріи всегда представляютъ въ себѣ син-
тезъ одного съ другими, и такъ какъ въ данномъ
случаѣ одинъ членъ, безусловное – міръ, не имѣетъ
за собой другаго члена, какой соединя бы болѣе съ
нимъ въ этомъ синтезъ, необходимо окажется
несостоятельнымъ для разсудка. Если мы возьмемъ
міръ, какъ цѣлое, неограниченное временемъ, т. е.
представимъ его безконечнымъ по времени, то съ без-
конечнымъ временемъ не въ состояніи справиться
нашъ разумъ. Если же, наоборотъ, мы представимъ
міръ, какъ ограниченной временемъ, то хотя
разсудокъ и можетъ обнять ограниченную величи-
ну, однако за этою ограниченною величиною дол-
женъ ставить другую величину, а слѣдовательно и
явленія, и такъ обр. впадать въ противорѣчіе съ
идеею абсолютной полноты, все въ себѣ заключающ-
ей. Точно такимъ понятіе о безпредѣльности міра

Типо-Литографія С. Ф. Рихтеръ, Садовая ул. № 8.

по пространствам не можетъ обнять наши разсудокъ, и между тѣмъ пространственная ограниченность намъ необходимо предполагаетъ для смертныхъ явленій для бытія совокупность пустоту, время обязательнаго несомнѣннаго для нашего разсудка. Точно такимъ если мы признаемъ безконечную длительность, то она оказывается не непосильною нашему разсудку; а потому выходящею изъ понятія разсудка; если мы допустимъ длительность, то явленія противорѣчія въ отношеніи къ требованію: почему они закономѣрны въ явленіи не можетъ продолжаться долѣе и долѣе и почему явленія не могутъ быть допущены на долгое и долгое маленькія части. Точно такимъ когда мы предполагаемъ безконечную причинность, то этого не можетъ обнять нашъ разсудокъ. Если мы предполагаемъ цѣпь причинъ заключающуюся, то въ такомъ случаѣ міръ должно имѣть существованіе и слѣдовать. позади его полагаютъ причину, какъ событіе, какъ то, что подлежитъ подъ понятіе событія и слѣдовательно такое нуждающееся въ причинѣ; слѣдовательно полный міръ, какъ совокупность явленій, состояній, должны полагать новое состояніе, новое явленіе, т. е. должно имѣть въ противорѣчіи съ самимъ собою. Точно такимъ въ отношеніи къ антиноміи случайнаго и необходимаго; для того, чтобы представить необходимое, мы должны выдѣлить его изъ случайнаго, поставить вѣчь связи съ случайностью; но при такой постановкѣ оно недостаточно для нашего разсудка; но съ другой стороны если принять только случайное бытіе, то разсудокъ вновь требуетъ поставленія новаго и новаго случайнаго для исполненія синтеза и никогда не удовлетворяется остановкой на бытіи случайномъ.

Литографія С. Ф. Ардовскаго Гороховая д. № 18.

М Карлинъ

Не только съ точки зрѣнія критики чистаго разума удалимъ понятіе, почему мы противорѣчимъ себѣ сами въ этихъ антиноміяхъ, но эти антиноміи для насъ оказываются разрѣшимыми. Въ интересахъ этого разрѣшенія нужно отдѣлить первыя двѣ антиноміи, касающіяся одна – пространства и времени и другая – дѣлимости, отъ двухъ остальныхъ, касающихся причинности и условности. Что касается первыхъ двухъ антиномій, то мы легко можемъ понять, въ чемъ тутъ заключается наша ошибка и легко можемъ устранить эту ошибку. Въ обѣихъ этихъ антиноміяхъ дѣло идетъ о мірѣ, какъ пространственномъ (во второй антиноміи дѣло идетъ о дѣлимости, но дѣлимость предполагаетъ протяженность, слѣдоват. пространственность и временность міра). Но спрашивается: о какомъ мірѣ здѣсь идетъ рѣчь, о мірѣ ли, какъ явленіи, или о мірѣ, какъ вещи въ себѣ независимо отъ нашего ума? Очевидно, что здѣсь дѣло не можетъ идти о явленіи, потому что въ явленіи не можетъ быть дано никакого законченнаго цѣлаго. (Слѣдоват. дѣло идетъ не о явленіи, а о вещи въ самой себѣ. Если это такъ, то легко, что ошибка, заключающаяся въ двухъ первыхъ антиноміяхъ состоитъ просто въ томъ, что мы понятіе о мірѣ, что мы говоримъ о мірѣ въ самомъ себѣ и въ томъ время разумѣемъ подъ нимъ міръ пространственное и временное. Должно быть что-нибудь дано: или міръ есть вещь сама въ себѣ и тогда мы не можемъ говорить, какъ пространственно-временной реальности, такъ какъ пространство и время суть только формы нашего ума и въ нихъ могутъ существовать только явленія, или онъ есть явленіе, и тогда мы не можемъ говорить о немъ, какъ о вещи въ себѣ. –

Другое дѣло въ отношеніи къ двумъ остальнымъ антиноміямъ – 1, свободы и причинности и 2, случайности и

действительности. Здесь очень сложность быть, что обе тезисы антиномии могут быть одинаково верными, несмотря на их противоречия сложность и не быть. Разумеется здесь предположимся, что антитезис отрицание свободы и отрицание необходимости быть имеет значение для мира явлений, предположимся, что в мире явлений все подчинено закономерности, не есть сложность быть случайное; предположимся наконец, что необходимое существование и свобода относятся к миру вещей в себе, будучи недоступны для познавательного возглавления. Тогда противоречие кажется только кажущимся правда остается возможность мыслить противоположные суждения, но вследствие, что в понимании в этом случае в двух разных смыслах — в одном случае как явление, а в другом как вещь в себе. Так правда о вещи в себе и мы не можем утверждать. Но насколько мы не можем утверждать о ней ничего, мы не можем утверждать и того, что вещь в себе не свободна, или по крайней мере случайное быть. Следовательно для нас тезис противоречия считать по крайней мере возможным применение к ней предикатов свободы и необходимости в противоположность чувственному бытию. Насколько она возможность существования, это достаточно показать критика практического разума.-

Но вместе этим разъяснением антиномий не устраняется одно весьма важное обстоятельство, эта гипотетичность, достаточно бы затруднять критику. Из сказанного здесь мы признаем, что весь наш мир, и в частности в том и космическая идея основывается на одном допущении, что как вообще условное, необходимо должно быть дано тогда и безусловное условий, или безусловное.- Нельзя никак

возражения предоставить против этого положения. Въ самомъ дѣлѣ разъ мы признали что-нибудь условнымъ, то, конечно, должны предположить, что должно существовать условіе, которое обусловливаетъ это условное; условіе, если оно условно, опять потребуетъ другого условія и т. д. Слѣдовательно, совершенно безспорнаго предположенія на томъ, что какъ скоро существуетъ, дано условіе, то должна быть дана рядъ условій, оканчивающійся, должна быть дана полнота условій, слѣдовательно должно быть дано безусловное — такъ или иначе, въ качествѣ ли заключеннаго предѣла или въ качествѣ безконечнаго ряда. Заключеніе, повидимому, безспорно. Какъ критика должна отнестись къ этому заключенію? Вотъ вопросъ не имѣющій особаго значенія для раціональной теологіи и раціональной психологіи; но для космологіи онъ очень важенъ. Раціональная теологія доказываетъ, что бытіе Бога доказывается, несмотря, но отнюдь не опровергается силлогизмъ, что если дано условное, то нужно допустить и безусловное. Точно такъ же раціональная психологія не исключаетъ собственно возможности существованія духа человѣческаго; она только доказываетъ, что всѣ опредѣленія, какія мы далѣе духу приписываемъ не доказуемы. Критика же раціональной космологіи, повидимому, прямо противорѣчитъ выше приведенному силлогизму. Но если провѣрить этотъ силлогизмъ, то, думаетъ Кантъ, будетъ ясно, что здѣсь скрыта человѣческая невѣжественная софизмъ, въ которомъ допускается логическая ошибка, называемая діалектическимъ terminus'омъ. Мы говорили: если дано условное, должна быть дана полнота условій, слѣдовательно безусловное. Если, возразитъ здѣсь подъ условіемъ фактически-реально существующее, дѣйствительное бытіе условное, то,

конечно, опять выводъ безспорно истинный. Но далѣе мы говорили: условное дѣйствительно дано, слѣдовательно дано нѣкоторое условій, слѣдовательно дано безусловное. Что здѣсь мы подразумѣваемъ въ меньшей посылкѣ, когда говорили, что условное дано? Имѣемъ ли мы въ виду фактическую реальность, о которой можно сказать, что она условна? Все, что мы имѣемъ въ виду, есть только явленіе. Явленіе есть только представленіе въ духѣ человѣческомъ, и слѣдовательно не есть бытіе въ себѣ самомъ. О бытіи въ себѣ самомъ мы ничего не знаемъ, а слѣдовательно не знаемъ и того, условно ли оно, или безусловно, а потому выведенное заключеніе къ нему не приложимо. На самомъ дѣлѣ когда мы говоримъ, что бытіе условное дано, то имѣемъ въ виду бытіе, какъ явленіе. Но если бытіе для насъ существуетъ только какъ явленіе, а не дѣйствительная реальность, а явленіе есть только представленіе въ нашемъ духѣ, то въ отношеніи къ этому явленію мы уже не можемъ говорить, что какъ скоро дано нѣчто существуетъ условное, то должны существовать и всѣ условія, подразумѣваемыя что такое значитъ бытіе условными явленіями? Что значитъ бытіе нѣкимъ, если взято въ представленіи? Не можетъ бытіе опредѣленная причина. Когда мы говоримъ, что въ явленіи дано извѣстный предметъ, утверждаемъ ли мы, что въ нашемъ сознаніи, т.е. въ явленіи же дано весь безконечный рядъ его условій. Мы утверждаемъ только, что онъ можетъ быть разсматриваемъ, какъ дѣйствіе и слѣдовательно, восходя отъ его дѣйствія назадъ, можно указать на его причину, идя назадъ отъ этой причины, можно указать дальнѣйшую причину и т.д. Но мы никогда не утверждаемъ, что весь этотъ безконечный

ряд причин дан в сознании, дан, как явлен
Так. обр. ряд условий, данный в сознании, предпос
лагать только, что дан для мысли, для ея ис
следования безусловный ряд условий, кроя служит
когда не смогли быть завершены, а не то, что он
дан в наличности; он есть только постулат
мысли, только требование ея, а не точно уже су
ществующее в явлении. Эту мысль Кант выраж
ет так, что безусловное есть не условие опыт
ности, задача искать безусловной посылки, а н
конститутивной принципа, на кроя прямо ука
но эмпирию, как на некоторую данную пр
мету, как на реальность. Так. обр. силлогизм
заключающий к безусловному, страдает пред
посылкой, кроя ложна назовем фиктив
ностью. Она опирается в первом посылке „б
ное" и „условное", но условное понимается в разн
смысле. Когда в большей посылке мы говорим
ем дано условное, то дано и безусловное, он усл
ное понимается, как действительную вещь
как действительно существующее, кроя в сам
деле необходимо должно предполагать дл
ществующий целой ряд условий. Но когда
в меньшей посылке он говорит, что условно
дано, он имеет в виду не реальное услови
а условное, данное как явление, о кроя уж
нельзя сказать, что оно предполагает сущ
вание безусловного, а потому заключение, вы
денное из данности такого условного, есть оши

Съ такою формою нашего умозаключ
ния, съ силлогизмом дисъюнктивности стал
ся въ связи идея о Боге. Дизъюнктивно
силлогизм требует идеи о полноте в
ней, из кроя дополнительно определяемых

реальность для каждаго частнаго предмета. Не сложилось здесь подъ существованіемъ высочайшаго, абсолютнаго или разумѣющаго не совокупность всѣхъ конечныхъ реальностей, изъ коей заимствуетъ каждой предметъ свою реальность, потому что въ послѣднемъ случаѣ каждой частный предметъ былъ бы ограниченіемъ этого абсолютнаго, но, когда говоримъ объ идеѣ разума, имѣемъ въ виду особой предметъ, который не совмѣщаетъ, не обнимаетъ въ себѣ всѣ конечныя реальности, но который служитъ основаніемъ ихъ, изъ котораго они выводятся, какъ изъ своего основанія, но которыя сами они не составляютъ. Но она пересмѣна, думаетъ Кантъ, есть результатъ діалектическаго призрака, заставляющаго идею поставить какъ предметъ, смотрѣть на нее какъ на особое вещественное существо, которому всѣ эти и противополагаются соотвѣтствующія свойства – всѣ-конечность, безконечность, полнота совершенства. Незаконность этого превращенія идеи въ объектъ тѣмъ, по Канту, доказывается тѣмъ, что всѣ попытки ума доказать существованіе Божества, какъ существа несовершеннаго, оказывались несостоятельными. Всякое наше доказательство реальности есть указаніе на содержаніе, на восприятіе, или результатъ постановленія какого-нибудь предмета, не даннаго въ содержаніи, въ необходимую связь съ предметомъ, даннымъ въ содержаніи. Но теперь идеѣ разума, Божество не дано, какъ объектъ и не можетъ быть поставлено въ связь съ чувственно-содержательными предметами, а потому строго-научное доказательство его существованія быть не можетъ и всѣ существующія доказательства бы-

Бытия должны быть предпочтены. Существует и возможно только строгое доказательство бытия Божия. Чтобы доказывать бытие существа всесовершеннейшаго, мы можем выходить или изъ опыта или изъ ума. Если будем выходить изъ опыта, то можем взять опытъ или какъ отдѣльный, отличающийся извѣстностью свойствами, какова - цѣлесообразность, законосообразность вообще зависимость устройства, или какъ опытъ вообще безотносительно къ его частнымъ свойствамъ. Въ первомъ случаѣ мы получимъ физико-теологическое или просто теологическое доказательство бытия Божия, а въ послѣднемъ космологическое доказательство бытия Божия. Наконецъ, если доказывать бытие Божие изъ ума, нужно за исходный пунктъ взять понятіе о Богѣ; это доказательство бытия Божия - онтологическое. Разберемъ эти доказательства съ точки зрѣнія критики разума.-

Онтологическое доказательство, которое Кантъ считаетъ самымъ важнымъ и положеннымъ въ основаніи всякаго отвлеченнаго доказательства бытія Божія, заключается такъ: къ понятію существа всесовершеннаго относится необходимо понятіе существованія, какъ его признакъ; слѣдовательно существо всесовершенное существуетъ, потому что, отрицая бытіе его, мы противорѣчимъ сами себѣ, снимая понятіе и отрицая его существенной признакъ, или иначе отрицая въ существѣ то, что дано въ подлежащемъ. Но, возражаетъ Кантъ, я противорѣчу самому себѣ только въ томъ случаѣ, когда отрицаю одно изъ свойствъ, принадлежащихъ понятію, но не отрицаю самого понятія; но я могу отрицать и то и другое

не только предметный признакъ понятія, но и самое понятіе, – тогда противорѣчіе не мыслимо, тотожественно противорѣчить нѣчему, потому что и понятія въ отношеніи къ чему возможно было бы противорѣчіе. Правда говорятъ, что понятіе существа всесовершеннѣйшаго есть такое понятіе, которое отрицать нельзя, которое мыслимо въ необходимости. Но оказать это значитъ лишь предположить, что въ основѣ понятія заключается бытіе, а потому тотъ это-то вопросъ и требуетъ доказать, что оно есть такое, въ которомъ заключается бытіе, которое нельзя отрицать не противорѣча самому себѣ. Другіе имѣютъ въ виду иное затрудненіе вопроса. Стоитъ, говорятъ, только остановиться на мысли о возможности понятія Божества, о возможности всесовершеннаго существа, и тогда необходимо признать его бытіе. Возможность этого понятія, говорятъ, не смѣетъ быть не признана потому, что оно не содержитъ противорѣчія. Итакъ какъ теперь къ понятію всесовершеннѣйшаго существа относится необходимое бытіе, то если мы скажемъ, что бытія ему не принадлежитъ, мы отнимемъ отъ этого понятія признакъ, въ немъ существующій, слѣдовательно признаемся, что этотъ признакъ не смѣетъ приниматься этому понятію, т.е. что это понятіе противорѣчитъ самому себѣ, заключая въ себѣ признакъ, не входящій въ него заключается. Но эта мысль, очевидно, будетъ противорѣчить допущенной нами возможности, т.е. безпротиворѣчивости понятія. Кантъ отвѣчаетъ на такое разсужденіе тѣмъ, что оно дѣйствительно тутъ противорѣчитъ самому себѣ, но не потому, чтобы отрицаніе бытія всесовершеннаго существа всегда въ противорѣчіе, а потому,

что в суждении заключается наше суждение о вещи. Мы говорим, что вещь сама по себе есть нечто. Мы говорим, что высказанное суждение только возможно, а между тем в понятии о вещи все признаки даются, а это есть суждение. И насколько так, что и в действительности мы постоянно имеем суждения. Канту спрашивается: суждение „Бог существует" есть ли суждение аналитическое или синтетическое? Если аналитическое, то значит в понятии, реальность как самостоятельно заключается в понятии. Но кто станет утверждать, что бытие, как реальность, может заключаться в понятии? Следовательно оно не может быть аналитическим. Если же оно синтетическое, то ясно, что отнесение бытия в понятии существа высказывания я не нахожу в суждении, потому что отношение мое в понятии не заключалось. Кант думает, что бытие вообще не может относиться к предикатам, составляющим какое бы то ни было понятие, а потому суждение о бытии никогда не может быть аналитическим. Понятие о существе, коим мы составили существующим, отличается от понятия о предмете, наши воображаемом, ни чем не может отличаться, иначе мы не могли бы чрез представление подразумевать предметы; 100 талеров, коих находятся у меня в кармане и 100 талеров, кои я представляю в воображении по своему содержанию ничем не отличаются друг от друга, а отличаются только по последнему какая данная всему способна содержанию понятий насколько в отношении они даны только в представлении, в другом в содержании, в чувстве. Доказать реальность понятия это значит только

указать соотвѣтствующее понятію бытіе въ мірѣ явленій, въ восприятіи или поставить въ необходимую связь предсуществующее бытіе съ бытіемъ, находящимся въ явленіи, и изъ этой связи заключать объ отношеніи бытія. Такъ обр. онтологическое доказательство бытія Божія со всѣхъ сторонъ не имѣетъ основанія съ точки зрѣнія Канта.- Эта критика и въ свое время считалась и до сего времени по большей части считается одною изъ сильнѣйшихъ силъ критики разума. Но по моему мнѣнію это одно изъ слабыхъ мѣстъ этой критики. Уже Декартъ до цѣлостной отсѣнки при видѣлъ это возможности путемъ онтологическаго доказательства, какъ думаетъ Кантъ, и опровергъ его. Когда мы говоримъ о вещахъ, что имѣемъ дѣло съ конечными предметами; въ отношеніи къ этимъ предметамъ дѣйствительно слѣдуетъ сказать, что въ понятіи о нихъ, насколько они случайны по своему бытію, не дано признака бытія. Но иное дѣло въ отношеніи къ существу необходимому, опредѣляющемуся въ своемъ бытіи самимъ собою. Насколько онтологическое доказательство имѣетъ въ виду существо, бытіе по своему бытію не зависитъ ни отъ какого другого существа, бытіе слѣдоват. не имѣетъ никакой причины внѣ себя, оно должно предполагать, что такое существо по своему бытію должно опредѣляться изъ себя самаго; а это значитъ сказать, что самое содержаніе предмета, его качественность или реальность должна быть такова, что въ ней аналитически должно слѣдовать бытіе. Поэтому общее предположеніе, лежащее въ основаніи онтологическаго доказательства бытія Божія не можетъ быть опровергнуто.

Если мы можемъ существо, богіе края безусловно не зависитъ ни отъ его, ни отъ существующаго, если поэтому объясненіе его богія можетъ богъ почерпнуть только изъ него или самого, т.е. изъ его содержанія, коее и достаточно выражается въ понятіи о немъ, то ясно, что его богіе будетъ заключаться въ понятіи о немъ, будетъ непосредственно связано съ этимъ понятіемъ. Но другое дело, доступно ли дня конечной мысли представленіе такой реальности, изъ коей бы она могла чисто аналитически конструировать богіе. Будетъ Божество такая именно реальность, изъ коей необходимо слидуетъ богіе, коая не можетъ богъ представленія мыслію безъ представленія въ концѣ концовъ богія; но какая эта именно реальность? Представить и разъяснить эту реальность, разъяснить ее так. обр., чтобы изъ нея само собою въ необходимости выводилось ея богіе — это не доступно для мысли человѣка, и здесь именно, а не тамъ, где ищетъ того Кантъ, заключается неводимость онтологическаго доказательства.—

§ 52. Космологическое доказательство богія Божія выводитъ изъ какого бы то ни было данного богія. Несомненно по крайней мере, что я существую; но самъ я — богіе случайное и по закону отношенія случайнаго къ необходимому достаточно заключать, что есть богіе необходимое; далѣе, такъ какъ необходимое богіе еще не есть абсолютное совершенное, коее составляетъ цѣль доказательства, то я достаточно заключить свое суждение такъ: необходимое существо можетъ богъ только всесовершенное существо, поэтому всесовершенное существо существуетъ. Так. обр. космологическое доказательство распадается, очевидно, на двѣ части: оно начинается опытомъ, но потомъ

ли бросается его, когда доходит до понятия бытия необходимого, заменив абсолютно чистою аргументацию всякого бытия необходимого к бытию всесовершеннейшему. Этот последний довод, очевидно, необходим для космологического доказательства, но он implicite есть доказательство онтологическое. В самом деле, он заключает так: необходимое бытие может быть только бытием всесовершенным, следовательно, предполагается, что бытие всесовершенное во всякой случае имеет необходимое существование, следовательно, будь подразумеваемая мысль, какая фигурирует в онтологическом доказательстве. Можно объяснить дело и иначе. В выводе утверждается, что необходимое существо есть непременно всесовершенное существо; это утвердительное существо; суждение как всякое утвердительное суждение по общему закону превращения утвердительных суждений мы можем превратить в другое: по крайней мере некоторые всесовершенные существа суть существа необходимые. Но всесовершенные существа, как такие, безусловно не отличаются друг от друга, поэтому если некоторые из всесовершенных существ суть необходимые, то мы можем сказать и о всяком совершенном существе, следовательно, всякое всесовершенное существо есть необходимо существующее. Но эта последняя мысль, очевидно, тождественна с основною мыслью онтологического доказательства; если же космологическое доказательство не может обойтись без этой мысли, то в существе дела оно есть скрытое онтологическое доказательство и может быть превращено в него. Первая половина доказа-

тельства оказывается совершенно излишнего. Выступая против космологического доказательства бытия Божия Божия говорит вся критика чистого разума: оно предполагает применение закона причинности далеко опыта, тогда как законы смысла, т.е. синтетические априорные суждения, имеющие в рассудке, могут быть применимы только в предметах опыта; запрещая опыт невозможности безусловного и всякой случайной они включают к бытию, необходимо существующему, тогда как в антиномиях доказано, что этому выводу можно быть противопоставлены противоположные в тою же смысле. Итак первая часть доказательства от случайного бытия к необходимому подлежит всем возражениям, какие были результатом критики рассудка в одной сторону и критики философской космологии – в другой.

Что касается до третьего доказательства бытия Божия – физико-теологического или теологического, то оно исходное пункт берет опыт в чувственном определенном порядке. Эти определенные черты, какие особенно характеризуются некоторые явления, суть черты порядка, радуемости, целесообразности и т.д.; эти черты явлений заставляют предполагать, что мир образован не случайно, а есть явление разума. Насколько эти черты в познаваемом нами опыте несмотря вовсе не самым предметом, на каких они оказываются, постольку эти предметы не имеют сами по себе радуемости, настолько нет причин по этому доказательству предполагать существование бога мира существа,

отличающаяся разумною деятельностию, кое образовался бы такъ целесообразно устроенное целое. Что это разумное существо единое существо, это возводится изъ того, что тѣ части, которыя мы заключаемъ въ мірѣ, стоятъ во внутренней связи другъ съ другомъ, составляютъ единое целое и въ томъ, что мы знаемъ, это единство уясняется привлеченіемъ достовѣрности, а въ томъ, что мы не знаемъ, упорядочивается по аналогіи съ вѣроятностью. Какъ получается мысль о единомъ разумномъ существѣ внѣ міра, которое образовалъ міръ. Но это заключеніе предполагаетъ два обстоятельства: во первыхъ, тотъ фактъ, что заключеніе, которое можно вывести изъ разумныхъ формъ міра, въ концѣ концовъ даетъ дѣйствіе, но не форма міра; во вторыхъ, отъ разумности формъ міра, конечно, можно заключать къ разумности міра образовавшагося, но дѣло какъ знаемъ отрицаетъ, что разумныя изъ этого разумностію с образовавшагося. Если знаемъ, что это есть разумность, превышающая нашъ собственный разумъ, то, конечно, понятіе будетъ не опредѣлено, потому будетъ голословно указано, какъ относится разумъ сформированнаго къ разуму того или другого ограниченнаго предмета, но не дано будетъ самого опредѣленнаго понятія. Для того, чтобы имѣть отрицательное представленіе о томъ, мы должны бы имѣть его, какъ безусловное совершенное разумное существо; это понятіе безусловности и дать совершенную опредѣленность понятію Божества; но какъ я сказалъ и потомъ, что мы обнимаемъ собою весь міръ, и потому, что то, что

быть обязательно, не смогли обязательно осуществить единения для заключения только о высоте сознательно-нравственной личности сравнительно с человеческой нравственностью, а не абсолютной всесовершенной нравственности. Так. обр. доказательство онтологическое теряет два недостатка: во-первых, оно теряет право заключать только к диспуту, а не к убеждению, во-вторых, оно никак не сможет возвыситься к утверждению о Боге-то по крайней безусловной разумности, постепенно отвлекаясь его разума. Для того, чтобы дать последнему этому доказательству обыкновенно заключающемуся его убедительность из случайности мировых явлений и отсюда вывести понятие необходимого существа, т.е. заключающего космологическим доказательством, и последнее, как показано, сводящееся в конце концов к онтологическому. Так. обр. весь доказательства, чтобы ни были сильны делать вывод о существе безусловности, совершенности, все необходимо в конце концов опираются на онтологическое доказательство, какую критика уже сделала. -

Разумная доказательства бытия Божия. Кант думает, что они тогда сами собою расширяют почву для истинного богопознания: разумная возможность всякий теоретических доказательств, он оставляет свободу весь для такого рода убеждения в истине бытия Божия, кое смогли почувствовать, не на теоретических, а на чисто нравственных основаниях, о коих мы не смогли сказать никакого слова с точки зрения критики теоретического разума, но которые смогут оказаться далее необходимыми, когда мы обратимся к нашей практической деятельности; в другой аспекты эти кри-

тика логики и устраняется всякую мысль о теоретических основаниях истины богопознания. Поэтому, отрицая всякую мысль о всякого теоретического отрицания истины богопознания; она исключает из виду доказать, что о Боге можно на основании теоретического разума никакого суждения, почему она убийственна не для теоретического только богопознания, но вообще и для всякого агностицизма.

Обращаемся к постановке у Канта вопроса о нравственно-практической жизни человека. Канта с различных сторон обсуждался вопрос этики в трудах его многочисленных сочинений: в „основоположении метафизики нравов", в „критике практического разума" и в „метафизических началах учения о добродетели"; первое сочинение исследует в виду постулирующей основной закон нравственной деятельности, второе — преимущественно способности человека (точно что нравственной закон, только рассматриваемый с иной точки зрения), насколько они имеют отношение к практической деятельности, третье — исследует в виду провести последовательную систему добродетели. Имея в виду разъяснение основных черт нравственного учения Канта, мы последнего сочинения не будем касаться.

Воззрения Канта на жизнь нравственную развивались параллельно со взглядами на жизнь теоретическую. В последней человек необходимо ограничен явлениями, и в своей нравственной жизни он непременно обусловлен этими самыми явлениями, испытывающими его влия-

Электронная библиотека. СПбГУ. Фил. ф-т. Каф. Истории философии. Проф. Карпенко

этого удовольствия или неудовольствия становятся
единственными для его воли. И как в критике
этого разума подчиненного вопрос, насколько,
этой безусловной зависимости познания от
данных явлений, возможно чистое априорное по
ие, так что уничтожила метафизику, кри
тика чистого разума тоже не менее за свои
результаты пыталась побороть и чисто догматическ
учение, ухватила ту мысль, что хотя разумно мочь
читать этого только в опытности явлениями, ко
познает эти явления из законов всего опыта;
– так и критика практического разума хотя
и признает практические действительности чистых
явлениями и тоже чувствует удовольствия или
удовольствия, какие возбуждаются под влиянием
этих явлений, тоже не смеет подчинять э
тот вопрос, можем ли и в каком смысле мочь
чистой разумом определять волю, какая по этом
самому можем называться независимою от
этих явлений. –

Вся нравственная человеческая деятельность
возводится собственно к понятию блага; поэтому
прежде всего необходимо точно уяснить себе это
понятие. Благом мы можем, конечно, назвать
напр. тот или другой совершенства нашей теорет
ческой природы, а также добрые качества, прои
ходящие от гениальности (напр. отвагу, рас
мость, стойкость и т. д.), равно в условном
смысле благом можно назвать дары, приноси
мущими счастью, напр. здоровье, красоту и т. д.,
но никто при этом благ добротой в собственно
ном смысле мы не называем, хотя во всем
этом видится весьма почетную для человека
чувственную природы. Такие и такие особы

ности человѣческой природы, кромѣ исключительное значеніе для нравственно-практической дѣятельности и имѣющихъ ученіе результатъ не только самой природы человѣка, но всякаго и умѣній самаго человѣка, напр. способность регулировать аффекты и страсти, удерживать обдуманныя рѣшенія и т. д., даже и они въ собственномъ смыслѣ благими не называются; напротивъ, все это оказывается недобрымъ тогда только направленіи воли человѣка, такъ какъ тогда такого направленія всѣ обладающій способностью сдерживать порывы воли и прекращать обдуманныя рѣшенія еще болѣе удаляется отъ идеала блага, нежели тотъ такой же волѣ человѣкъ, необладающій этими способностями; сдержанная дѣятельность, разсчитанное недоброжелательство всегда оказываются вредны и болѣе возбуждаютъ отвращенія въ насъ самихъ, чѣмъ недоброжелательство неразсчитанное и непріятное дѣйствій, сдѣланное подъ вліяніемъ страсти. Въ истинномъ смыслѣ благою называется только добрая воля. Но и тутъ этому должно сдѣлать ограниченіе: добрую волю мы называемъ благою именно саму по себѣ какъ добрую волю, безотносительно дѣла къ тѣмъ послѣдствіямъ, кромѣ этой воли происходитъ; мы не перестаемъ считать актъ воли благимъ даже и въ томъ случаѣ, когда онъ сопровождается вредными, не благими послѣдствіями, если такія послѣдствія соединены съ этимъ случайно, вслѣдствіе ограниченности человѣка и другихъ случайныхъ обстоятельствъ. Опасаясь общечеловѣческаго предубѣжденія о добромъ такъ обр. показываетъ, что доброе исключительно называется добрая воля. Правда рефлексія можетъ скептически отнестись къ этому общечеловѣческому понятію добра; она можетъ сказать, не переоцѣнивается ли въ этомъ случаѣ общечеловѣческое сознаніе воли, какъ воли, не обращая вниманія на разр

тельно и цѣлью, которая его достигнется; в первомъ
случаѣ, повторяю, совершенно справедливо возра-
-не даютъ ему человѣку дать разсудокъ, не дорожа
имѣетъ такого, повторяю, важное значеніе для чело
вѣческой жизни; разсудокъ далъ возможность пре
довать цѣль наиболѣе приподнятыя средствами; и
его значеніи доказываетъ важность тѣх
дѣйствій, какія имъ обусловливаются. Но такое возра
женіе рефлексіи, душитъ Канта, доказываетъ тѣсно
повѣранностность; въ самомъ дѣлѣ, если бы мы
вдумались хотя-бы не во всѣ тонкости этого его ка
сѣва, но по крайней мѣрѣ, которыя онъ имѣетъ
виду (напр. избытокъ счастія, добра), то мы дѣйст
тѣсно должны будемъ сказать, что разумъ далъ
человѣку для того, чтобы достигать этихъ разум
тавовъ. Однако внимательное разсмотрѣніе
жизни достаточно указываетъ намъ, что разумъ
является въ мірѣ вовсе не для того, чтобы способствов
вать счастію; для существъ, не одаренныхъ разу
момъ, инстинктъ вполнѣ обезпечиваетъ благосо
стоянія и счастія, тогда какъ разумъ обезпечиваетъ его
для человѣка; а о существахъ одаренныхъ разумомъ
люди, наиболѣе приспособившіеся къ жизни, рѣши
тельно говорятъ, что ихъ знаніе всего именно сп
чинъ къ достиженію счастія; подъ вліяніемъ ин
стинкта человѣкъ скорѣе достигаетъ полнаго об
щественной удовлетворенности, чѣмъ подъ водительс
ствомъ своего разума. Эти соображенія ясно докаж
ваютъ, что разумъ является на своихъ не въ качествѣ
такого руководителя воли, который бы указывалъ ей на
болѣе совершенные результаты, чѣмъ бы руково
дилась воля къ счастію, хотя можетъ быть достиг
нуто и безъ него. Если же разумъ данъ не съ тою цѣлью
чтобы быть руководителемъ къ счастію, то надобно

пунктами, что они даны как условие добрей воли, какая свойственна человеку в разумных существах. Итак мы можем констатировать то положение, что неотъемлемо принадлежит всякой человеческой воле, что истинною добрею можем быть назвали только акты воли, а не из каких случаев не тех чувств и средств, какими бывают всегда соединены с ними.

Чтобы теперь идти далее, анализируем понятие добрей воли. Добрая воля, как она дана в человеке, есть воля, исполняющая нравственную обязанности. Ничто сомнения, что добрая воля в человеке соединена с понятием обязанности, что этими не можем сказать, чтобы добрая воля во всякого разумного существа была соединена с этими условиями, мы можем помыслить добрую волю, для кой нет обязанностей; обязанность, как обязанность, возможна только для существа, кое стоит под высшими чувствами, для кого возбудителей этого нравственной закон является как нужование, противостоящее склонностям, возникающим из чувства. Но если нравственной закон в человеке как и вообще в чувственных существах проявляется в форме обязанности, то самой нравственной закон, проявляется ли он в форме обязанности или как-либо иначе, есть есть необходимое соотношение понятие с понятием о доброй воле. Нам легко сделать в самом человеке понятие о доброй воле с понятием обязанности, в кой выражается нравственной закон, и относительно убедиться из того, что действия, кои мы называем добрыми, не только должны согласоваться с нравственною обязанностью, но даже по общечеловеческому предположению побуждением к ним должно быть не иначе, как представление об обязан-

ности; другія, хотя бы оно было и согласно съ нравственною обязанностію человѣка, но если бы оно вытекало изъ какихъ-нибудь другихъ побужденій, напр. изъ предчувствія той выгоды, какая можетъ посчастливиться въ его результатахъ или даже изъ того удовольствія, какое человѣкъ отъ него получаетъ, - такое душевное усиліе перенесло бы быть можетъ нравственности, нравственность оно будетъ только тогда, когда не только будетъ гармонировать съ обязанностію, но побужденіемъ своимъ будетъ имѣть исключительно исполненіе этой обязанности. Шах. об. съ понятіемъ долга вмѣстѣ вошли въ человѣка соединяется безусловно необходимостію понятіе обязанности. Понятіе обязанности предполагаетъ законъ или требованіе, какое разсматривается, какъ обязанность, что должно быть исполнено. Мы можемъ сказать теперь, что тотъ законъ, какой предполагается понятіемъ нравственной обязанности, не можетъ быть получаемъ путемъ эмпирическаго обобщенія, что въ качествѣ требованія, обращеннаго ко всѣмъ одинаково, онъ достигнуть можетъ непосредственно законности, выходящей изъ самаго ума человѣка, или законности априорности, заключающейся въ немъ, подобно тому какъ теоретическія истины, имѣющія характеръ безусловной всеобщности не могутъ быть результатомъ обобщенія изъ опытныхъ данныхъ. Въ самомъ дѣлѣ подъ нравственнымъ закономъ разумѣется такой, какой одинаково безусловно необходимъ для всякаго разумнаго существа, при всѣхъ такихъ самыхъ разнообразныхъ условіяхъ, въ какія можетъ быть оно поставлено: если мы имѣемъ въ виду напр. дѣятельность аккесивъ, существо безплотное, слѣдовательно поставленное во совершенно другія условія, чѣмъ человѣкъ, то всетаки насколько мы представляемъ бы мы разумнымъ существованіе,

считаем бы дела наши обязательной нравственной закон. Но не зная опытно условий, в коих поставлено существо, мы не можем, очевидно, и приложить к нему отношения должного закона. Если же нравственной закон мы применяем ко всякому разумному существу, то он, конечно, должен быть авторитетным законом ума. Если бы здесь и существовали факты во чувственном мире, на коих бы можно было указать как на образец, с коего этот закон копировал, то всего лишь настолько мы могли бы сказать, что эти факты ищи эти высоко-нравственные личности служили образцом нравственного долженствования, насколько мы заранее имели бы понятие о нравственном законе вообще, кое дало бы нам возможность судить о согласии их с этим законом. Наконец христианская религия учит, что „никто не благ только один Бог", что совершенно идентично, коей для нас существует как идеал нравственности, никто не существует в чувственном мире нашего опыта и существовать не может; она возводит этот идеал к Богу, но понятие о Боге есть понятие умопостигаемое и возникает из идеала совершенства, следовательно идеал, кой может в основании всего добра она признает идеалом умопостигаемым.-

Итак мы нашли, что благо есть благая воля, что благая воля предполагает обязанность, обязанность предполагает нравственный закон, кой может быть только умопостигаемым. Если обратимся внимание на суть последнего пункта нравственного закона, то последний получит для нас более точное определение. Мы можем различать два вида требований,- условное и безусловное. Условное требование бывает тогда, где требование чувственного дол-

стоящая отношении поставлено в зависимость отношения какой-нибудь цели: если хочешь счастия, поступай так-то и так-то; другое требование, противоположное первому, есть требование безусловное, которое представляется как достигающее быть непосредственным явлением разумности существа без всякой, если, безотносительно к какому-либо желанию этого существа. Оно гласит исполнения, не ограничивая требования какими бы то ни было условиями. Если теперь иметь в виду, что нравственный закон есть закон целесообразности, то должно признать, что нравственные требования должны быть требованиями безусловными и не могут быть условными. Всякое условное требование представляет определенную цель. К осуществлению какой стремится это требование; цель предполагает желание, желание предполагает чувство удовольствия, чувство удовольствия отрицательное опыт. чел. человек не может определить наперед, что доставит ему удовольствие при всей чувственности и что нет); а потому условное требование никогда не может быть целесообразным. Следовательно нравственный закон как чистое целесообразное требование не должен предполагать никакой "если" должно обращаться к человеку категорически: действуй так, а не иначе без всякого условия. Условное требование есть то, что обыкновенно называют гипотетическим императивом, - а безусловное требование называют категорическим императивом. Следовательно нравственный закон может быть только категорическим императивом.-

Нравственный закон есть закон умозрительный и как такой он должен быть категорическим императивом. Таково формальное определение этого закона. При помощи этого формального определения мы можем приблизиться к его содержанию. Если бы мы спросили: какое правило, как руководственное правило для воли, как правило, предписывающее, может она должна определяться, имеет ли смысл значение нравственного закона, то мы, на основании того, что нравственный закон может быть только категорическим императивом, могли бы отрицательно сказать следующее: всякое правило, по которому предполагается, что воля определяется к тому или другому действованию известным объектом желания, предметом существующим для желания, не может быть правилом нравственным. Каждое правило предписывает известное действие, а известное действие запрещает. Если теперь мы скажем, что рекомендуемое или запрещаемое действие, как объект желания, как предмет для способности желания, должно в этом самом желании находить мотив для своего исполнения, потому правило не может б. нравственным, потому что всякий объект желания предполагается как или иначе данным в действительности, а все, что дано в действительности не может б. конструировано a priori, следов. то содержание, которое предполагается соответствующим воле, не будет умозрительным

содержанием, следов. не будет нравственным законом. Затем каждый объект, как желаемый объект, не только предполагает данность в чувственном мире, но настолько, насколько он ставится, как предмет очевидный, должен предполагать и чувство, которым сопровождается появление его в сознании, чувство удовольствия, которое должно предшествовать желанию, т.е. желание обусловливается только чувством удовольствия. Но опять чувство удовольствия a priori от того или другого предмета или действия не может быть известно. Оно может быть известно только настолько, насколько уже существовало известное действие и уже сопровождалось для субъекта удовольствием, а потому правило, которое имеет в виду определенное действие, как объект желания, не может быть умозрительным правилом. Нужно сказать еще более. Нужно сказать, что все те правила, которые предполагают объект желания, различны на эгоизм, потому что в конце концов желаемый предмет есть тот предмет, который доставляет удовольствие, а совокупность удовольствий, обнимающих, по возможности, всю жизнь человека и называется счастием; принцип же счастия есть принцип эгоизма. Поэтому всякое правило, которое основанием для определения воли ставит известный объект желания, всегда в конце концов есть эгоистическое, след. не только не нравственное, но и противоположное нравственному правило. Если же каждое правило, по которому воля должна определяться известным объектом желания, не может претендовать на значение нравственного закона, то ясно, что последовательность не содержания правила, а только то, что по этому правилу,

Которое нам предписывается никогда и нельзя признать нравственно оно или безнравственно, не в содержании его лежит его критерий. Этого критерия остается таким образом искать только в самой форме закона. Но что такое форма закона? Закон, как закон, есть нечто общеобязательное, предписываемое для всех, — нравственный закон есть общее предписание для всех разумных существ. Отсюда нравственное требование можем отличить, что оно удовлетворяет этому требованию всеобщности, что оно действительно имеет право считаться всеобщим законом. Всякое предписание, всякий закон нравственен настолько, насколько в нем противоречия могут быть сведены на нуль закона. Или я скажу: старайся (ты), удовлетворяя своим личным желаниям и забывая о других, что смеешь ли ты только спросить: что выйдет, если это сделается общим законом? Выйдет противоречие, и что общий закон предполагает общество всех, как одно связанное целое, как одно связанное целое-порядок. Но как скоро теперь каждый будет руководиться исключительно чувством своим, этого внутреннего строя, внутреннего единства не окажется. Отсюда высказанное правило не будет иметь значения общего закона, будет противоречить себе, сам признать его в качестве общего закона. Но так как мы знаем, что добро нравственно есть, которое только отвечает нравственному предписанию, но при совершении которого воля руководится исключительно нравственным законом, то теперь, определивши то, что такое нравств. закон, мы можем точнее сказать, что добро нравственно, насколько воля определяется не тем, что предписывается, а тем, что правило может стать общим законом. Иначе сказать, мы имеем такую формулу для определения наших нравственных поступков: поступай так, чтобы то правило, по которому ты действуешь, только возможность сделаться общим законом для всех разумных существ.

Итак воля, чтобы быть нравственною волею, должна быть определена законом, а именно не формою, но всеобщностью, которая принадлежит закону. Но всякая всеобщность, форма закона есть пустое слово. Для нее есть явление чувственно данное, между тем каждый должен знать волю, как конкретное событие в ряду других событий и как конкретное событие должен подвести образец закона конкретных событий, закону причинности. По закону причинности конкретные события связаны одно с другим, одно зависит от другого. Нравственность, как образец, нравственность требует, чтобы действие, акт воли определялось формою закона, край не есть явление и не может быть дана в явлении, настолько нравственные действия должны отступать закон причинности. Действие, которое определяется формою закона и не подчинено закону причинности, может быть только свободным действием; стало быть нравственное действие может быть только нравственным действием. С другой стороны и наоборот, свободное действие может определяться исключительно только формою, а не явлением, т.е. если отдельные определяются явлением а каждое явление стоит под законом причинности, то действие свое будет стоять под законом причинности, а стало быть не будет свободным. Если при понятии свободы не должны останавливаться только отрицательными понятиями – отсутствие определений по закону причинности, должны определять свободу как отношение воли чистой формой закона. Понятие нравственного действования и понятие свободы, стало, необходимо предполагают друг-друга. Нравственное действие м.б. только свободным и свободное действие м.б. определяемо только формою закона, стало м. б. только нравственным. Так-как есть необходимая связь между свободою и нравственностью, то от одной мы можем заключать к другой. Если дана свобода, то мы можем заключать, что есть, стало, нравственный закон, поэтому

свободное действие есть действие, вытекающее из нравственного закона. Из этого, если есть нравственный закон, то можно заключать, что есть свобода. Отсюда, хотя и есть полное право заключать от одного понятия к другому понятию, но так как для того, чтобы заключать от одного или этих понятий к другому, нужно, чтобы первое понятие было для нас так или иначе дано, так как с другой стороны мы могли непосредственно убедиться только в существовании нравственного закона, а не в существовании свободы, что в действительности мы можем заключать только к свободе из нравственного закона, а не наоборот: к нравственному закону из свободы. Свобода не может быть исходным пунктом для нашего познания, потому что свободу не можно как по разъяснении нравственного закона получать некоторое положительное содержание; но пока не разработана вопрос о существовании нравственного закона, свобода есть чисто отрицательное понятие, понятие о действии, не подчиненном закону причинности. Из отрицательного познания нельзя приобрести непосредственно; простое отрицание непосредственно не содержит. С другой стороны понятие свободы мы не можем приобрести из опыта, потому что в опыте мы видим всюду относительную причинность. Стало, понятие свободы недоступно ни для непосредственного познания, ни для опытного знания. Наоборот в существовании нравственного закона мы можем убедиться, точно таким же как убеждаемся в существовании умозрительных суждений a priori. Как мы убеждаемся, что есть эти положения чисто a priori? Мы наблюдаем, что некоторые положения отличаются безусловной всеобщностью и безусловной необходимостью; мы знаем, что всеобщность и необходимость не могут быть результатами опыта; стало, мы заключаем,

что они доказывают из опыта. Можно также сказать
ученые закономерности и в отношении к нравственному закону. Не
нравственно сказать, что те предписания, на которые
мы ссылаемся как на нравственные предписания, суть
отличаются, отличаются этого нельзя безусловно
этого всеобщностью, безусловной необходимостью,
отличаются этими качествами не в том, конечно, смысле, в каком отличаются наши законы, определяющие быть, как есть, напр. законы природы, но в том смысле, что всякое разумное безусловно связано с своими действиями должно
быть; однако это понятие не доказывает закона, но предполагает его факта, т.е. безусловность и необходимость, хотя бы в своем особом смысле, этих — части и нравственного закона. Таким образом быть нравственным, как закон, не стало для нас необходимым опорным. А потому без нравственного закона мы никогда бы не могли
доказать за свободу. Что так рассуждательно мы и доказали, в этом смысле убеждается каждый.
Антиномия показала нам, что когда мы рассуждаем о всех событиях, то мы, правда, не видим основания
установить положение, что есть свобода действий, но
не видим также и основания утверждать и другую сторону антиномии, что все в мире законом причинности
наше умозрительное знание дает нам определенную возможность доказывать и свободу действующую причину.
А что касается опыта, то в случае свободы, не только не требуется нам, а напротив противоречит интересам науки, потому что интересы науки требуют безусловного подчинения всего закону причинности, при которых только наше знание и оказывается твердо установленным в области опыта. Как же мы убеждаемся в

существования свободы? Когда человеку, которому вчера грозила какая-нибудь опасность, как-нибудь угрожала, оказалось, что исполнение этого угрожания будет только сопровождаться смертью, то, конечно, всякий понимал бы ту самую необходимость, которая отличала исполнение этого угрожания; так как мотивы удерживаться несравненно сильнее мотива исполнить угрожание, то человек в заранее признавал себя не способным противиться этому сильнейшему мотиву. Но если кто-нибудь предполагающий существование свободы на другом и на человеческом уровне говорит, что, правда, многие из людей не чувствуют свободы, однако если бы этого спросить человека, сознает ли он, что он может удерживаться при таких условиях, он чувствует свободу, то, без сомнения, он сказал бы, что может удерживаться. Потому, что он думает, что может. Потому что он сознает безусловную обязанность не чувствовать свободы; он, признавая требования не чувствовать свободы, как закона, как безусловную обязанность. Насколько он сознает, что он безусловно обязан так, а не иначе поступать, настолько отсюда, и только отсюда выводит, что хотя он так и поступит, как сказано, однако мог так поступить и иначе по потому, что должен был так поступить, а если не поступил, то вопреки должен и мог только своей воли. Так. обр. человек свободу выводит из того, что он должен так поступать; вне долга, вне закона не может выводить из свободы.

Воля управляемая существа должна руководиться мотивами, выводящими из разума, определяется разумом. Воля, определяемая разумом и есть практический достоверующий разум. Теперь, если воля руководится, как своими мотивами, представлениями,

определяемые наши чувственно удовольствия или неудовольствия. То так же эти чувства удовольствия и неудовольствия нельзя назвать разумными и не могут быть выведены из него, так, например, если человек, усиленно, очевидно, слушается моих предписаний, моих повелений, выполняет мои желания, то воля этого случая, его действия, практически разумны. Стимулируется ими и другими предметами, возбуждающими то или другое желание, предметами, которые подведены уже под понятие отличия, самолюбия, или, точнее, под принципы счастья. Разумно называется несамодеятельность, т.е. то, чтобы отнести определяемое идет не из него самого, а, напр. определяется. Наоборот, самодеятельность соответствующая определяемая нравственно. Законность, но так как этот через закон чистое выражение. Если бы разумность, то всякий разумный определяемый непосредственно из себя самого, должен бы по своему собственному закону быть автономен. Так обр. нравственность есть автономия. Противоположная: всегда, когда закон есть автономия, это отношение по чувственным принципам есть эвдемонизм.

Мы видим, что нравственность стоит в безусловной связи со свободой, но вдруг собственно является вопрос затруднения. Мы знаем, что в мире нашего опыта все безусловно подчинено причинности, напр. наши действия насколько они суть явления опыта, стоят под условием причинности. Как явления они определяются другими явлениями, это значит каждый акт воли определяется чувственными условиями, которые вытекают из предшествующих по времени и совершенно-шущих в нашем удовольствии. Отсюда вопрос - как нравственно возможны нравственные действия - оказывается большою неразрешимою для теоретического

ума. Этот вопрос, очевидно, тот же самый вопрос, как вопрос: как образ. бабочка в мире свобода - Крым точно такую ф. была признана неразрешимою, потому что уже с Коперниковской теоретического разума доказано, что каждое действие, по своим проявлениям просто отвлечение, фикция, ф. т. каждое явление необходимо закону причинности. Со стороны внутренняя нашего знания, смело сказать, что свобода воли - мистическая, есть тайна. Остается бесспорным, что есть нравств. закон, и несомненно существует кр. закон, сказывается несомненным признаком свободы, что каждое моральное требование, требование - одно должно для человеческого ума оставаться тайной навсегда. Но если понять, как Кантовский разум, как объект закон, может действовать на волю, если одно для нас безусловно необходимое, то мы смотрим, подобно как мир, определяет результаты нравственного действия, само оно существует. Так как воля, определяемая разумом чистого формального закона, не только не существует согласно со склонностями, желаниями, навыками, но действует вопреки этим склонностям, желаниям, навыкам, которые при удовлетворении их дают чувство удовольствия, то это подавление склонностей, желаний, навыков ф. определяемая нравств. несомненно, чувством крайне неприятным, потому что всякое подавление того, что возбуждает чувство удовольствия, должно сопровождаться обратным чувством скорби. Итак, если нравств. действование возможно, то с ричи смело сказать, что оно всегда соединено с чувством скорби, потому что оно есть подавление относительного низшего начала.

Все человеческие склонности смело можно свести к 2-м главн. видам: 1) к самолюбию, т. е. работе исключительно о личном благосостоянии и 2) самоудовлетворению, т. е. удовлетворению самим собой, просто, как общим недови-

будимость. Самомнение, помышленное в смысле закона о своем личном благосостоянии, законно настолько, насколько необходимо для поддержания чувства нравственной и неразумно, когда оно концентрируется вокруг себя всех отношений. Самоуслаждение есть безусловно безнравственное чувство. Поэтому сознавание нрав. закону должно ограничивать действительность: оно должно с одной стороны, ограничивать (но не уничтожать безусловно) самолюбие и безусловно искоренять всякое самоуслаждение. Так как, далее, вообще чувственные склонности противятся и противятся воле нрав. закона, т.е. воле общего разумного закона для всех разумных существ, то, очевидно, отношение между этим законом и склонностями человека является как отношение высшего к низшему. И так как эти склонности составляют, так сказать, содержание эмпирического человека, эмпирическую волю, то значит вся эта воля состоит из чувственных удовольствий и желаний, соответствующих этим удовольствиям, то нрав. закон является для нашего сознания как нечто стоящее сверху нас, как повелительную господствовать над эмпирическим человеком. Это значит - закон возбуждает в нас чувство уважения. Уважение есть чувство низшего к высшему, есть чувство принижения определенного лица перед тем, что стоит выше его. Чувство уважения к нрав. закону не есть только чувство, отличное от нрав. действования. Ибо: так как нрав. действование есть не только действование, согласное с законом, но действование, которое имеет своим возбудителем именно самый закон, а не другое что-то, то чувство уважения к закону, каков закон, и есть собственно нравственное действование. Возродить

нравственность есть чувство уважения к прав. закону
(мотив уважения есть мотив исполнения закона, так-
как
исполнение только тогда
есть действительно исполнение закона, когда оно есть
результат этого уважения. Если мы отнимем всякое
отношение чувства уважения к закону, к чувству, кото-
рое, как помощник совершает в себе наш Добродетель,
и спросим, уважаем, что есть ли нибудь собственного
уважения к нашей самости, так как нравственность
есть чистого ума, а ум представляет существа
как самость, то человек, чувствуя уважение к закону
существа дела чувствует уважение к самому себе.
То, что противится этому закону, называется
нашей самостью, потому что это проти-
вление есть его склонность, есть то, что составляет
его эмпирическую определенность. Понятно, как
называется это идущее противление. Ведь
это то, что существует в человеке само по себе;
но если вещь сама в себе. Наоборот, совокупность
склонностей есть человек, как явление, есть эмпири-
ческая данная личность. Чувствуя уважение к
нрав. закону, мы чувствуем уважение к человеку, как
явлению самому в себе. В противоположность чел
веку, как явлению. Вторая чувство уважения к закону
указал Кант, лежит в основании нашего уважения
к личности. Личность есть предмет уважения; личность
не может быть средством для чего другого подобно
другим объектам нашего опыта, которые могут быть
средством для исполнения наших целей; личность
должна рассматриваться как цель сама в себе, а потому
не может рассматриваться, как простое средство
для чего другого. Это высокое понятие, в котором
объективно и проявляется осуществляющаяся идея закона

зависит от того, что каждый человек, как разумная
сам в себе, есть закон в себе, а в соответствии этого он по
всем значений цели в себе, которую мы и отнесли к
людей личности.

Благо, как добрая воля, есть воля, относящаяся под
нравственным законом и не только согласующаяся с ним, но в сущно
сти являющаяся исключительно тем при отнесении исполнения за
Но отнесение этого благого определяющего основ
блага не исчерпывается. По этому определению благ
есть добродетель; однако, хотя верно, что добродетель
относится к благу, далеко не то, что она составляет
первый и важнейший элемент в понятии блага - вторая
одна добродетель не составляет всего содержания
понятия блага, по суждению нашего разума. Разум
знает, что нравственность имеет дело с личностью
и что эта личность есть цель сама по себе; он знает, да
что личность имеет потребность быть счастливой
он не может понять, чтобы личность, когда она дости
этого счастия не была бы счастливой. Счастие пол
оказывается необходимого составного частью блага. Так
как право на счастие дает, по суждению разума, исключи
но добродетель, то она остается первым и важнейш
условием понятия блага, - счастие же занимает вт
рое, зависимое от первого место. Каждый акт
воли считать благом, по каким условиям, относящ
ся к тем принципам, которыми руководится воля
при другом виде действия нравственности, ка
условно и относительно то благо, которое достига
при помощи этого акта воли; и как нравствен
требований представляется собою безусловное пр
вило, так и то, на что в конце концов должно
исполнение нравственного закона, именно благо д. б. на
монизовано, высшим благом. Подобно тому ка

Въ философическомъ отношеніи человѣкъ имѣетъ своего рода абсолютное познаніе, которымъ онъ практически владѣетъ въ своей повседневной дѣятельности, такъ и практическій умъ, какъ отвлеченная сила, имѣетъ стремленіе только къ абсолютному въ противоположность тому случайному бытію, которое представляетъ отношенія чувственныхъ предметовъ, происходящаго отсюда чувства удовольствія и неудовольствія. Но при этомъ необходимо замѣтить, что само понятіе блага составляется изъ добродѣтели и счастія, ибо такое человѣческое благо признано нашими философами, на коихъ лежитъ исполненіе нравственныхъ законовъ, то отсюда и изъ такого случая не слѣдуетъ, что будто это счастіе и полезное бытіе людей, которыя довольствуются руководствованіемъ въ исполненіи нравственныхъ законовъ; нѣтъ, нравственныя добродѣтели настолько нравственны насколько человѣкъ руководится требованіемъ долга, уваженіемъ закона, къ закону, а не обращеніемъ счастія за его исполненіе. Счастіе по существу добродѣтели долженствуетъ быть слѣдствіемъ исполненія нравственнаго закона, но не какимъ случаемъ мотивомъ для его исполненія.

Высшее благо составляется изъ добродѣтели и счастія. Эти элементы, какъ моменты одного понятія, должны внутренно сходиться между собою, какъ основаніе и слѣдствіе. Отношеніе между ними можетъ быть двоякое, какъ аналитическое и синтетическое. Связь аналитическая въ данномъ случаѣ будетъ тогда, если въ понятіи добродѣтели мыслится понятіе счастія, или въ понятіи счастія понятіе добродѣтели, какъ тѣ самыя правила, которыми руководствуется человѣкъ въ достиженіи одного были бы такими, которыми человѣкъ и долженствовалъ бы для достиженія другого; синтетическая связь была бы тогда, если бы они были просто соединены между собою, какъ причина и слѣдствіе

Но аналитическая связь между добродетелью и счастьем
вполне невозможна, именно потому, что тот принцип,
которым руководится воля при достижении того и дру-
гого, не только различны, но и прямо противоречат друг
другу, потому что действование подчиненное этому
для достижения счастия есть смерть добродетели,
и точно также исполнение закона добродетели без-
словно противоречит всякой погоне за счастием.
Остается связь синтетическая. Сказано, что ка-
сается до счастия, то оно не может быть причиной
добродетели, т. е. мотивы, определяющие счастие,
прямо противоречат добродетели, поэтому стре-
мление к счастию не может породить добродетели.
Что же касается стремления к добродетели, то
и оно в естественном порядке вещей также не
может порождать счастья. Но если воля добро-
детельная сама по себе производит по природе
такого действия, которое служило бы к полно-
му благосостоянию индивидуума, то это ни в ка-
ком случае еще не доказывает, что счастье без-
словно не возможно; это доказывает только, что
в предметах нашего опыта добродетель не есть
причина счастия; но это не исключает возмож-
ности того, чтобы она была причиною счастия для
порядка, который имеет иные порядка есте-
ственные, — для порядка, на который указывает
сам нравственный закон и который есть
чистого ума, взятого в отвлеченности от чув-
ственного опыта. И в самом естественном
порядке не исключается возможности того, чтобы
добродетель, хотя бы случайно для нашего взгляда
сопровождалась и счастием, на сколько мысль
может предположить, что в основании естествен

наго порядка мечтать такое высокое существо, которое смогло бы согласовать нравственный порядокъ съ естественнымъ, хотя бы для сознанія человѣки эти порядки распадались. Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній мы можемъ приступить къ рѣшенію вопроса: при какихъ условіяхъ можетъ осуществиться высшее благо? Такъ какъ понятіе высшаго блага составляется изъ двухъ элементовъ, – изъ понятія добродѣтели, которая есть исполненіе нравственнаго закона, и изъ понятія счастія, то нашъ вопросъ дѣлится на два: 1, при какихъ условіяхъ возможно исполненіе нравственнаго закона, 2, при какихъ условіяхъ оно должно сопровождаться счастіемъ. Нравственный законъ требуетъ, чтобы дѣйствія индивидуума вполнѣ отвѣчали этому закону, чтобы индивидуумъ оказался совершеннымъ существомъ съ точки зрѣнія этого нравственнаго закона. Но нельзя налагать требованія, которое само по себѣ было-бы безусловно не возможно, – слѣдов. если въ понятіи исполненія нравств. закона есть абсолютное требованіе, – будь благъ, какъ Богъ, то должна существовать возможность его исполненія. Но человѣкъ, какъ ограниченное существо, не можетъ ни въ какой опредѣленный данный моментъ достигнуть нравственнаго совершенства: для него высшее совершенство возможно только въ безконечномъ приближеніи къ идеалу. Если такимъ образ. нравственный законъ требуетъ абсолютнаго совершенства, если, съ другой стороны, абсолютное совершенство для конечнаго существа можетъ мыслиться только какъ безконечное приближеніе къ совершенству; если, наконецъ, безконечное приближеніе требуетъ безконечнаго времени, и слѣдоват.

бесконечного существованія индивидуума, то очевидно последнее, т. е. безсмертіе души есть неизбѣжный постулатъ, вытекающій изъ нравственнаго закона. — Другая сторона въ понятіи высшаго блага — счастье. Мы знаемъ, что нравственный законъ не есть законъ природы, что законы природы представляются для нашего сознанія независимыми отъ закона нравственнаго, а между тѣмъ добродѣтель должна безусловно порождать счастіе, т. е. высшее благо, къ которому стремится нравств. законъ, есть соединеніе добродѣтели и счастія. Значитъ, нужно предположить, что есть такое высшее существо, которое устроило естественный порядокъ такъ, чтобы въ мірѣ явленій нравственнаго закона имѣла своимъ послѣдствіемъ счастіе. Но такъ какъ дѣйствіями нравственными называемыя не тѣ только дѣйствія, которыя внѣшнимъ образомъ согласны съ нравственнымъ закономъ, а тѣ, которыя согласны съ нимъ по самому намѣренію, по внутреннимъ побужденіямъ, то существо, которое должно согласовать эти дѣйствія съ естественнымъ стремленіемъ къ счастію, должно быть безусловно разумнымъ существомъ. Такъ. образ. существованіе нравственнаго идеала по другой сторонѣ постулируетъ существованіе высшаго разумнаго существа, т. е. Бога. — Такъ разсуждая то, что при критическомъ изслѣдованіи познавательныхъ силъ человѣка оказалось недостижимымъ для человѣческаго сознанія: бытіе Бога, безсмертіе и человѣч. свобода оказываются неизбѣжными требованіями, вытекающими изъ нравств. жизни человѣка. Такъ. образ.

нравств. усиліе человѣка разширяетъ человѣч. познаніе,-она устанавливаетъ для него такія истины, кот. теоретически установлены быть не могутъ.

Однако-сами, признавая нр. законъ и валдствіе этого высшее благо, мы имѣемъ самыя данныя признать существованіе бога, свободы и безсмертія, то отсюда мы еще ни въ какомъ случаѣ не уясняемъ себѣ самой возможности этихъ предметовъ, не получаемъ опредѣленнаго представленія о нихъ. А потому теоретически наше знаніе остается ограниченнымъ, по прежнему. Правда, мы могли, повидимому, признавъ эти истины какъ постулаты практическаго духа, положить ихъ въ основаніе нашего знанія и, опираясь на нихъ, разъяснять содержаніе понятій, въ нихъ заключающихся, чисто теоретич. путемъ. Но на дѣлѣ это неисполнимо, такъ какъ для всякаго теоретическаго познанія мы должны необходимо имѣть содержаніе предмета, какъ это доказала уже вся критика чистаго разума; здѣсь же получается требованіе, чтобы существовали-богъ, свобода и безсмертная душа, но не получается созерцанія этихъ предметовъ, слѣд. воспользоваться пріобрѣтенными истинами для теоретич. знанія мы не можемъ. Да и утверждая эти истины, какъ постулаты нравств. жизни, мы не то хотимъ сказать, что всѣ эти истины могутъ б. строго доказаны, а лишь то, что кто признаетъ обязательность нравств. закона, тотъ данными признаетъ указанныя истины, обязательности нр. закона никому нельзя доказать, но тому, кто признаетъ нр. законъ обязательнымъ, можно доказать, что онъ въ силу этого признанія обязанъ вѣрить въ собственную свободу, въ бога, въ безсмертіе.

Если мы сличимъ конецъ, къ которому пришли при изслѣдованіи нр. способности человѣка, съ началомъ этого изслѣдованія, то окажется повидимому странное противорѣчіе между концомъ и началомъ. Въ концѣ мы пришли къ мнѣнію, что въ нр. идеяхъ являются

неизбѣжно вытекали постулаты истины бытія Божія, человѣч. свободы и безсмертія; въ началѣ же мы разъяснили, что умъ данъ человѣку вовсе не для того, чтобы руководительствомъ къ счастію, онъ данъ ему исключительно какъ существу нравственному. Какъ же съ этимъ согласить тотъ фактъ, что умъ не можетъ теоретически доказать эти истины, самыя дорогія для человѣч. души, съ мыслію, что онъ данъ ему ради этой цѣли? Кантъ не только не видитъ здѣсь противорѣчія, но напротивъ видитъ въ этомъ удивительное устройство нашей природы. Предположимъ, что истины бытія Бога, свободы человѣка и безсмертія предстали бы сознанію человѣка со всею точностію умозрит. ясности, какъ-то: подобныя истины математическія. Въ такомъ случаѣ требованіе нр. Закона было бы безусловно исполнено, но исполнено по мотивамъ чисто корыстнаго свойства; между тѣмъ истинно-нравств. цѣнность исполненія нр. Закона исключительно въ силу одного уваженія къ нему. Когда же истины-свободы, безсмертія и бытія Божества не могутъ быть строго доказаны, то исполненіе нр. Закона получаетъ возможность совершаться исключительно по уваженію къ этому Закону; и самыя указанныя истины являются при этомъ только какъ постулаты, требуемые уваженіемъ къ Закону, внутри его существительности этого Закона, а не какъ нѣкоторыя истины, на крѣпкой фундаментѣ опирающіяся самое основаніе этого Закона.

Послѣкантовская философія.

Живой нервъ, крѣпко связавшій новую ф-ію съ Декарта, составляютъ вопросы о человѣч. познаніи. Мы видѣли, до какого пункта дошли

исследования этих вопросов съ Канта. Въ существ. ихъ это - послѣдняя попытка серьезнаго разсмотрѣнія вопросовъ о человѣч. знаніи. Дальнѣйшее развитіе за Кантомъ можно назвать скорѣе спекулятивно метафизическимъ, чѣмъ гносеологическимъ; оно относится къ Канту, какъ Спиноза относится къ Декарту, оно сразу на гносеологической почвѣ зрѣлаго Канта и потому сливаетъ его ученіе съ діалектическою познавательною, какъ она существуетъ сама въ себѣ. Мы не хотимъ этимъ сказать, будто послѣ Канта вопросы гносеологическіе - безусловно игнорируются; въ нѣкоторыхъ случаяхъ видна попытка сдѣлать попытка гносеологич. ученія Канта, переработать ее на новый ладъ, далѣе извѣстныя въ Кантѣ; но это стремленіе есть не результатъ анализа изслѣдованія самого процесса человѣч. знанія, какъ это было у Декарта, Локка и Канта; оно есть результатъ - съ одн. стор. - сознаваемаго недостатка и противорѣчій въ системѣ Канта и послѣдующихъ стремленій - сгладить противорѣчія, уровнять недостающее при помощи болѣе или менѣе удачныхъ гипотезъ и концепцій, съ др. стор. - результатъ стремленія согласовать гносеологію съ постепенно развивающимся матеріалъ. знаніемъ и для этого, въ видахъ всесторонняго объясненія этого знанія, воспользоваться новыми гипотезами, какія бы составили гносеологію въ непосредств. связи съ развивающеюся метафизикою, т.е. ученіемъ о бытіи. Только въ этомъ направленіи новаго времени замѣчаются попытки къ разрѣшенію этихъ гносеологич. вопросовъ съ теоретич. стороны и, - какъ этого и нужно было ожидать отъ Эклектизма, - рѣшеніе ихъ въ смыслѣ скептической системы. Но скептич. взгляды всегда совершаютъ только очищающ. работу, они только обнаруживаютъ недостатки до сихъ поръ существовавшей теоріи знанія. Созданія чего-нибудь въ этой области еще не видно ни тамъ ни здѣсь. -

Издатель Ю.Сх.

Вся философія Канта основаніе свое имѣетъ-и.5.
стъ въ послѣдствіи его сочиненіи „Критика чистаго
разсудка", а потому на это именно сочиненіе,
какъ на основаніе всей философіи и обращено бы-
ло преимущественное вниманіе какъ критиками
ученія Канта, такъ и его приверженцами.
Въ критикѣ чистаго разсудка останавливаютъ на
себѣ вниманіе два пункта: во первыхъ, когда слѣ-
дуетъ результаты критики съ ея предпосылка-
ми, то поражаешься противорѣчіемъ; во
второй пунктъ состоитъ въ недостаткѣ единства,
который объединялъ бы результаты критики.
Критика чистаго разсудка выходитъ изъ предпо-
ложенія, что познаніе условливается двумя
факторами, съ одной стороны субъектомъ,
съ другой - вещію самою въ себѣ, будучи
основаніемъ для нашихъ ощущеній. Но результа-
тами критики выходитъ, что эта вещь,
будучи предполагаемая возбуждающею въ насъ
ощущенія, есть нѣчто безусловно непо-
знаваемое. Но если вещь сама въ себѣ есть
нѣчто безусловно непознаваемое, то слѣдо-
вало заключить, что мы не имѣемъ ничего
знать и о самомъ дѣйствованіи ея на духъ.
Всего этого вывода, вступая, когда слѣ-
дуетъ ученіе Канта о категоріяхъ съ ученіемъ
Канта о вещи въ самой себѣ. Между катего-
ріями ставится категорія причинности, о
которой какъ о каждой другой категоріи утверждае-
тся, что она принимается исключительно толь-
ко къ явленіямъ. Но тогда, когда критика
учитъ о происхожденіи нашихъ ощущеній
восприятій, то предполагаетъ, что вещь въ себѣ
дѣйствуетъ на нашъ духъ; слѣдовательно вещь въ себѣ

сознавшись какъ причина этихъ ощущеній, будто производятъ они въ духѣ. Итак. обр. вопросъ противоречіе: категорія причинности приложима здѣсь способна быть приложимою только къ явленіямъ; мысль о существованіи вещи въ себѣ и о дѣйствованіи ея на духъ заключалась прямо на основаніи причинности, на томъ основаніи, что ощущенія остаются безъ причины, если вовне не существуютъ вещи, независимой отъ духа. Въ критикѣ, смотрю оказать, нельзя войти безъ предположенія вещи въ себѣ, но при критики нельзя войти, признавая эту вещь въ себѣ. Другое недоразумѣніе, въ которое вовлекала критика чистаго разсудка есть ея внутреннее противорѣчіе. Канть принимаетъ разнообразныя человѣческія способности, способности воспріятія и способности мышленія, кои раздѣляются на двѣ способности — способность ощущенія и способность успокоенія. Каждая изъ этихъ способностей подвергалась самостоятельности, отдѣльности анализу. Въ каждой изъ этихъ способностей оставалась своя форма дѣятельности своя пріемы. Но критика не указываетъ никакого общаго корня, внутренняго основанія, изъ котораго бы можно было разсѣченіе ихъ и къ коему можно быть сведено пресѣдованіе о нихъ. Душевныя способности въ критикѣ распадаются духъ съ другомъ, не представляютъ той внутренней цѣлости, того внутренняго единства, кое должно бы принадлежать единому духу.—

Вслѣдъ за тѣмъ послѣ появленія критики чистаго разсудка и обращено было существенное вниманіе (на нихъ) на это недоразумѣніе. Честь обратить вниманіе изъ недоразумѣній принадле-

лишь критику Канта, профессору Шульце, кроме анонимного сочинения упрекал Канта в том, что он в одно и то же время и признает существование вещи в себе зависимою от нас нашими ощущений и в то же время утверждает безусловную независимость их. Он точно также совсем неверно формулировал это противоречие и на смешении учения Канта о категории причинности с учением Канта о вещи в себе, как причине восприятий. На каком основании, спрашивался Шульце, Кант вводит эту вещь в себя? Предполагается, что она служит основанием для объяснения наших ощущений. Но еще вопрос: суть ли познаваемости основания наших ощущений, если ищут это основание в чем-нибудь вне духа человеческого или в самом духе человеческом, в его познавательной способности? Как скоро процесс возникновения ощущений остается не познаваемым, то, очевидно, вопрос остается неразрешенным и ставить его в ту или другую сторону критика чистого разума не имеет права. Шульце, предпослав это возражение против критики чистого разума, имел в виду ближайшим образом показать несостоятельность критики. Дальнейшая цель была скептическая. Но раз поставлено было для философского сознания это противоречие в Канте, весьма неудивительно, что тот, кто пытался разрешить критику, кто чувствовал важность гносеологических исследований, данных в критике, задался целью устранить это противоречие, возвести критику над нею. -

Первую поправку к этому делает Соломон Маймонъ. Онъ соглашается съ мыслью покойнаго Шульце, что самое существованіе вещи самой по себѣ, какъ и дѣйствованіе ея на духъ безусловно не съ точностью можетъ быть доказано съ точки зрѣнія критики чистаго разсудка. Онъ допускаетъ далѣе вмѣстѣ, какъ утверждаетъ Шульце. Онъ признаетъ, что вещь сама въ себѣ оказывается безусловнымъ абсурдомъ по самому опредѣленію ея понятія: - нѣчто безусловно непознаваемое, нѣчто не имѣющее никакихъ свойствъ есть нѣчто не мыслимое, всякимъ разсудкомъ невообразимая, - безсмыслица. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ ставитъ вопросъ, нуждается ли критика въ введеніи этой вещи. Что, что побуждаетъ критику ввести вещь саму въ себѣ какъ основаніе нашихъ ощущеній, въ существованіи дана есть простой фактъ, фактъ данности этихъ ощущеній, фактъ независимости этихъ ощущеній отъ эмпирическаго сознанія. Но что доказываетъ этотъ фактъ? Этотъ фактъ доказываетъ только то, что не эмпирическое сознаніе создаетъ эту данность, что основаніе ея нѣчто въ самой вещи смысли, логия и до предѣловъ эмпирическаго сознанія? Что и другое происхожденіе ощущенія отвѣчаетъ и предполагаетъ одинаково безпорочно предположить, но чтобы быть послѣдовательнымъ, нужно предположить, что не только тѣ вѣщи, при посредствѣ которыхъ наша смысль упорядочиваетъ разнообразіе въ пространствѣ и времени, съ которыми субъектъ вступаетъ для опытія разнообразіе, но и самое это разнообразіе возникаетъ при самомъ

г. Если оно ставится какъ данное, то это

значить только, что оно не объяснимо; это значить только, что непонятно и не смеет быть объяснено смыслом его происхождение; это значить только, что это данное есть трансцендентальная величина, но не значить, что оно предполагает бессмысленные бытие, вне себя оказывается и существующим, и непознаваемым. Так обр. Соломоном Маймоном указывается тот путь, который единственно остается, чтобы удержать результаты критики и вместе уничтожить ее противоречие. Но у Соломона Маймона признается трансцендентальная величина, факт необъяснимой для человеческой мысли, с чем, конечно, не может согласиться философия. —

Если теперь Соломон Маймон, признавая смысл Шульце, хотел указать свой тот путь, каким он был должен разрешить противоречие, в коем запутывается Кант, то вокруг явилась попытка представить дело так, что сам Кант думал не иначе, потому что не мог думать иначе, что то, что Маймон выставил, как некоторую необходимую реформу во взглядах критики, в существе дела не есть реформа, а есть мнение самого Канта. Разделяя эту мысль, только вместе согласился на то, что Кант, говоря о вещи в себе, как некоторой агенте для объяснения восприятий, остановится только на точке этого бессознательного сознания и никак не мог приписывать какой-либо действительности, какое-нибудь влияние ея на восприятия, так как это вещь оказывается безусловно трансцендентальной, безусловно непознаваемой величиной в точке зрения философии. Из этого также

вступился непосредственный ученик Канта Си
гизмунд Бек, отвергнувший все вне
сенное в сочинение, явившееся уже спустя два
года после выхода „Wissenschaftslehre", а потому
в высказываниях остается вопросом, не стоящим
ни в времени, кроме они проводили, под величайшим
знаком вопроса, новый поворот, круг более дале
философии Канта Рейнгольд. Сигизмунд Бек со-
глашается с критикой Шульце в том, что вещь
в себе не может производить какое-либо великое
с точки зрения критической философии, на душу
человека. Он соглашается с Маймоном, что
она есть бессмыслица и противоречит этому
времени далее. Всякое наше представление, ду-
мает он, в конце концов состоит из со-
держания и формы. Если теперь форма привне-
сается из самого духа, а сигидват. не может
быть отнесена к какой-либо вне духа
существующей вещи, если с другой стороны содержа-
ние, кроме смысловая вещи, может быть по-
нято только из ощущения, то в конце концов
понятие вещи в себе оказывается понятием,
кое не имеет ни формы, ни содержания, кое
есть отрицательное понятие. Но так как
никакое представление не может быть чисто
отрицательным представлением, ибо отри-
цательное представление есть бессмыслица, то
следовательно представление о вещи в себе есть
безусловная невозможность. Итак только далее,
двигаясь с Соломоном Маймоном Си-
гизмунд Бек ведет к объяснению, с точки
зрения критики, возникновения вещи. Нуж-
но предположить первичный необъяснимый да-
ние акта чистого духа; нужно предположить

первичное представление, в коем заранее даны – и форма, объединение разнообразного и самое разнообразное. Этот первичной акт, это первичное представление имеет в себе самом два момента. Оно всегда есть не форма только, а дару формы с содержанием; по одному моменту оно есть объединение разнообразного, по другому оно есть объект в отношении к субъекту, т.е. противопоставление объекта духу. Отсюда при этом первичном представлении и его двух моментах можно объяснить весь механизм духа, коей предполагается у Канта; и таким именно думает сам Кант.–

Обратимся к другой стороне дела, к учению о связи между человеческими способностями, об единстве познавательной способности духа.

Рейнгольд, сначала ревностный последователь Канта, человек коей много содействовал разъяснению критики чистого разума своими попытками привести в систему критику в более популярной форме, находил, что ошибка Канта состоит в том, что указав на разнообразие способностей человеческого духа, он не сводит их к одному корню, к одному принципу, а между тем такой принцип есть, и в точке зрения этого принципа все способности к единству всей системы критики чистого разума. Это первичное основание, этот корень, из коего можно вывести объяснение всех других способностей, есть представление вообще, представление, как представление. Каждое представление, просто как представление, предполагает необходимо две стороны – с одной стороны объект, данный в духе, с другой – форму представления, форму от

шения объекта к субъекту, синтезват. функцию, необходимую при всякой дуал. диаиздосия предложения синтезват. прямо констатируется, что в процессе познания всегда почти посягается при всякой дуал. Выигрыш сказывается в понятии о представлении объединяющем всех способности человеческого познания, о которых говорит критика чистого разума. Согласимся с Майером, соглашаясь с общею мыслию Рейнгольда, что для учения Канта не достаточно единственно основной функции при какой бы выводимые всех остальных функций, не сознается, что такого функционального быть представление. Представление есть такой же частный акт душевной жизни, как и все частные акты сознания, как чувственное восприятие, и мышление. Все эти частные функции, а не общая, то, что служит в основании всех этих актов есть общая деятельность сознания или сознание вообще, которое можно назвать мыслию не в смысле абстрагирующей мысли, а в широком смысле cogito (Декарта). Сознание по существу своему есть объединение разнообразного, есть представление разнообразного во отношение, синтез его. Это общее определение сознания необходимо относится ко всем тем разнообразным модификациям знания, в которых оно специально функционирует или модифицируется. Иначе, где разнообразное представлено во отношение без участия мысли, как мысли мы имеем просто чувственное созерцание. Иначе, где это разнообразное представлено во отношение, но так, что каждая часть предмета чувственного созерцания [illegible] предмету, в его особенности,

мы называемся представленіе. Шаг, где какая часть предмета отнесена къ предмету, не какъ къ отдѣльному предмету, а въ силу того, что подобная же часть относится къ другимъ предметамъ, такимъ образомъ объединеніе въ понятіи. Необходимо привлекая сознанію функцій сводить разнообразное къ единству, ставить разнообразное въ отношеніе другъ къ другу, чтобы представить его въ видѣ акта, – служитъ въ основаніи всякой специфической функціи частнѣйшимъ порождающимъ способностей. Всякій въ основаніе всей душевной жизни кладетъ, какъ мы знаемъ, первоначальное представленіе конечно, смотрѣть на него, какъ на генетическое основаніе всей душевной дѣятельности. Изъ него они понимаетъ объясняетъ и всѣ его формы человѣческаго познанія, конструируетъ критика чистаго разсудка. Въ этомъ первичномъ представленіи Всякій различаетъ два момента, съ одной стороны моментъ соотношенія разнообразнаго, синтезъ разнообразнаго, съ другой стороны моментъ противопоставленія этого разнообразнаго, какъ объекта субъекту. Изъ перваго момента развиваются и къ нему возводятся категоріи, какъ условіе всякаго синтеза. Изъ второго момента должно быть разъяснено то, что Кантъ называетъ чистаго смысла. Изъ перваго момента должно быть разъяснено пространство, какъ синтезъ разнообразнаго, изъ второго – время. Такъ какъ Всякій держится той мысли, что синтезъ, какъ всякаго, есть синтезъ, въ существѣ дѣла implicite заключается въ критикѣ чистаго разума то это не

хорошо достаточно было отвлекать его внимание от того времени на человеческое познание, кое оно развивает. А потому учение о зависимости этих или других фокусов от первичных представлений остается у Бека недостаточно объясненным. -

Итак первоначальная критическая работа достаточно уже была подготовлена частью трудами Канта, частью самим Кантом, кои этот тестовали одновременно с ними. Но еще осталось многое, чтобы эти разрозненные взгляды, не развитые последовательно, не связанные в систему, могли получить значение цельного философского мировоззрения, и это многое оставлено Фихте. -

Фихте.

Фихте родился в 1762 г. Часть первоначального образования он получил в доме своего высшее богословское образование. По окончании курса высшего богословского образования он более некоторое время домашним учителем. Затем живущий в Кёнигсберге и едва представился Канту свое первое сочинение - „критику всякого возможного откровения." Несмотря на то, что только год назад он впервые познакомился с критикой чистого разума, эта критика возможного откровения была написана сразу по изучении критики чистого разума. Это произведение благоприятное впечатление на Канта. Кант одобрил ее. Еще другое обстоятельство содействовало особенно значению, кое приобрело это произведение Фихте. Можно было против

желания самого Фихте издать сочинения, не указав имени автора и не напечатавшись по введение в сочинение, в котором признавался, что оно есть первое сочинение автора. Так как это сочинение стояло на почве древней критики чистого разума и отличалось некоторыми догматическими, покаравшими смысль, способную к глубокому понимание дела, то весьма неудивительно, что на первый раз оно было принято за сочинение самого Канта. Впоследствии эта ошибка должна была обнаружиться. Но уже тогда факт, что произведение молодого философа было признано за произведение гиганта великой мысли, не мог не сопровождаться тем интересом, что Фихте дал возможность в сознании своих современников. Это дало ему возможность занять кафедру в Йенском университете в 90 г. Здесь он пробыл пять лет. В относительно непродолжительности Йенской деятельности Фихте относится попытка обосновать свою собственную систему, создать Wissenschaftslehre. Но история Фихте в Йене не была продолжительна. В одном из первых, незначительных сочинений, им написанных, была высказана мысль о полном освобождении от нравственного порядка. Нашлись люди, кои это сочинение и то сочинение дурака сняли, для кого сочинение Фихте было как бы введением, объявили атеистическим. Правительству оказалось необходимым обратить внимание на прошедшее. В начале преподавание было ограничено только уроком. Но Фихте, сколько самодеятельной в мысли, столько же энергический по характеру, заставлял

правительство повернуть дело так, что пр. Нурицын был оставлен Женевской университет — ской. Расписав в поступающей книжке свои видения его сначала в Будешлю, где он чи — тал публичные лекции и собирался на жить лучшее Будешлевское общество. В последствии же значительно позже он получил кафедру в Будеш. скомъ университете, где оставался до самой кры кая пользовался от гарнизонной библиотеки, посу. ченной от очень дарившейся в госпитальи пр ухода за больными. Как характерная черту смелости Фиате способствует ук дать на его горячий патриотизм. —

л. 56. Фиате понимает, что как скоро философ доходит до смысли, что основныя правила, кото руководился ум при исследовании явлений, исхо дят извнутри самой мысли и что они вследств этого безусловно не относятся к самим вещам то не только не смогут быть ровни о вещами на нашу душу, кое мыслилось бы в смысле причинной связи между состоянием вещи в себе и тем или другим явлением нашего со знания, но не смогут быть ровни и о существова нии вещи в себе, понимать ли ее как вещь вне нюю самому духу, или как внутреннее духо, кое есть сущность самого духа в противополож ность той области познания, кая непосредств но удостоена нам, т.е. не смогут быть ровни о вещи в себе и о бытии, кое мечтают в основа нии нашего духа. Устанавливать такое бытие в нашем сознании мы смогли не иначе, как в силу разнообразных выводов, основывающихся на необходимостях нашей мысли. Но как — ва — каковы мысли [illegible]

мышь дня нашей мысли, а не дня вещи въ себѣ, то легко, что такимъ путемъ намъ никогда конституировать никакого бытія, падающаго внѣ сознанія, ни даже субстанціи надъ сознаніемъ. Я вслѣдствіе этого задача философіи сводится къ тому предложенію только какъ погрѣшности идти далѣе Канта и показать, что предполагаемой для объясненія сознанія факторъ, имѣющій всѣхъ силъ, достаточно бытію объясненъ такимъ изъ этого духа, понимаемаго въ смыслѣ самосознанія. Но этотъ выводъ, какъ всѣмъ критики Канта извѣстно совершенно неудобопонятенъ, какъ не установившій не только какъ неудобопонятный выводъ изъ Кантовской философіи, но какъ такую мысль, какая должна быть принята безъ отношенія къ какой бы то ни было философіи. Эту задачу преслѣдуетъ одно изъ двухъ введеній въ наукословіе, напечатанныхъ года тому назадъ наукословія, для его большаго уясненія.-

Человѣкъ самъ въ себѣ наблюдаетъ два рода представленій. Одни зависятъ отъ свободы; они не сопровождаются чувствомъ необходимости; за нихъ не предполагается никакого бытія внѣ насъ находящагося, какому они должны въ той или другой степени отвѣчать; это область собственно мысленныхъ представленій и другая разнообразная сторона духа. Другія представленія сопровождаются чувствомъ необходимости, за нихъ предполагается существованіе вещи въ себѣ, какъ той причины, чрезъ которую они объясняются; мы смотримъ на нихъ какъ только на отображенія другихъ вещей; знанія наши считаются истинными, насколько мы полагаемъ увѣренными, что этого рода представленія

основаниях бытия или существующем. Вся задача философии сводится на то, чтобы указать эти последние представления, кото[рые] сопровождаются чувством необходимости, понять, каким образом они происходят, объяснить то чувство необходимости, какими они сопровождаются. И так как эти представления составляют содержание всего нашего опыта, то объяснить их значит объяснить опыт; а так как даже в опыту приписываются и всем нечувственным все наше частное знание, то задача философии — объяснить знание. Знание состоит из частных познаний, но каждое из этих познаний, как положение двух членов непременно общее со всеми другими, и задача философии состоит в том, чтобы понять в каждом частном знании это общее и объяснить его. Выполнив подобную задачу, философия всю приличную мочь быть названа наукою вообще знания.—

Есть неизбежно только два последовательных и вполне себе способа объяснить эти представления, сопровождающиеся для нас чувством необходимости: во-первых можно поставить, как основание нам, вещь в себе, во-вторых — можно поставить наше собственное мышление, как основание этих представлений; в первом случае будет — догматизм, во втором — идеализм. Можно также находить некоторую посредствующую ступень между этими двумя системами; но, по Канте, эти попытки соединения противоположных точек зрения всегда должны в конце концов содержать в себе противоречивые суждения. Если бы позволено заранее произнесть суждение об этих двух воз-

можносить системная до точнаго идентифицированія нас, то нужно сказать, что идеалистическая система некоторым трансцендентна въ свою пользу. Что, что она кладетъ въ основаніи всѣхъ явленій, можетъ быть указано въ сознаніи, - это „я"; радуясь, сопоставляющій всѣ явленія. Что, что кладетъ догматизмъ въ основаніе всѣхъ вещей, есть только фикція мысли, - вещь въ себѣ не можетъ войти въ наше сознаніе, такъ какъ нечего ея для него предоставить. Вторично, это еще не даетъ права назвать идеалистическую непоследовательной. Вопросъ между идеализмомъ и догматизмомъ можно рѣшать двумя путями: первый путь состоялъ бы въ томъ, чтобы съ точки зрѣнія, признающей того и другого системнаго, отвергнуть одну изъ этихъ системъ, - другой путь - показать, насколько та и другая система удовлетворительно разрѣшаетъ свою задачу. Послѣдній путь - единственно нами избранный, но предварительно нужно разсмотрѣть первый, при чемъ увидимъ, почему и второй путь, повидимому, совершенно навѣрный, можетъ оказаться въ дѣйствительности такимъ не столь недостаточнымъ, -

Что касается до перваго пути, то онъ неводможенъ, т.е. не возможно подвергнуть эти системы разсмотрѣнію, исходя изъ положеній, разрѣшенныхъ тѣми обѣими, такъ какъ нѣтъ никакой системы, какая бы одинаково признавалась обѣими системами; разсматривать съ самаго исходнаго пункта, каждая изъ нихъ предоставляетъ совершенно противоположную другой системѣ. Если и случится, что онѣ сходятся въ какомъ-нибудь положеніи, то это не больше, какъ случайно. Сколько бы мы ни пытались найти въ точкѣ зрѣнія идеалиста найти пункты, съ которыя можно побудить системы догма-

тизма, мы как не найдем. Идеализм правда исчезнет в своих началах только, что сможет быть указано в сознании сознания, т.е. наше „я", и насколько это „я" есть только непосредственно сознаваемое, настолько фактическое существование его не сможет быть разоблачено в противоположной системе. Но противоположная система разрушает это „я", признаваемое идеализмом, в событиях, обусловливающихся состояниями вещи или другими событиями. Если с точки зрения идеализма основание всего сможет в-усих, в „я", и по отношению „я" является как безусловное, не от чего независимое, свободное, то в догматизме как всех явлениях его оказывающегося безусловно зависимым от других явлений, так и само „я" практически как только безусловно зависимое. Догматизм должен признать правда как факты, что в нас является сознание свободы, что то или другое состояние или действие нашей сущности мы несомненно признаем свободными; но так как в основу всего все-таки по этому взгляду должна вещь в себе, то на них эти факты сознания свободы догматизм должен смотреть правда как на бесспорные факты, но все-таки как на такие, кои нисколько не доказывают свободы, так как это сознание свободы должно объясняться из того, что причины этих фактов мы не знаем, хотя эти причины существуют тем не менее вне нас. — Здесь мы обнаруживаются невозможность всякой системы, как бы должна указать для объяснения явлений средний путь между идеализмом и догматизмом. Здесь мы видим, что система идеализма для нас характеризуется и догматизма, одна как

системы свободы, другая как система необходимости. Догматизм в основании всякой механической явлений предполагает бытие, которое на самом деле не есть сознание, которое мыслит даже сознания, так как свобода возможна только в сознающем себя, то догматизм необходимо есть отрицание свободы. Отсюда средний путь между идеализмом и догматизмом оказывается невозможным потому, что ни в ряду действий необходимости ни в каком случае несмотря все-таки действия, которое само по себе было бы свободно, - существ. рода признано начало психических явлений мыслящим быть интеллектом, существ. началом необходимости, а интеллектом только проявлением этого бытия, то и все соотношения интеллекта должны полагать как необходимые, ибо они выражают простые сознательные этого бытия, которое само по себе не может иметь свободы как чувства сознания. Такими мало можно отвергнуть идеализм в точки зрения догматизма. Вот главное, что всякий догматизм объясняет всех вещей, т.е. вещь сама в себе, есть только предположение нашей мысли. Правда догматизм старается превратить эту фикцию в действительность, говоря, что без нее только возможно объяснить явления нашего сознания. Но насколько идеализм считает возможным объяснить такие сознательные явления, не предполагая особого бытия подобного интеллекта, настолько разрушается вся сила доказательности догматизма, настолько должна теряться самостоятельной возможности конструировать для всякого человеческого сознания то, что, по его мнению, лежит в основе

М. Карпов

основаніи его. Въ дѣйствительности выборъ того или другого принципа, когда думаютъ, что онъ отличается съ такой точки зрѣнія, съ какой можно было бы подвергнуть разсмотрѣнію каждую изъ нихъ, до высшей изъ нихъ не отъ какихъ-нибудь разумныхъ основаній, а отъ личныхъ человѣческой воли; и такъ какъ эти личныя никогда не могутъ быть никакими необходимостью, то отъ воли такъ или иначе опредѣленной, но всегда чувственными склонностями и наклонностями, или и думаетъ этотъ выборъ. Основаніемъ нашихъ поступковъ служитъ собственно дурно нашего существованія, нашего „я"; и когда цѣли личныя человѣка имѣютъ разумныя основанія, тогда человѣкъ считается въ такомъ случаѣ такъ или иначе благонравственнымъ его свѣтскому бытію. Здѣсь то и служитъ водоразлучное различіе между личностями. Человѣческое сознаніе, при своемъ послѣдовательномъ движеніи къ высшему и высшему состоянію перечисляетъ различныя ступени, между коими наиболѣе трудно отличаются другъ отъ друга двѣ,— поэтому весь люди раздѣляются на два класса. Есть огромная масса людей, кои въ существѣ дѣла не вкушаютъ своей свободы и самостоятельности; они знаютъ самихъ себя только какъ отраженіе, зеркало внѣшняго бытія; ихъ сознаніе разрушено на внѣшнихъ предметахъ. Но такъ какъ теперь „я" этихъ людей есть ничто иное какъ зеркало, отражающее разрозненное внѣшніе предметы, то и существованіе этого „я" для него необходимо обусловлено существованіемъ внѣшнихъ предметовъ; утверждать свое собственное бытіе для него можно только подъ условіемъ утвержденія независимаго внѣшняго бытія. Но вопреки и другой родъ людей не

увѣренностію въ безусловности опредѣляющей себя чрезъ свободу; другъ интересъ человѣка побудитъ на то, чтобы отрицать безусловную зависимость свою отъ внѣшнихъ вещей; другъ проявляется и потребность объяснить предметы опыта изъ того центра, который считается независимымъ отъ міра явленій, изъ „я", центра свободнаго. Стоитъ только знать смѣлость того или другого философа, чтобы опредѣлить, что онъ за человѣкъ по самой своей природѣ; смѣлость философская – не слабость, которая легко сгибаетъ, – нѣтъ, она опредѣляется всегдашнею внутренностію человѣка, а потому имѣетъ самое значеніе и тотъ единственный путь, который единственно ведетъ къ корню всѣхъ вопросовъ. Сколько бы догматическихъ не фантазированій въ противорѣчіи, въ которыя онъ нечувствительно фантазированія, сколько бы ни указывалось противорѣчій, коихъ нечувствительно соединяющихся съ объясненіемъ всего изъ вещи самой по себѣ, но насколько самъ человѣкъ не чувствуетъ внутри себя самого самостоятельности и свободу, и насколько опредѣляемое изъ себя самого собственное сознаніе его столько для него сознаніе, опредѣляемое внѣшними вещами, насколько самъ онъ есть нѣчто иное, какъ игра этихъ внѣшнихъ вещей, настолько эти противорѣчія не привлекутъ его къ идеализму. –

Можно ли сказать, что каждая изъ этихъ системъ удовлетворительнаго разрѣшаетъ свою задачу? Что отношенію къ догматизму можно предположить болѣе частныхъ вопросовъ: можно ли убѣдиться въ томъ, что начавши съ вещи самой въ себѣ мы можемъ конструировать, то сознаніе, которое существуетъ въ дѣйствительности?

Итак, мы смотрим. Что такое интеллектуальное познание? Мы интеллектуально смотрим для того себя самих, а такие знания других предметов и потому даже настолько, насколько есть „я", содержащее эти предметы. Каждое бытие дано для сознания. Как существующее для сознания, как данное в сознании. Здесь следовательно мы исключаем такие события, в которых дано не только бытие, но и сознание бытия, и бытие дано прямо настолько, насколько оно сознается. Совершенно противоположное имеем в виду, что есть вещь в себе: таким мы имеем простую реальность, без всякого сознания ея существования, имеем бытие существующее в себе, но не возвращающееся в себя самого, не существующее для себя самого; оно существует только для интеллекта, — ума, его воспринимающего, но не для себя. Итак мы имеем два противоположные бытия: бытие, существующее насколько оно отражается для себя самого и бытие, не имеющее этого отношенного существования. Объяснить теперь бытие, имеющее такой характер, бытие, в котором сохраняется только существование реального, бытия и смотрения, где простого бытия нет никакой вероятности. Механическая причинность, отмечающая простое бытие, означается в том, что один предмет передает движение другому предмету и т. д.; здесь имеем ряд только механических действий, идущих всегда вперед с одного предмета на другой; эта причинность никогда не имеет иного ряда, т. е. такого, где действие было бы возвращающимся в себя действием, а не переходящимся на другой предмет.

В вещах духа мы предполагаем нечто более механической грубости, в смысле простого перехода действия сложного предмета на другой, мы предполагаем часто в предмете, на который действует другой предмет, способность испытывать такие состояния, кроме не суть грубое передаточное ему действие, не определяющие только законами механического действия, но возникая из его собственной особой природы, так что это действие, будь оно привнесено на предмет впечатлением, извне пришедшим не грубого, а только подобного к его собственному состоянию. Но и здесь мы имеем всегда только ряд одних и других вперед от предмета к предмету состояний, хотя и характерно отличающихся друг от друга, но не имеем состояния, возвращающегося в себя и существующего для себя, имеем рядов единого, а не двойственного в себе, не отраженного в себя состояний. Этого перехода от первого состояния к последующим никогда не смогут дать доказательства. Правда они смогут говорить о духе, как психическом бытии, т.е. быть о существе, снабженном способностью иметь представления и, ставя его в противоположение с телесными предметами, думают, что разрушили проблему. Но эта проблема такими способами не разрешается. Насколько душа является в ряду других предметов, дана вполне возможно механизм. действие, насколько душа является вещью в себе, стоящею во взаимодействии с этими предметами, на основании закона механической грубости, настолько они никогда не поймут той отличительной особенности души, по которой она есть нечто не только бытие, но и бытие существующее для себя самой. Таковым

образовать этой группы из его принципов вещи в себе никогда не в состоянии разъяснить для нас загадочного факта самосознания. Остается так. обр. попытаться разрешить эту загадку с точки зрения другой системы – идеалистической, т.е. попытаться объяснить наше сознание из одного „я" без „внешнего предмета."

Что же необходимо предположить для объяснения этого? Как возможно объяснить все из интеллекта? Мы имеем определенную логическую сущность и определенное явление сознания – они должны быть из ума, интеллекта, чистой мысли. Но определенность, оказывающаяся функциональной, необходимая для мысли, не может быть выведена из безусловного, неопределенного; следоват. чтобы из „я" объяснить систему всего, достаточно предположить не безусловное в самом себе „я," но „я" определенное. Правда теория идеализма предполагает, что это „я" существует независимо от какого бы то ни было бытия, от всякой вещи в себе самой, так как весь остальной мир для организма объясняется из „я." Но отсюда следует только, что эта определенность не внешняя, но ничто не препятствует ей быть определенностью внутреннего, объясняемого из законов „я". Эти законы могут представлять целую совокупность законов, но они все суть определения одного „я"; интеллекта следоват. мысли в себе должны составлять единую, целую систему.–

57. Раскрыть связную систему законов, при помощи коих ум вычитает из массы данных опыт, есть задача философии. Философия, как и всякая наука имеет в виду объективацию интеллектуальной;

действования ума, исходящих в виду законы этих действований. Но есть существенное различие между этими законами и способами действования интеллигенса, кое рассматривает философия, и тем, кое составляют предмет всех других наук. Философия рассматривает необходимые действия интеллигенса, т.е. без коих „я", как „я", интеллигенсен, как интеллигенсен, безусловно невозможен. От этих необходимых действований должно различать под именем случайных другие способы действования, кои могут быть, но могут и не быть, кои зависят от свободы „я" и следовательно не могут быть условно. Всякое содержание нашего опредмеченного безусловно необходимо пространственность. Следовательно „я," как содержащее, необходимо предполагает пространство; следовательно пространство, как известный способ действования „я," есть безусловно необходимое содержание кое должно быть объяснено в философии. Но теперь каждое геометрическое построение, напр. построение треугольника, предполагает известный образ действования со стороны „я", известную конструкцию фигуры, кая зависит от свободы этого „я" и кая следственно может быть, следственно и не может произведена нами. А потому оно не подлежит философии, а подлежит в области математики. Точно также в отношении ко всей остальной природе мы имеем явление только в качестве законосообразной природы, и потому законосообразность, как законосообразность, есть для нас тоже необходимое действование „я," выводимое из необходимых — безусловно законов этого „я". Но теперь способ открытия частных законов природы, как и способ применения этих законов

к разнообразиям фактами опыта есть дело свободы „я," а потому этого рода доказательства не относятся к философии, а составляют предметы естествознания.—

Мы сказали, что всякий опыт должен быть объяснен из „я", как действующего закономерно, по законам своей природы. Мы сказали далее, что эти законы, как законы „я", как законы мышления, разума должны представлять безусловно стройную систему. Отсюда должна возможность всякого познания и открытия этих законов. Итак, как эти законы, эти действования мышления, как мышления, создающего опыт, должны мыслить, конечно, в самом опыте, в чем он открывается и выражается, то нам тем лучше, как открыть эти законы, приспосабливаясь к этому опыту, т. е. анализируя опыт и находя в нем чрез абстракцию чувственные действования разума, создающего опыт. Этим путем идет Кант и наиболее строго из его последователей. Но можно идти другим путем. Насколько эти законы, при помощи коих мышление создает опыт, суть законы чистого ума, чистого „я", насколько они должны представлять из себя стройную систему, настолько есть возможность, открывши высшее основоположение, при помощи его открыть или из него вывести все остальные законы опыта. Итак характеризуется этот путь, каким хочет идти сам Фихте. Первый путь не исключает случайности, последнего философ, открывая законы опыта чрез абстракцию от самого опыта, никогда

не в состоянiи доказать нам безусловной принудительности или вздорности. Во вторых шагах, насколько нам весь законы конституирующiеся чрез одного высшаго закона и являющiеся слiдствiями этого высшаго закона, посредствуются системы законов безусловно принудительных, посредственных послiдняя, условная система законов посредственных.-

Такимъ образомъ чрез одного закона, чрез одного действiя посредственных посредственных могутъ б. введены все остальные законы, что легко понять. Можно всматриваться въ найденiя высшее основоположенiе, или высшiй законъ и, анализируя его, найти, что если этотъ законъ должен сбыться или осуществиться, то онъ предполагаетъ осуществленiе другаго закона, подъ условiемъ чего только возможно осуществленiе перваго; анализируя этотъ второй законъ, можно найти, что осуществленiе его въ свою очередь не возможно безъ осуществленiя третьяго, осуществленiе этого третьяго закона не возможно безъ осуществленiя нѣкотораго четвертаго и т.д. Такъ посредственная цѣлой ряд законовъ, коiе оказываются необходимыми нашими возможностiя того, что безъ осуществленiя нам невозможно выполненiе того безусловнаго закона, коiй сознанiя, какъ первое высшее основоположенiе. Отсюда ясно, что на эти законы, какъ они даны въ духѣ, нельзя смотрѣть какъ на нѣкоторые положительные акты, коiе существуютъ во-духѣ одинъ за другимъ, такъ что первой предшествуетъ второму, второй третьему и т.д. Насколько всѣмъ доказательно говорить, что первый законъ не возможенъ безъ втораго, второй безъ третьяго и т.д., настолько этимъ самымъ предполагается, что въ дѣйствительной сферѣ духа эти законы могутъ быть даны только заразъ, могутъ представляться только безусло

ко связанную систему законов, и что если каждый из этих законов предполагается в своей раздельности, то это только при сознании и для сознания нас, в коих они даны только посредственно.-

Ради философа поступается системой этих законов, ради ею, поставив высший, безусловный закон, из него выведет целый ряд других законов, то повторяется то же основание спора. Вопрос в том, исполнится ли он эту задачу, к коей стремится философия? Эта задача состоит в том, чтобы разложить опыт, чтобы дать дедукцию опыта. Итак, спрашивается: выходя из данного основоположения и выводя из него без заимствования в опыт ряд других основоположений, получит ли философ действительно такие пункты всю систему опыта? Если конец не сходится с началом, если в конце получается что-то, отличное от опыта, то ясно само, что система фальшива. Сойдутся наоборот конец сходится с началом, то права еще нет безусловного заключения об истинности системы ибо могла повторяться ошибка с нас логической стороны, потому что возможно предположить, что ошибки, допущенные при выводе одних положений из других повторились противоположными ошибками; сделанными при повторении; это очень предположить даже после того как посредством ряда повторений этим ходом мыслей, при помощи чего получена известная редукция, так как всегда абсолютно невероятно, что при этих повторениях допущена такая самая ошибка, какая была допущена при повторении первой; однако вероятность ошибки будет тем больше и во всяком случае возрастает во время этой вероятности против знаменитости системы нельзя. Возражающему всегда можно сказать: найди ошибку и укажи, и тогда возражение получит значение. Здесь происходит аналогичное тому, что

говущаяся и при операціяхъ съ числами. Мы слышимъ
слово: имѣемъ извѣстное число и предполагаемъ, что оно
есть продуктъ или произведеніе изъ извѣстныхъ сомножи-
телей. Мы предполагаемъ, что эти сомножители суть
два числа такія-то. Разложивъ эти предполагаемые
сомножители мы сомножимъ перемножить самостоятель-
но. Если число послѣдствія такое, какое требовалось объясненія,
то мы законно предполагаемъ, что оно дѣйствительно
есть продуктъ этихъ сомножителей, хотя и при этомъ
умѣемъ есть возможность ошибки, такъ какъ при вся-
кой провѣркѣ возможно допустить такую самую ошиб-
ку, какая была допущена при нахожденіи дѣйствія и такъ об.
одною ошибкою закрѣпится другая. —

Но что такое высшее основоположеніе ума?
Въ чемъ заключается первая система? На это указа-
лось уже Кантъ въ критикѣ чистаго разума. Какъ
ни разнообразны были въ различныхъ отношеніяхъ тѣ
умозрительныя элементы, какіе она предполагала не-
обходимо существующими въ каждомъ опытѣ, какъ
они ни постигаемые были вмѣ связи другъ съ другомъ,
однако оказывается нѣкоторый умозрительный законъ,
при какомъ правда не было возведено все остальное, но какой
оказывался настолько общимъ, что господствовалъ надъ
всѣмъ остальнымъ. Этимъ основоположеніемъ было
основоположеніе трансцендентальной апперцепціи, чистаго
сознанія. Имъ предполагалось, что всѣ явленія должны
удовлетворять необходимо возможности существованія
въ единомъ сознаніи, что всѣ они предполагаютъ непремѣн-
но „я мыслю". Слѣдовательно, что Кантъ назвалъ
трансцендентальной апперцепціею, нужно нѣкоторое
высшее основоположеніе, при какомъ все въ концѣ концовъ
должно быть введено. Что, что предполагается, какъ
безусловная посылка для всякаго вообще опыта, для
всякой опытности духа есть то безусловно единое

чистое „я", под условіемъ будто только возможенъ весь опытъ. Когда мы говоримъ теперь объ этомъ „я", когда хотимъ разсматривать его въ этомъ его чистомъ видѣ въ отвлеченіи отъ всего эмпирическаго содержанія, отъ всякой эмпирической опредѣленности, то мы достигаемъ опустошенія отъ всякой мысли. Считать это „я" бытіемъ въ смыслѣ бытія нельзя какъ мы установили объектомъ нашего внѣшняго воспріятія. Все бытіе, какъ бытіе, есть объектъ мысли, ставимый мыслію. Поэтому оно необходимо уже предполагаетъ мысль и сознаніе, какъ бытіе, въ противоположность самой мысли, ставящей и содержащей это бытіе, и слѣдовательно самая мысль есть нѣчто несходное съ этимъ бытіемъ какъ бытіемъ. Точно такъ же когда мы представляемъ себя самихъ, когда мыслимъ объ „я", мы въ это время сознаемъ, что это „я", которое мыслитъ объ „я", есть необходимо дѣйствующее по поводу самому закономъ мысли, по коему оно, ставя въ себѣ извѣстныя ощущенія и воспріятія, въ тоже время примышляетъ предметы, какъ основаніе этихъ ощущеній и воспріятій. Поэтому мыслящее себя самого, это самое какъ мыслящее въ мышленіи мысли есть дѣйствующее, чистая дѣятельность, однако по отношенію къ самому закону въ качествѣ подкладки этого дѣйствованія оно ставится бытіе; и хотя это бытіе оно разсматриваетъ, но такъ какъ бываетъ это не ощущеніями внѣшнихъ чувствъ, не какъ тѣло, но, сообразуясь съ внутреннимъ чувствомъ, какъ духъ; однако въ отношеніи бытія, въ отношеніи предполагаемаго субстрата дѣятельности оно испытываетъ всегда объектъ, коей, будучи поставленъ въ качествѣ объекта, существуетъ только въ мысли и ставится на основаніи законовъ мысли, законовъ, права, безусловно необходимыхъ, но коимъ безусловно необходимымъ исключительно для мысли, какъ мысли, коимъ

следовать. иного возможности подчинять вещь в себя, если бы она существовала. Шак. об. самая вещь в себе равно мыслимся ли мы ее, как чистую бытие, или как духа, оказывается безусловного бессмысленного, так как она оказывается в одно и тоже время и вещью в себе, следовать. независимого от смысла и необходимо ставимою имплицитно и следовать. всегда предполагающею имплицитно вещью. Шак. об. то, что мы ставимся как смысл, мы ни в каком случае не должны мыслить как бытие, но как чистое действование; это исключительно деятельное существо. Но мы еще должны обратить внимание на сознание, чтобы точнее уяснить то, чего мы теперь ищем. Какого рода равенство должно открыться нам? Мы имеем в виду не только деятельность, но именно деятельность „я". Это „я", как „я" существующее и могущее существовать только, то, что мы поставили и поставили в наш самосознание. Предполагая если мы также, что мы смысл имеем в виду „я" только как действующее в противоположность субстрату, как подкладке для деятельности, то теперь видим, что это действующее, как действующее, возможно только настолько, насколько оно существует для „я". Действующее я" есть действующее всего, что мы смыслим противоположить как внешнее нам и отличается, что оно существует настолько, насколько существует для самого действующего, так как не для постороннего дается оно дано, а дано для себя. Поэтому здесь деятельность представляется не одним рядом сменяющихся смыслов, но двойной ряд, где рядом должно существовать и действие, и сознание этого действия, т.е. внешнюю рефлексию, внешнее возвращение в себя самого, не только действование, но и просматривание к этому действованию, действованию, будто и

существует единственно в возвращении к себе самому. Действование как факт здесь неразрывно от-
ождествления себя. Следовательно, если мы хотим ставить
вопрос „я", как действительное „я", то мы должны пред-
положить существование „я", не как пустой факт,
но и как самопроизведение этого факта, иначе ска-
зать, мы исходим „я" не просто как чисто действи-
тельное, не просто как факт существующий, но и как
самое произведение этого факта, чистое действо-
вание, куда включено в таком значении то, что оно есть
само. В этом смысле Фихте называет это дей-
ствование Thathandlung, различая ее от thätigkeit,
как действительности, направленной на объект. –

За этими предварительными рассуждениями мы
должны обратиться к самому изложению вывода
Фихте опыта где интеллигенция, где „я". Этот вы-
вод, как высшую науку, как философию, как вы-
ход из такой какую науку, куда включено в основа-
ние всякой другой науки, куда объединяется все остав-
ное знание Фихте называет Wissenschaftslehre.
Уже где этими предварительными замечаниями мы ви-
дим, какое первое и основное положение должно быть
поставлено в основание Wissenschaftslehre. Это поло-
жение должно состоять в самости существования
„я". Мы видим каким образом должен мыслиться
ся это положение о самости существования „я". Оно
должно мыслиться, как постановка цели „я"
самого себя. Оно должно быть выражено в суждении
в форме – „я ставлю себя самого". Раскрыть
необходимость этого положения, как первого поло-
жения, ясно. Всякий знает, что все, что существу-
ет для нас, должно быть дано только в „я", и
существовать – только в „я" и для „я"; отсюда видно,
что, как условие, всего, должно существовать самое „я",

во время и для того существует всякий внешний объект, всякое внешнее бытие. „Я" выйти из своего сознания не может. Все, что я ни поставлю, как существующее, все это поставлено в известной сфере смысла, все это не войдет из этой сферы смысла. Если так, то все, что может существовать для смысла, может существовать только в „я" и для „я", то очевидно, как первое условие всякого существования должно существовать самое „я"; во время и для того оно только и может быть поставлено. Значит, чтобы придти к первому положению философии, достаточно выйти из какого-угодно факта сознания. Но чтобы придти выйти из самого высшего закона формальной логики, закона тождества. Никто никогда, кто бы отрицался значимость этого закона, кто бы усомнился, что если есть А, то оно есть А. Усомниться в этом безусловно невозможно; это предполагается всякими сознаниями. Это есть подлинно безусловно истинное. Но мы должны точнее уяснить то, что в этом смысле мы назвались безусловно-истинным. А, известный предмет, может быть поставлен в мысли и может быть не поставлен. Сказать: А, как А, известный предмет, не предполагается безусловно существования. Потому основоположение тождества безусловно лишь настолько, насколько оно значит, что если есть А, то оно есть А. Безусловна здесь собственно связь между обоими частями условного предложения: если есть А, то оно есть А. Безусловна мысль, что когда нечто поставлено, то оно поставлено. Все равно А может заключать В, В может заключать С, это совершенно случайно и безразлично. Но связь, отношение постановки известной определенности с этого известного

существенностью ставится безусловно. Но если существует это сядь поставлено в „я" только в этом „я", если же другой стороны она по предположению безусловно истинна, ни в чем ином не нуждается, не нуждается ни в каком ином предположении, ни в каком иной богии, то следовательно должна существовать безусловная постановка и самого „я".—

Такова безусловно-необходимое предположение для всякой философии — „я ставлю самого себя". По точной идее Wissenschaftslehre из этого положения должно быть выведено все остальное, так как все остальное должно быть различением условий его возможности. В существе дела не так. В существе дела параллельно с этим абсолютным положением Фихте ставит другое положение, и только при этом другом положении является возможность, в которой приходит Wissenschaftslehre. Нужно предположить не только то, что „я" ставит себя самого, но этого мало другое предположение, что „я" ставит „не-я". Безусловная необходимость постановки „не-я" у Фихте на первых страницах Wissenschaftslehre не достаточно мотивируется. Фихте мотивирует ее исключительно из закона противоречия подобно как постановку первого мотивирует из закона тождества. Но очевидно здесь разница существенная. Постановка самого „я", как условия отсюда, есть дело необычное и очевидное само по себе без всякого вывода из закона тождества, потому что мы отчетливо понимаем, что никто не может быть поставлено для „я", прежде чем не поставлено самое „я". Но чтобы была вообще необходима постановка чего „я" „не-я",— это не ясно; и тем более различение этого из закона противоречия, конечно, не достаточно,

чтобы оправдать это положение. Однако если мы должны разобрать, какое основание имеет это положение игр закона противоречия. Закон противоречия таков: безусловен, синтезат. такие предполагает безусловную, ни от чего независящую истинность. Если же истинность закона противоречия безусловна, если с другой стороны этот закон предполагает необходимо существование, данность в представлении противопоставления (закон противоречия гласит: А не может быть не А), то для того, чтобы истинность закона противоречия была безусловна, должно существовать в „я" не только „я", но и „не-я", поскольку безусловной закона противоречия выражается в безусловном противопоставлении имеющем своим предметом, кроме самого „я", кроме существования в „я" было бы безусловно, синтезат. безусловным противопоставлением имеющем быть только противопоставление для „я", т. е. „не-я". Итак. обр. кроме постановки чрез „я" самого себя мы должны признать положение: „я" ставит „не-я". Раз мы убедились, что „я" должно ставить не только „я", но и „не-я", то мы получаем последовательное развитие всего Wissenschaftslehre. В существо дела этот последний вывод напрашивается. Ясное можно представить дело так: — философ должен обратиться факты опыта. В опыте субъект противопоставлен объекту. Субъекта никогда не дан без объекта представляющего. Субъект есть интеллигенция, есть представляющее, синтезат. представляющее не может быть без представляемого, без объекта. Итак. обр. для того, чтобы существовало сознание в той форме, в какой

Типо-Литогр. Ф. Вольфсона Каменноостр. пр. 15.

мы его исчезаем, безусловно необходимым будет одной стороны постановка „я", как первичного условия, как субъекта сознания, а с другой постановка „не-я", как объекта, край будет противоположность „я" как ничто противоположимое есть, как никто содержащее есть. Итак, обр. опять необходимо предполагается данными две вещи, с одной стороны субъект „я", с другой – постановление в отношении субъектным объектом „не-я". Это разъяснение нужно было давалось признанием философии как науки о самосознании знания. Но Фихте хотел дать более полное обоснование своему Wissenschaftslehre, – вывести первое положение из закона тождества; однако это, очевидно, относится к схоластическим приемам.

и. 58. „Я", ставя себя самого, ставит кроме того в себе самом „не-я". „Я" и „не-я" суть, конечно, диаметрально противоположности. Весь вопрос Wissenschaftslehre сводится к тому, как возможна постановка этих двух актов в одно и то же время в отношении к тождественному „я", соединяя тождественное и „я" и „не-я". Если в „я" поставлено самое „я", если все больше „я", как „я", исчерпывается понятием „я", то вещь того, что есть „не-я", никак не может быть дана. Если „не-я" есть чистое отрицание „я", то насколько поставлено это отрицание „я", настолько не может быть поставлено и „я". Ближайшее разъяснение этого противоречия совершенно ясно: для того, чтобы поставить в известном предмете два безусловно противоположности, исключающие друг друга, „я" и „не-я", нужно поставить как таковые обе вещи, чтобы я ограничивалось чрез „не-я" и „не-я" ограничивалось чрез „я", т. е. каждое из них нужно поставить

ких. ограничения другими; в этом единственная возможность двух противоположностей совмещаться в одном и том же акте. Итак, два высказанных положения соединяются в одном третьем, где собственно вырастает не третий и особый акт, но тот же самый два, а именно тот, который единственно только и существует и состоит в следующем: „я" ставит в себе „я," ограниченное через „не-я" и „не-я", ограниченное через „я"; соединяя эти два положения в одно, получим следующее: „я" ставит в себе „я" и „не-я", ограничивающие друг друга. Это положение выражает бездну неразрешимой. Человек определяет акт, в котором бы он мог быть ограничен, и составляет практическую задачу нравственности. Если всмотримся внимательнее в высказанное именно двух первых положений, то увидим, что к тому возвышения двух различных деятельности нашего духа, — к одной стороне его — деятельность познавательная, к другой — деятельность практически-нравственная. Насколько „я" находится в деятельности познания, т.е. содержит предмет, оно предполагает предмет независимой от себя; познание предмета возможно лишь в той мере, в какой этот предмет ставится в свойство познаваемости быть независимым от моей воли, насколько он является данным для сознания, а следовательно ограничивающим „я". Акт познавательной деятельности формулируется в положении: я ставлю себя самого ограниченным через „не-я". Наоборот, насколько „я" есть деятельное, настолько объект по отношению к „я" квалифицируется субъективность; „я" в этом случае определяет предмет, отделяя его и ограничивая

ва по отдѣльности; такъ, об. въ основѣ всей практической дѣятельности лежитъ второе положеніе: „я" ставитъ „не-я", какъ ограниченное чрезъ „я", чрезъ себя самого. Свободно этосиз, наукословіе дѣлится на двѣ части: на теоретическое и практическое наукословіе, между коими существуетъ тѣсная связь и параллель. Въ теоретической части доказана была поставленная на первомъ мѣстѣ самостоятельность сравнительно съ практическою. Въ практической части выходитъ изъ того положенія, что „я" ставитъ „не-я" ограничиваемымъ чрезъ „я", слѣдоват. предполагается нѣкоторая реальность, дѣйствительность въ самомъ „не-я", ограничиваемомъ чрезъ „я"; но анализъ дѣйствительности „не-я" выяснилъ первое возникновеніе ея - доказано б. выясненіе въ теоретическомъ наукословіи, что выходитъ изъ основоположенія: „я" ставитъ себя ограниченнымъ „не-я"; здѣсь „не-я" имѣетъ дѣйствительную реальность самую, - хотя предметы, на коихъ д. б. сосредоточено вниманіе; здѣсь д. б. разсѣкаемо, какимъ образомъ „не-я" имѣетъ долю реальности.-

Теоретическое наукословіе выходитъ изъ основоположенія: я ставитъ себя самого ограниченнымъ чрезъ „не-я"; это положеніе въ существѣ дѣла содержитъ въ себѣ двѣ мысли, связь между коими д. б. выяснена. Я ставится ограниченнымъ чрезъ „не-я", слѣдоват. „я" является недѣятельностью, страдательностью; но съ другой стороны не говорится просто, что „не-я" ограничиваетъ „я," дѣло здѣсь ставится не такъ, что одинъ предметъ ограничиваетъ другой, а такъ, что въ сознаніи „я" „не-я" ограничиваетъ „я", т. е. само „я" ставитъ себя ограниченнымъ чрезъ „не-я"; слѣдоват. въ концѣ

концов деятельность противоставления „я" потому что она ставит себя ограниченностью. Указывается на недоумение, что „я" во сне и после время является и действительностью, и ограниченностью. Недоумение д. б. разъяснено. Сперва того является два других частных недоумения: 1) „не-я" ограничивается „я"; отсюда следует, что „не-я" имеет некоторую реальность, нельзя без реальности ограничивать другой реальности. Но мы знаем, что как в сне дело идет о том, что отвлечения для сознания (а здесь все отвлечения в „я" и для „я") то никакой предмет не может иметь ещё другую отдельную от сознания; а потому если „не-я" дано в „я" как его чистая противоположность и если „я" внутри себя самого вся реальность, то „не-я" не может иметь никакой реальности. Как же об. может быть ограничена реальностью „не-я", тогда как реальность в существе дела — в области „я"? На это возражение можно ответить только так: если в сознании может быть дана исключительно только сила сознания, если в „я" может действовать только реальность „я", то „не-я", поставленное в „я", не может иметь никакой другой реальности, кроме заключающейся в самости „я", а потому, если „не-я" действительно получает реальность в сознании, то эта реальность переносится на него с самого „я". Другое частное недоумение состоит в том, что, говоря, что „не-я" ограничивается „я" мы приписываем „я" страдательность, а между тем „я" в себе самости есть только реальность, только деятельность. Отсюда вопрос: каким образом „я"

сможет быть определяемым? Легко разъяснить и это недоумение. Здесь дело может идти только о действительности определенной, ограниченной. Если имеется в виду неисчислимую сферу „я," то эта сфера в себе самой есть, конечно, абсолютная, не имеющая никаких ограничений, - но я" вступаем в определенную действительность, существует. эта абсолютная сфера ограничивается: при абсолютной она является определенной, напр. ощущением. Во-противоположность совершенному отрицанию, действительность ощущения будет, конечно, действительностью, реальностью; но если сравнить эту одну определенную ограниченную действительность с безусловною возможностью способов действительности „я", то эта определенная действительность будет отрицанием, ограничением и „я" так. обр. отрадание „я" сможет быть только определенной, т. е. ограниченной действительностью. Теперь это главное противоречие, из-за чего мы вошли, сможем в дедуцировано в возможно точности. Мы нашли, что „не-я", ограничивающее в нашем сознании „я" имеет реальность не самостоятельную, что она реальность переносится на него от „я". Само собою понятно, что „я" сможет перенести реальность на „не-я", сколько „я" чувствует себя ограниченным, отрадательностью; но отнявши „не-я", как предмет, насколько из неопределенной, - абсолютной сферы действительности оно сознает себя перенесенностью в определенную, ограниченную; чувствуя это ограничение, оно как причину этого ограничения отнявши „не-я," возвращает его вновь себя, основ его вновь себя как реальность, на кого переносить все то, что не поста-

мено в наших сознаниях. Итак, если „не-я" имеет реальность, перенесенную в „я", то это значит, что образующаяся смесь выводных ограничений „я" и положение „я" сопоставлено ограничениям. С другой стороны мы имеем основание, что я имеет ограниченную действительность, что оно ограничено. Но если я есть как сознание давлю ли оно чего-нибудь абсолютное, абсолютное, если в пределах своего сознания оно не может иметь ничего, что бы противостояло ему, что как. обр. идет этой абсолютной действительности является ограничение? Какими образом является действительность как предметная действительность? Какими образом эту определенность мы не признаем себя, не поставим как дело свободы, а почувствуем себя вынужденными к этой определенности? Объяснить это, конечно, мы можем только тем, что пользовались определением „я" со стороны. Каким образом получается абсолютное противоположение: с одной стороны утверждается, что „не-я", как то не имеющее никакой реальности кроме той, какая переносится на него идет „я", не может б. поставлено „я" как реальность, его ограничивающая, иначе как в выводных ограничениях этого „я", с другой стороны ясно, что почувствовать себя ограниченностью „я" не можем, — если не полагается ограничение его с стороны. Оказывается, что процесс сознания не может никаким образом произойти до отрицательных дел, для него находилось пункта. Если предположить, что оно находится идет предмета, то придется забыть, что предмет есть всегда только предположенное наши для объяснения факта нашего „я", что оно имеет реальности

переписанную с „я", следовательно предполагающую ограниченность „я". Если с другой стороны исходною пунктною постановки предмета ограничивающего „я" поставить само это „я", как ограничивающее само себя, то правильно отказаться объяснить, почему мы приписываем это ограничение „не-я". Другими словами, мы имеем дело теории — теорию чистого идеализма и теорию чистого реализма; реализм говорит, что в „не-я" существует действительность, ограничивающая „я", что от „не-я" идет ощущение, кот сдавливает „я" и вследствие этого появляется сознание и т.д. Идеализм, наоборот, причину всего объясняет из самого это „я". И тогда и другой совершенно справедливы: справедливы с одной стороны идеализм, потому что, несомненно, что все содержание исходит опять из самого „я", потому что в области сознания ничего не может участвовать кроме того, что заключается в нем, с другой стороны справедлив и реализм, потому для того, чтобы явилось ограниченное, должно существовать ограничивающее. Но оба воззрения и справедливые и несправедливые; что в самом деле может дать наш реализм, кот говорит, что внешний предмет существует, ограничивает „я". Ведь дело идет о таком процессе взаимодействия, где один из этих двух предметов, кот находятся во взаимодействии, и есть в существе дела предмет сознания это взаимодействие и самое взаимодействие существует опять настолько, насколько оно сознается, т.е. содержится в составе предметов. Реализм в состоянии объяснить, что один предмет ограничивается другим, но он никогда

не в состоянии объяснить, каким образом происходит не ограничение, а постановка себя, как ограниченного другим. Как для ограничения нужно ограничивающее, так для постановки в себя ограничения нужна постановка в себя ограничивающего: но как в себя будет поставлено ограничивающее до постановки ограничения, как его причина, когда само ограничивающее имеет быть поставлено вследствие постановки в себя ограничения? Идеалисты прекрасно говорили, что эта постановка себя как ограниченного другим имеет выходить только из „я", но для него всегда является дальнейший вопрос, с кроким никогда не справится ему и в ней состоит то, что если ограничение себя идет от „я", то почему „я" ставит не себя самого ограничивающим самого себя, а объект, вне существующее вещи, все его ограничивает? Если сказать, что ограничение идет из души, из самого „я", то нельзя объяснить, как. обр. это ограничение ставится, как ограничение от внешнего предмета, а не как ограничение, свободно исходящее из самого „я". Вот в чем заключается та пробоина нашего сознания, то глубокое противоречие, в кое непобежно впадает идеализм с одной и реализм с другой стороны. Как разрубить его?—

По наукословию Фихте постановка разрубить эту проблему.

В чем-нибудь должно б. начало: или „я" должно ограничивать себя самого, или „не-я" должно ограничивать его; иначе не найдется первого члена взаимодействия между душою и телесностью; но ограниченность „я" предполагает ограничение „не-я" и наоборот. Чтобы выступало из этого круга, нужно

признать существование действительности независимой отъ нашего взаимодействия. Но это предположение независимой действительности въ существующемъ и убитыхъ издавнихъ, и реальныхъ. Какъ же мыслить эту независимую действительность? Чтобы она не разлучалась нами въ противодействіи. Попробуемъ обратиться къ нашему действію одного предмета на другой, когда мы наблюдаемъ ихъ насъ; пусть сознаніе будетъ къ нему присматриваться для его объясненія. Мы предполагаемъ, конечно, для объясненія взаимодействія предметовъ нѣкоторую силу; въ какомъ же отношеніи эта сила будетъ стоять къ нашему взаимодействію, когда мы наблюдаемъ? Вопервыхъ, мы должны установить такое положеніе: если нѣтъ особой силы въ предметѣ, который существуетъ, то не произойдетъ никакого впаденія въ другой, слѣдовательно, здѣсь предполагается сила, какъ основаніе взаимодействія между предметами. Вовторыхъ, для нашей мысли, радовавшейся увѣренности - отъ предположенія силъ, проявляющихся въ взаимодействіи предметовъ, эта сила, какъ въ самомъ фактѣ опредѣляетъ собою возможность взаимодействія, - для нашей мысли, присматривающейся къ этому взаимодействію, - совершенно наоборотъ - эта сила будетъ отрицательнымъ фактомъ взаимодействія. Какъ сила закрывающая и опредѣляющей взаимодействіе въ фактѣ и опредѣленной цѣли - для мысли. Здѣсь въ послѣднемъ случаѣ опредѣленное для мысли будетъ уже не сама сила, производящая взаимодействіе, а представленіе о ней, отдѣленное отъ нее, возникающее въ мысли. Но соединивъ оба эти случая вмѣстѣ, предположимъ, что тотъ предметъ, который сохраняетъ

и если этот предмет, который содержит взаимодействие, и чью форму идеи не о страдании этого предмета, как страдания, которые могут содержаться другими предметами, а исключительно о страдании, содержащемся лишь в самом себе и существующем лишь в той мере, в какой оно существует для него самого. Конечно, и в таком случае должно будет предположить необходимую силу, которая обусловливает это страдание и точно такую силу, какая сама объясняется из страдания. Но так как страдание здесь только существует, как зависимое в страдающем, то постановка силы, как результата взаимодействия, вовсе силы смысле из факта взаимодействия в существо дела не будет относиться ни к той силе, которой принадлежит само произведение страдания. Для этого предмета будет, конечно, необходима сила, причиняющая страдание, но так как ни страдание, ни сила не существуют для него, если не поставлены им самим и в нем самом, то эта сила может б. только модусом его же самого. С другой стороны у этого предмета постановка силы, производящей страдание будет конечно, отвлеченная мысль страдающего, но и причина поставленного страдания всегда будет искать как в поставленном предмете. Совершенно справедливо, сказать иначе, что насколько „я" чувствует себя страдающим, оно ставит предел. Но с такою справедливостью нужно сказать, что этот же самой ставимой мною есть причина, производящая страдание. Насколько мы в области сознания должны признать за повидимому различные акты – акты силы, [illegible]

производить страдание и акты смысла, при помощи коего объективируется страдание, в существе дела одинаковые и тогда же неясные, как только мы должны признать в этом случае творчество и силы, причиняющей страдание и ставящей для объективации страдания. Чтобы уяснить это, мы должны представить себе, что постановка страдания в „я" и постановка предмета вне, т.е. не „я" в существе дела не два последовательно друг за другом существующие акта, а один и тот же акт. Не есть ли, в самом деле, акт страдания, не как оно совершается в предмете без интенционала, а страдание как постановка страдания в самом интенционале, — не есть ли он сам по себе и акт постановки предмета и наоборот акт постановки предмета не есть ли его (его) в тоже время акт постановки страдания? „Я" страдаю; это значит: как мы уже знаем, „я" ставит себя, как отрицательная субъективность вместо субъективности абсолютной; „я" ставит в себе субъективность ограниченную; следовательно „я" не ставит в себе то, что мешает за этим „я". Но это неставимое должно быть не вне субъекта, а вне в самом субъекте; для субъекта может существовать только то, что для него и в нем поставлено, следовательно, непоставленное должно здесь быть для субъекта поставленным как непоставленное. „Я" хочет поставить себя ограниченным, следовательно я одного т.е. такого, в котором не все не поставлено, единственно ставя непоставленное в качестве непоставленного. Но что же именно тут непоставленное? Так как в „я" есть и может быть только „я", то и при ограниченном

сознанием „я" не поставленным остается после „я". Если теперь это непоставленное в „я" сможет быть только поставленным как поставленным, то значит поставить „я" ограниченным значит поставить „я" кроме „я" поставленного „я" как непоставленного. „Не-я" именно и есть „я" поставленное в качестве непоставленного. Исследовать. исследовать спекуляцию и сознать „не-я" для „я" есть одно и после. Точно такие и наоборот поставить „не-я" значит исследовать спекуляцию, значит исследовать себя определенностью, ограниченным. Если я сознаю „не-я", это значит, - я сознаю в себе нечто как непознаваемое, т.е. сознаю себя как определенное как ограниченное. Себя самого сознать не сможет не поставить для себя, существ. как определенное, не полагая за после время „не-я" как свою границу. Но эта независимая деятельность, кот. мы предположили, есть в существе дела деятельность посредствующая: через постановку ограниченного „я" она сознает „не-я" и через постановку „не-я" сознает „я". „Я" должно поставить самого себя ограниченностью; но мы нашли, что ограниченным оно ни в каком случае не сможет полагать себя, не поставив в после время „не-я", как свою границу, и после также не сможет поставить в сознании „не-я" без того, чтобы не поставить определенное „я". Независимая деятельность, сознающая сознание есть деятельность, сознающая не только, а через противоположность, она субъект сознает через постановку объекта, так как насколько сознает объект „не-я", настолько в состоянии установить объект; и с этой стороны объект сможно

установить не иначе, как через субъект, можно установить „не-я" не иначе как только через положение „я". —

л. 59. Мы увидим независимую деятельность в качестве деятельности последующей. Мы должны сперва увидеть другие черты этой деятельности. Насколько взаимодействие между субъектом и объектом есть взаимодействие, происходящее в сознании, настолько как объект обусловливающий определенное, ограниченное сознание, так и объект, становящийся этим сознанием выходит за пределы ограниченности, можно б. только единой объект и можно б. одна только деятельность, воспроизводящая этот объект; эта деятельность будет и деятельностью объекта, насколько она ограничивает субъект, вычитая его и деятельность самого субъекта, насколько этот объект, ограничивающий субъект, становится целью, как субъект-же; в нем так. обр. два противоречивых качества, - он есть а объективная, как ограничивающая субъект, и субъективная, как становящаяся этим самым субъектом, так как объект в его деятельности становится цел. же. Объединим тоже в других словах. Так как в „я" можно существовать только „я" и его деятельность, то независимая деятельность необходимо есть деятельность субъективная, деятельность „я" и не какой-либо вещи вне „я"; так как с другой стороны она ограничивает субъект, то несомненно, что хотя это - деятельность „я", но такая не своя деятельность содержащая в себе противоречие, ограничение деятельности „я", затруднение для этой деятельности. „Не-я," объект необходимо существует,

без него невозможно объяснить сознание, без него нельзя дефинировать, ограничение; но это „не-я" есть не что-нибудь безусловно внешнее, независимое от „я", а есть особое направление в деятельности самого „я", — в самом субъекте, есть направление деятельности, ставящее ему самому препятствие. Итак мы нашли еще черту, характеризующую ту деятельность, кот. мы постулировали прежде как деятельность независимую. Если выше она характеризовалась как деятельность, ставящая непосредственно субъект и объект, то теперь мы видим, что она есть деятельность самого субъекта, существующего из него самого и из него самого выходящая, но деятельность ставшая не имеющая содержащая в себе ограничение в безусловной постановке самого субъекта, дефинирующего ее, препятствующее ей. Эта деятельность есть, конечно, творческая и как теоретическая творческая деятельность есть деятельность творческого воображения. Как безусловная деятельность субъекта, не имеющая ничего вне себя, следовательно не имеющая для себя отнюдь никаких границ, — она есть деятельность абсолютная, свободная, творческая; как деятельность, в то же самое время встречающая в себе противодействие, ограничивающее свободную постановку абсолютного „я", — она есть необходимо ставшая деятельность ограниченная; ее продукция есть в то же время и продукция свободная, т.е. творческая и определенная, т.е. не абсолютная, не ставящая все содержание, а только ограниченное содержание. Это деятельность так. обр. безусловная, как творчество, но всегда определенная как деятельность задерживающая. Ее дело получается так. обр.

следующий вид. Или постановка самого „я", в самом же „я" встречается граница для этой постановки, противоречащая, следоват. являющаяся вследствие этого не абсолютная постановка, а ограниченная, а вследствие того, т.е. потому, что постановка „я" является ограниченного, ставимая объекты, потому субъекты ставимая только частично, следоват. субъекты некоторого частью есть непоставленное, непоставленное же для сознания „я" есть непоставленное „не-я". Вот в чем состоит механизм сознания, вот почему деятельность, ставящая „я", оказывается объектной деятельностью. Если ставимый д. б. не абсолютным, а ограниченным, то необходимо д. б. дан объект, и объект должен оказаться вне ставящим на „я", ограничивающим его, необходимо, что дан будет, в противоположность ограниченному субъекту, вне его и ограничивающий его объект. Но почему же необходима эта постановка для „я" ограничения, почему является вдруг какой-то толчок, ставящий деятельность „я"? Это объясняется тем самым понятием „я": „Я", как „я", должно быть поставлено. Но что такое „я"? „Я" есть только постановка самого себя для себя же самого. Здесь мы имеем не готовый процесс, где бы деятельность теряла объект или другую деятельность, где-нибудь каждая относилась бы как только внешнее друг другу. Если это есть постановка „я" для самого же „я", то ставящая деятельность д. б. не только ставящей, но и деятельностью возвращающейся, для того чтобы она могла быть содержанием самого же субъекта, существующего для него не только деятельностью безусловно

идущую вдаль, но и деятельностью, при этом движением вперёд вполне возвращается в себя самую, сигнализ. чтобы „я" поставленное было „я", оно должно не только оживить себя, но и вполне рефлектировать, давать этой деятельности постоянной позиции, для того чтобы явилась не существующая только деятельность и не поставленная только, но отличенная в сознании, для себя существующая деятельность. А для этого деятельность нуждается в вполне ограничении, предметности. Если так. об. поставлена „я" для „я" возможна только через отдаление, только, границу, то всякая поставлена „я" в качестве имеет „я" возможна лишь настолько в самой его деятельности, - так как каждый должен быть не иначе, - в одно и тоже время есть движение не только к выходу из себя, потому иначе она не может быть поставлена, - но в тоже время самое к возвращению в себя, рефлекс на себя, так только его деятельность есть деятельность, при в одно и тоже время идти вперёд и вполне пройти отдаление, возвращается к субъекту, есть деятельность свободная и в тоже время вполне находящая границу, бросающая вперёд себя предметно. Необходимо так. об., что если есть теоретическое „я", сознающее, то это „я" должно быть ограничено. Сознающее, теоретическое „я" необходимо есть созерцающее, и чтоб постоянно иметь границу; только тогда условием границы возможно содержание вне его как спонтанного, в отношении к нему созерцаемого объекта. -

Но если возникающее „я", теоретическое необходимо поставлено в противоположность своему объек-

(оно сможет осознать всякую новую эпоху противоположностью ка-
тосия и объектосей, но так. обр. оно сможет со-
держать в себе, что эта противоположность есть
некоторым образом противоположность в нем
самом, и дана его собственной деятельностью?
Само человеческое сознание развивается от противо-
положности субъекту и объекту, то как. образом
возможно наукословие, как. об. человек может
возвыситься со его естественной точки зрения до
сознания, что противостоящее ему есть поставленное
им же самим? Если ограниченность „я" потребует
ограничения, то не следует из этого, что она ука-
жи останавливаться только на таком положении, она
снова может вновь после этого отдаления перейти
границы и рефлектировать на новое отдаление сво-
ей деятельности и тогда она может сознать
это отдаление как свою собственную деятельность.
Правда беспрестающая данная прежней границы дея-
тельность, чтобы самой быть сознанной, должна
потребовать новое отдаление, следовательно должна вер-
нуться новую границу, но нельзя не предположить
ей перейти данную и этой границы и рефлектиро-
вать на эту новую границу, сознать данное ея и
сознавать, что прежнее ограничение поставлено так-
ко в духе, а не вне духа и т.д. в бесконечность.
Итак сознание постепенно развивается и получа-
ется над объектосей. Субъект, испытывающий
ощущение, находится в пассивном состоянии.
Правда оно не безусловно пассивно; насколько оно
есть не просто ощущение, а ощущение, оно есть дея-
тельность. Но поскольку субъект здесь чувствует
себя только задерживающимся в своей деятельно-
сти для него ощущение есть пассивное состояние. Но он
переступает границы этой задерживающей деятель-
ности и ощущение признается существующим в нем

отдельностей. Но путь по необходимости должно стать новой границей, субъект должается содержащим собственное ощущение и представляемый предмет, производящий ощущение. Так. обр. первое отличие дается ощущением, сознание этого ощущения как своего собственного состояния дается постановкой предмета, дается содержание, — то, что называется воспринимающим образом. Не без очень сильной натяжки Фихте хочет всю дальнейшую высшую способность рассматривать, как подобную эту рефлексию. Хотя результат, к которому она приходит: рефлекс на чувственно-конкретное содержание дает представление „я" рефлектирует на воспринимаемый предмет, отличается от него и получается в воображении образ этого предмета; это уже не продукт творческого воображения, как впервые творит образ, а репродукция, дающая составляющего отличие уже данного чувственного образа. Сознание, рефлектируя над представлением, получает смысл, рассудок, рефлектируя над смыслительной деятельностью, — получается суждение, рефлектируя над суждением, получается представление о чистом неограниченном „я". Так ряд деятельностей, составляющий ряд последовательно возвышающихся ступеней в развитии самосознания, дает в своем результате чистое самосознание, представление „я", как чистого „я", из коего возникает задача — объяснить противоположность ему, вошедший из него и существующий как бы вне его объект, т.е. та задача, кот. Фихте ставит и разрешает в своем наукословии.

„Я" теоретическое предполагает границу, ограничивающее его деятельность наглядение в самом же „я". Чтобы объяснить, что в субъекте является эта ограничивающая постановку его наглядение

ограниченности, что из теоретической наукословия вытекает не объяснимость. III усл. ясно только то, что если д.б. сознана постановка „я" как содержащего, что постановка не см. б. сознана иначе как через постановку вопроса о самом объекте. IV теоретическое „я" всегда д.б. скована противоположностью субъекта и объекта. V теоретическое наукословие объясняет только, что это противоположение возможно только через ограничение и что эти границы могут находить только из самого себя „я". Если теоретическое „я" должно быть, то должны быть и границы. Но предполагается вопрос, почему должна в теоретическом содержат. смысле, почему должны существовать границы, отв чего „я" должно непрестанно бросать для себя препятствия на пути и созерцать себя самого? Этот вопрос теоретическое наукословие не решает, потому что „я" в качестве теоретического само обусловливается непрестанно этими границами, а следоват. не может границы себя последнего основания этих границ. Если теоретическое „я", как ограниченное через объекты, не в состоянии для нас ограничить себя самого, то оно должно подняться выше теоретического „я", т.е. к абсолютному „я". Однако если в теоретическом „я" мы исключим не только субъекты и ставящую деятельность, но и объекты и „я", обусловленное границами, если эти границы и требуют разрешения, то нашим образом из абсолютного „я" никоим бы было объяснить существование не только ставления, но и противополагания не только деятельности, но и противодействия этой деятельности? Через абсолютное, как такого, мы не объясним безусловного в теоретическом „я", переходя через всякие границы,

но никогда не объяснится самой границы. Итак, обр
еали для объяснения теоретического „я" необходимо предположить абсолютное, то ей другой стороны абсолютное, как такое, само по себе недостаточно для объяснения теоретического „я"; для этого требуется „я" ограниченное. Следовательно, мы должны предположить не только „я" абсолютное, но вместе с тем и „я" ограниченное, - должны предположить, что в основании теоретического „я" лежит „я" абсолютное, но такое, кото в-после самое время есть ограниченное „я". Возможно ли это? Возможно. Предположимся, что абсолютное дано не как существование абсолютное, а как стремление абсолютное: тогда дану получим и абсолютность, и ограниченность. Если оно есть стремление, то как еще не воплощенное, но тем не менее существующее как задача к воплощению, оно будет предполагать препятствие для своего осуществления, границу, кото я двигаться его стремлением, а не тем, к чему оно стремится. Но если это стремление таково, что оно всякий переступает через всякую границу, всякий, хотя и ограничиваемое, стремится к своему осуществлению, тогда будем иметь в этом стремлении, - кото, как такое, в себе самом носит понятие границы, - вместе и абсолютное или безусловное. Если мы видим, что „я" есть в одно и тоже время и ограниченное и вместе с тем безусловная деятельность, вне кото ничего нет, то это можно объяснить только так: „я" по существу своему есть бесконечное стремление и сама безусловность есть самостоятельность, свобода, то безусловное стремление есть безусловное стремление к самостоятельности, к свободе, - оно есть самостоятельность и свобода, не как данная, а как вечное стремление к свободе

Кое вечно находится предчувствия, но кое в после будущем самое вечно торжествует надъ предчувствіями, и есть все бывшее и бывшее осуществленіе свободы; но есть, правда, ограниченное объективность, но вечно такое, кое постоянная побѣдитель объектов, отрешенный господствовать надъ жизнь, утвердить свою самостоятельность и в ѣтом процессе отрешенія выше выгодается богиня и богиня в своей самостоятельности. „Я" теодетическое понятно, как результат практическаго отрешенія к вечному освобожденію. Сам „я" по существу своему есть вечное отрешеніе к безусловной самостоятельности и свободѣ, то для частная понятность, каким образом оно возвратив к тѣмъ есть и ограниченное, потомучно безусловное отрешеніе к самостоятельности и свободѣ требует безусловнаго торжества надъ предчувствіями, требует сознавать. чтобы „я" было поставлено в ѣти предчувствія, требует сознавать. вечного совпаденія предчувствій или вечно теодетическаго „я". Абсолютное как „я", т.е. свобода, независимость, как свобода и независимость имѣнно „я" может существовать только как сознаніе свободы и независимости. Но для того чтобы сознать себя как независимое „я" должно быть теодетическим, а для того чтобы быть теодетическим, оно должно преодолѣть ограниченія и ставить объект, сознавать. свобода для „я", независимость и абсолютность для него имѣет но как для „я" возможна только подъ условіем побѣды надъ объектом, кой противостоит его. Если теодетическое „я" объясняется изъ практическаго, то „я" практическое, как отрешеніе, объясняется только изъ „я" абсолютнаго, ибо иначе не может существовать отрешеніе торжествовать надъ предчувствіями, вечнаго подъема к самостоятельности,

от него всего субъекта отношения къ большему и большему господству надъ объектомъ. Это невозможно, есть сама безпредметность, свобода не существуетъ по крайней мѣрѣ какъ идеалъ. Если такъ, то предполагаемъ себѣ абсолютное, какъ идеалъ и „я" какъ отношеніе къ осуществленію этого идеала, то всегда полагаемъ отношеніе ограниченное „я" и самое теоретическое „я". Если для нашей свободы необходимо сознаніе, если сознаніе необходимо предполагаетъ границу, то понятно, что „я" должно поставить себѣ границы, какія бы должно было преодолѣть. —

Но здѣсь объясняется только общее понятіе границы и невозможность постановки предмета въ противоположность ограниченному субъекту, а не объясняется еще то, почему этотъ объектъ такой, а не иной, почему „я" ставитъ для себя образъ міра, и этимъ именно эмпирическимъ законамъ, какъ они даны въ мірѣ, такъ какъ категоріи - субстанціальности, причинности, взаимодѣйствія и т.д., какія Фихте ставитъ въ необходимую связь съ процессомъ сознанія, могли бы остаться отвлеченными и въ какомъ другомъ мірѣ съ другими эмпирическими объектами, съ другими эмпирическими законами и т.д. И здѣсь весь міровой явленія безусловно подчинены разумной законосообразности, какая въ опытѣ есть продуктъ нашего творческаго воображенія, но почему объектъ, подчиненный этимъ законамъ, именно такой, а не иной? Надъ доказано, что міръ есть условіе человѣческаго сознанія и нравственной дѣятельности, что онъ есть та ступень, изъ которой выходитъ постепенно абсолютное „я", то, очевидно, этимъ требуется, чтобы 5 на установленіе того смысла, что міръ. [illegible]

дан в эмпирическом сознании, есть это ничтожно
постигнутое возвышение к абсолютному „я". В
этой попытке разъяснить для проявлений мира,
как проявлений разума, открытая Шеллингом в
своей трансцендентальной философии природы. Далее,
постулируя необходимость существования мира, не
имеется возможности вывести эмпирическую дей-
ность мировых явлений из сознания. Иногда они
по-видимому как будто открывают разъяснить
мир, как он дан в действительности, но это
открытие обыкновенно заканчивается у него по-
верхностными телеологическими соображениями:
напр. по тому стоит и воздух необходимым для
того, чтобы видеть и слышать, а видение и слы-
шание предполагаются необходимостью для обще-
ния существ друг с другом, а общение существ
друг с другом необходимо для осуществления
нравственных целей: постольку насколько последняя
должна осуществляться в мире, настолько
в нем должны существовать свет и воздух.
Едва ли такие разъяснения можно иначе назвать, кро-
ме пустой болтовни. Нужно, конечно, что свет
и воздух при существующей у нас устройстве мира ока-
зываются необходимыми для общений людей; но
нужно доказать, что отношения субъектов друг к
другу вообще возможны только под условием
физических факторов, а вовсе не то, что в основе
действительно существующих законов лежит
видеть и слышать посредством света и воздуха. Един-
ственной пункт, на кот Фихте обратил свое внима-
ние в области эмпирической данности есть тот, что
число „я" на самом деле дано в опыте как коли-
чество индивидуумов, что является в действительно-
сти ограниченным на безконечное число индивидуумов.

Что „я" в процессе исполнения своих нравственных задач и рядоположения на бесконечное количество частных индивидуумов, это обусловливается дуализмом, сводной отдаче необходимости уверенности во внешнем мире, как двойственного бытия субъекта данности бытия, так как только того факта, что данное во мне с такой же необходимостью дано во всех других индивидуумов, надлежащим образом завершает в независимости бытия внешнего мира, а с другой стороны тем, что субъект призван к исполнению нравственных задач. Нравственная задача есть дитя свободы, а потому выход на исполнение ея должен идти также от свободы; природа же как бытие безусловно необходимое, как связанная стройного естественного законосообразностью событий, не может представить собой подъем на свободную деятельность; индивидуум д.б. вызван к ней другими индивидуумами, уже существовавшими и развивавшими нравственную задачу. –

Насколько „я" есть стремление сделать для себя практические задачи, настолько по своему ближайшему существу оно должно иметь целый ряд потребностей. Но, конечно, высшая и последняя потребность, цель лежит в основании „я" и из коей возникает ряд других потребностей, есть потребность нравственная. Эта нравственная потребность, как требование свободы, для Фихте есть потребность ради потребности. Фихте противополагает ее всякой другой потребности, как такую, цель коей лежит в виду не какой-нибудь высшей цели, а исключительно потребность самостоятельности индивидуума. Эта потребность имеет, конечно, объяснение из общего лежащего в основании всякой практической деятельности человека закона, что я отрицаемый объект,

чтo „я" сознавать себя, как отрицающее объекты. Одна ко в „я" нигилю не существует просто в качестве дан ного; все оно сознается в самом себе, и знать как выс шая потребность есть потребность свободы, так как ради этой свободы создается чувственной сферы, чувственное „я", то эта потребность свободы, потребность нравственная, есть и не конечной результат и цель, как все практическое предполагает ряд предшествую щих потребностей. В „я" прежде всего, как „я" чувственное, разумеющее чувственные потребности, кроме всех по Фихте, как и по Канту, имеются своего рода категории и все не суть и не могут б. нравственные потребностями. Рефлекс над чувственными потребностями составляет переход к нравственным потребностям. Человек, рефлектируя над чувственными потребностями, отрывается от них, но только формально, не по самому содержанию. Внутренняя сущность человека, еще не отрывшегося от чувственных потребностей и относящегося к ним всякого отдельного позыва увлекающегося соответствующего деятельностью, человек рефлектирующий, отрешившийся от непосредственного подчинения своим потребностям, становится в своем смысле свободным в отношении к ним, что получается возможность выбора между ними, руководствуясь, иначе сказать, не тем, что в данный момент сильнее действует, а выбором между существующими у него в сознании и памяти различными потребностями его чувственной природы. Здесь свобода дана настолько, насколько человек при помощи рассудка выбирает, чему он должен удовлетворить, и не дана настолько, насколько воля имеет в виду в конце концов чувственное счастие индивидуума, насколько общий принцип остается один и тот же и чело-

воля является только существованием биологических, употребляющимся благом внутренним средством для достижения своих целей. Если человек, стоящий под давлением чувственных потребностей есть только животное, то человек, формально освободившийся от непосредственного давления чувственных потребностей, оказывается только животным, но животным разумным. Самая потребность свободы ради себя чувствовать в непосредственном, инстинктивном стремлении к независимости от чувственных потребностей, но и тогда не дана еще потребность нравственная. Это инстинктивное стремление восторжествовать над чувственностью, изменить свою задачу побуду, подчинить над природой. Но хотя человек и отказывается от давления чувственных потребностей, однако и здесь тот мотив, который управляет им, не есть мотив нравственный. Это есть мотив эгоистический – наслаждение собственною силою. При этом мотиве человек дает получает возможность к совершению, повидимому, высоких нравственных подвигов; он оказывается способным к великому самопожертвованию для показания своей внутренней силы в противоположность мотивам, исходящим из чувственных потребностей. Здесь мы видим в существе двух любящих друг друга, поставивших свое „я" на место нравственного закона, хотя в истории это часто борется причиной великого геройства. В конце концов это инстинктивно нравственною потребностью, когда мотивом для того или другого человека над природой, для свободы от природы является исключительно сама эта потребность свободы, а не искание наказания своей собственной силы. Это после исполнение закона во имя закона, при уважении к этому закону, чем мы видим в

философии Канта, будут следовать теперь Фихте.-

Если задача человека состоит в нравственной потребности, т.е. в освобождении его природы, то является тут вопрос для Wissenschaftslehre. Первая задача состоит в том, чтобы понять, почему она необходимо должна предположить в человеке развитие чистой нравственной потребности, и если общепринято развитие этой потребности, иначе - деструктировать, вывести невозможность такого возвышения человеческого до высшей нравственной потребности; 2, должны они будут объяснить возможность полного нравственности нашей субстанциональности; 3, развить систему добродетелей. В каждом из этих пунктов скажется Канто.-

Что касается необходимости дедуцировать нравственную потребность, т.е. показать, что она должна развиться в человеке, то это с точки зрения Wissenschaftslehre может совершиться только одним путем: нужно представить нравственное сознание человека как необходимый момент в развитии „я", как „я", сознания, как сознания. Wie bei Фихте и думает. „Я" по существу своему есть „я" ставящее себя самого. Все, что может быть дано в нем, может быть дано только из него или вместе собственного деятельности. Одно и в теоретической и в высшей моменте практической жизни „я" является условным. Если оно теперь „я" в своих корнях, если по себе есть действительность безусловно самостоятельная, если для сознания оно является условным, если, наконец, сущность „я", как „я" в том и состоит, чтобы то, что дано действительно, дано было для него самого, для его собственного сознания, то самостоятельность, чтобы считать в основе „я" должно оказаться необходимо само-

сложностью дня самого „я". Но существование безусловно самостоятельного „я" дня сознания, т.е. безусловное сознание свободы, руководство чисто нравственным законом есть нравственная потребность. Следовательно нравственная потребность необходимо должна развиться из „я". Как возможно это развитие? Насколько „я" отличается от конечного сознания, как предмет между предметами природы, оно есть чувственное „я"; оно связано внешним образом с чувственными потребностями. Подчиняясь общему закону причинности, оно руководится необходимо чувственными своими потребностями, кроме определяющей чувственности предметами, находящимися в связи с теми объектами. Однако если безусловная свобода должна действовать в силу, если безусловное „я" является сознанием только в конкретной существующей, то безусловная свобода должна быть возможна в этих чувственных „я". Если безусловная свобода есть безусловный закон нравственный, и возможность осуществления этого закона в чувственном мире есть собственно возможность осуществления свободы в чувственно-конкретных существах, стоящих под чувственным наклонением, то вопрос о нравственности сводится к вопросу, насколько „я", как „я" чувственное, в состоянии быть „я", безусловно свободным от всего чувственного, отрешившегося чистой потребностью. Мы должны иметь в виду, что эта возможность есть возможность ограниченная, условная по самому существу. Если бы они противоречили, чисто-нравственная потребность безусловно удовлетворяется. Есть чувственная потребность, что высшая из этих удовлетворится бы чувственное „я", высшая из чувственных „я" удовлетворится бы объектом, удовлетво-

ми бог раздвоение субъекта и объекта, отличие от субстанционного „я" уничтожились бы „я" абсолютное, потому что существование было бы невозможно в разрыве субъекта и объекта. Следовательно безусловное осуществление свободы, как совершеннейшее торжество над чувственными потребностями, как уничтожение чувственности потребностей невозможно без уничтожения того, что мы называем богами. Но и существование нравственного закона обязательно также должно быть, что свобода не могла бы безусловно задавлена в мире, так как если бы она безусловно задавлена самостоятельность, свобода, то чувственный мир также перестал бы существовать как объект умственности „я". Если не возможно ни безусловное уничтожение свободы, ни безусловное торжество над чувственностью, то в конце концов осуществление свободы возможно только как постоянное торжество над потребностями, как постоянное стремление к осуществлению нравственного закона, как постоянная победа над чувственностью, но такая всегда с чувственностью должна вести борьбу и только есть только бесконечный процесс торжества над препятствиями, без уничтожения их вовсе, так что препятствия всегда имеются и стимулируют нравственную деятельность, и в конце концов увеличатся силы, на чем осуществляется нравственная способность. Исполнение нравствен. закона по существу своему состоит так. об. в вечной постоянной победе и победе над препятствиями, в процессе победы, а не в победе окончательной. Каждая потребность, некоим путем ощущая природу человеческой, чтобы богом действительного потребностью должна удовлетворяться в чувстве. Нравственная потребность как такая действительная

потребность, должна предполагать такие в ней. Насколько чувствует потребность противоположной силой другой потребности, она должна ощущаться в субъекте, противоположность остаётся чувствуется. Это чувство, в котором чувствует правственная потребность, и будет долг, будет сознание, соответствующее этой потребности, есть чувство правственное, чувство совести. Насколько правственность, идеал свободы, не дана как осуществившаяся, а как предмет стремления, как цель, тем самым дана эта реальная противоположность, насколько правственный закон существует в каком-нибудь существе не как совершенно осуществившийся, реально чувствующего, а в качестве долга, в каком-нибудь тоне, как предписание, как тон образующий, тем самым дана для него, по крайней мере возможность безусловно необходимого силы, а значит отказа от свободы. В чувственном существе правственный закон переходит в понятие долга. Итак возможность осуществления правственного закона разрушающая в моей основе, что это осуществление есть бесконечный процесс, что оно предполагает необходимое совершенство, тем самым необходимое чувство правственное, что оно необходимо предполагает правственный закон в качестве долга, требования, а не в качестве закона необходимого.—

Исполнение нравственного закона возможно на обязанности. Человек есть конкретное существо, поэтому нравственный закон должен выражаться в разнообразных частных предписаниях, принимать во внимание различие отдельных существ человеческих. Человек есть прежде всего чувственное существо; он есть сила, стремящаяся вне ее ограниченной предмет между другими предметами природы, и

первая обязанность человека есть обязанность в отношении к нравственному. Уничтожение нравственного есть нравственно безусловно противное нравственному закону, потому уничтожение нравственного, уничтожение чувственности потребностей, влечений, желаний, уничтожение внешнего нравственного есть безусловное уничтожение нравственного, а следовательно дозволительно безусловно невозможно никоим самое осуществление нравственного закона. Но нравственное есть только орудие для осуществления закона нравственного, а потому должна быть не только нравственность обязанность к нравственному, какая необходимым для поддержания нравственного в качестве этого орудия. Человек есть существо интеллектуальное, разумное. Разум есть орудие для исполнения нравственного закона. Но он есть не только орудие, но вместе с тем носитель закона. Свобода возможна только для разумного существа. А потому является нравственная обязанность - поддерживать себя, не только как чувственной индивидуум, но еще более, как разумное существо. Так как разум есть необходимое условие для всякой свободной деятельности, то поэтому тем более разумности, тем более интеллектуальности условий для развития свободы. Отсюда потребность человека расширять частные познания до тех пределов, до каких возможно; разум не может быть постановлено никакой границы. Человек обязан знать все, насколько это возможно; нет предмета, который был бы недостоин человеческого знания. Но нужно помнить, что это

знаніе далеко б. предшествовать человѣческаго существованія исключительно какъ средство для нравственн. цѣлей, но ни въ какомъ случаѣ не изъ интересовъ самолюбія, чувственнаго наслажденія и т.д. Вся совокупность знаній должна имѣть въ виду, что дѣло идетъ о господствѣ надъ природою, о приготовленіи той высокой самостоятельности человѣка, какая д. б. цѣлію его стремленій, такъ какъ она составляетъ въ существѣ дѣла идеалъ его существа. Человѣкъ есть существо въ ряду другихъ существъ. Среди этихъ другихъ существъ есть такія же существа, какъ онъ, существа разумныя и подчиненныя нравственн. закону. И дѣйствительная связь, взаимодѣйствіе между этими существами; это взаимодѣйствіе не нарушаетъ самостоятельности каждаго существа. Если для человѣка высшее „я", высшая свобода предполагаетъ цѣлію господство надъ всѣмъ, что „не-я", то надъ этимъ „я" разумѣется разумная индивидуумъ, потому что подчиненное, какое исключается въ виду есть только не конкретное и чувственное „я," а „я" разумное. Но теперь она цѣль, какъ цѣль индивидуума, сознаваемая одинаково цѣлью не только того или другаго опредѣленнаго индивидуума, но всѣхъ индивидуумовъ. И потому какъ взаимодѣйствіе въ этомъ случаѣ всегда возможно при предположеніи ихъ самостоятельности, т.е. въ виду сознанія одной общей цѣли. Это не только возможно, но вытекаетъ съ тѣмъ вмѣстѣ изъ идеи самостоятельности, идеи достиженія безусловнаго господства надъ природою. Чѣмъ больше смыслъ, чѣмъ больше средствъ для этого господства надъ объектомъ, для увѣренности самостоятельности духа, тѣмъ вѣрнѣе достиженіе цѣли. Смыслъ одного человѣка можетъ быть недостаточенъ, и чѣмъ больше смыслъ направленія на объектъ, тѣмъ вѣрнѣе господство этого смысла надъ природою. Чтобы возможно было

Напис. у Фейербаха [illegible]

взаимодействие многих существ, нужно, чтобы они все были согласны относительно цели и средств, нужно, чтобы для всех взаимодействующих существ она была поставлена одна цель, к той они стремились, чтобы они могли сознавать тот факт, что они ее достигнут. Эта цель, – отрицает Спенсер, – нужно согласие относительно идеала и средств к достижению этого идеала. Это согласие взаимодействующих существ предполагает общение между людьми. Но это общение предполагает право и связь людей, как индивидуумов, относящихся к общей цели. Всякое поступательное право и государство, но не они исключительно цель. Осуществление чисто права, осуществление государственных целей есть только средство для осуществления нравственных целей. Они обусловливают взаимное общение людей, что необходимо для умножения нравственных целей и средств. Насколько для людей существует одна задача, одна цель, одни средства для достижения этой цели, настолько люди совокупностью усилий стремятся к этой цели, настолько люди образуют церковь. Церковь есть общество лиц, согласно между собою стремящихся к одной цели, к осуществлению одного нравственного идеала. Но согласие само собою не достигнуто. Это еще должно быть развито. Но во всяком случае при самом начале уже предполагается некоторая исходная точка, на основании чего люди работают и приступают дальнейшему согласию. Нужно согласие в самом общем, чтобы, исходя отсюда, работать для согласия во всех подробностях. Этот исходный пункт, с которого начинается согласие, есть символ. Символ не есть формула без условного согласия; при состоявшемся согласии людей символ излишен. Он устанавливается тог-

ко ту истину, коая впредь необходима въ интересахъ самаго дальнѣйшаго совершенія, какъ идеальный предѣлъ для него. Эта новая истина есть истина высшая смѣра сверхчувственная. Въ этомъ состоитъ нравственная вѣра.-

Но заканчиваетъ ли вѣрою нравственнаго развитіе человѣческаго общества? Не должно ли человѣкъ возвыситься еще выше къ вѣрѣ религіозной? Многіе отвѣчаютъ на этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что нравственная вѣра не есть послѣдняя вѣра человѣчества, что надъ нею существуетъ вѣра религіозная. Что такое религіозная вѣра? Какъ нравствен. существо, я чувствую себя обязаннымъ поступать нравственно вопреки всѣмъ противнымъ, коими даетъ чувственныя побужденія. Какъ нравственное существо, я сознаю въ себѣ этотъ долгъ и въ томъ вижу этого возможность исполнить этотъ долгъ. Но въ дѣйствительности природа, коая есть объектъ и слѣдствіе погруженія для исполненія нравственныхъ обязанностей, повинуется не нравственному закону, а своимъ законамъ, дающимся безусловной причинности. Возможность для человѣка вводить, что онъ обязанъ исполнять нравствен. законъ, необходимо соединяется съ мыслью самости въ второмъ. Что тѣ дѣйствованія, коими человѣкъ при этомъ исполненіи нравствен. закона, имѣютъ дѣйствительное значеніе въ бытіи, что они представляются такія дѣянія, коимъ оказываются послѣдствія дѣйствованія, исходящія изъ пониманія долга въ чаяніи человѣка вѣчно бы безпрепятственно дѣйствованіемъ, если бы онъ не боялся убѣдиться, что редуцъ такого этимъ дѣйствованій достигаетъ чувствъ. Но такъ какъ природа необходимо есть надъ посягающее своими собственными законами, такъ какъ нравственное дѣй-

отношение состоитъ собственно не въ дѣйствованіи, а въ томъ внутреннемъ расположеніи, изъ кот. возникаетъ дѣйствованіе, такъ что одинъ и тотъ же фактъ см. б. разсматриваемъ и какъ нравственной, если онъ вытекаетъ изъ нравственныхъ побужденій, изъ уваженія къ закону, какъ закону, и какъ безнравственной, если онъ вытекаетъ изъ другихъ побужденій, то ясно, что тотъ или другой фактъ въ качествѣ нравственнаго факта не имѣетъ особаго значенія, особой цѣнности въ связи природы, не можетъ сопровождаться здѣсь никакими существенными результатами. Что признаетъ нравственныя обязанности, тотъ д. признавать существованіе особаго міропорядка, кот. представленіемъ совокупностію разумныхъ существъ и въ кот. каждое нравственное дѣйствіе составляетъ свой предм. Нравственныя требованія долга въ этомъ абсолютны, хотя они сознаютъ себя безусловно обязанностію поступать такъ, а не иначе, однако подчиняются они тѣмъ условіямъ въ смыслѣ, что эти требованія, если они цѣнны, дѣйствительно внутри, что въ противоположность порядку, свойственному законамъ физической существуетъ другой порядокъ, въ кот. относительно этихъ цѣнностей дѣйствованія, такъ что тотъ хотя возбуждаетъ невидимое для чувства нравственное одобреніе, достигающій нравственныя цѣли, не смотря на то, что естественныхъ средствъ для этого не предоставляется. Воля въ этомъ нравственномъ міропорядкѣ бытія, въ кот. самой естественной порядокъ можетъ сталкиваться только какъ подчиненной силы, какъ орудіе, устроенное такъ образ., что оно само является существенными средствомъ для осуществленія нравственныхъ задачъ, — уже переступаетъ чисто нравственную власть. Нравственная власть въ долгѣ есть убѣжденіе, что я долженъ дѣлать такъ, а не иначе; власть же въ нравственномъ порядкѣ — это значитъ, что

безусловно цѣнно по своему собственному сознанію, ведетъ

къ предполагаемой цѣли, къ осуществленію той свободы бытія, идея которой какъ идея въ человѣчествѣ, и что нравственный порядокъ служитъ для осуществленія цѣлей нравственн. міра. Этотъ нравственн. порядокъ, мыслимый какъ живой порядокъ, какъ живая связь существъ и ихъ Божество. Вѣра въ него есть вѣра въ Божество. Для другого Божества нѣтъ мѣста, нѣтъ и цѣли въ философіи Фихте. Такъ какъ задача человѣка исключительно нравственная, то исполненіе въ виду только вѣчныхъ для вѣры въ то, что нравственныя цѣли будутъ достигнуты. Если основаніемъ этого нравственнаго міропорядка поставить особое существо, кое пришлетъ творецъ этого нравственнаго міропорядка, то 1, это ничѣмъ не доказывается, а 2, это Божество вѣчности того, чтобы возвысить, въ существо двоя ущербности, относительно это можетъ быть представлено только по аналогіи человѣка.-

Шеллингъ.

Самостоятельный фазисъ въ развитіи Канговой системы былъ положенъ Фихте составленіемъ философіи Шеллинга. Шеллингъ родился въ 76 г. провинціалъ столицы. Уже въ 90 г. блестяще надѣлившій способности поступаетъ въ Штубингенъ въ семинарію для занятія богословскими предметами, но тутъ вмѣстѣ съ богословскими предметами занимается философіей и филологіей. Въ 96-97 г. для пополненія своего образованія съ естественно научной точки зрѣнія штудируетъ въ Лейпцигѣ естествознаніе и математику. Впервые онъ въ качествѣ академическаго преподаванія предполагаетъ въ Іенѣ сходится тутъ Фихте, а потомъ и послѣ того, какъ Фихте оставилъ Іенскій Университетъ. Занявъ Шеллингъ нѣсколько рядъ сво-

ника университетского, переходя изъ одного въ другой. Въ 40 г. насчитывалось студентовъ при 60 студентахъ-иностранцахъ. Меня тогда звали приглашать въ Дерптъ въ качествѣ члена Академіи наукъ и нѣкоторыя возможности открывались для меня въ Дерптскомъ университетѣ, гдѣ я пробылъ недолго, но на время на первыхъ порахъ новизны мнѣ нашлась лучшая бутылка пива — не только студенты, но и общество. Цѣнность пива поднялась на 5%, но это вскорѣ не продолжалось до 75 коп.

Мы знаемъ, что основной противникъ философіи Канта состоитъ въ томъ, что въ его время какъ-то вдругъ стали признавать умственныхъ заключеній изъ опыта, которые не могутъ имѣть значенія для вещи самой въ себѣ, въ тоже время эта вещь сама въ себѣ признана дѣйствительно существующею, и не только какъ существующею, но и производящею вліяній на человѣка и служащею основаніемъ для человѣческихъ ощущеній, — что составляетъ противорѣчіе, такъ какъ заключать въ бытіи вещи въ себѣ, по вліянію ея на духъ человѣка можно было исключительно на основаніи такихъ же формъ мысли, какія разъ навсегда признаны имѣющими значеніе только въ субъективной жизни духа, но не для вещи въ себѣ. Значительность этого противорѣчія, сохраняя Кантовую теорію знанія предоставляется отвергнуть, кромѣ послѣдовательно и полнѣе Фихте. Этотъ путь состоитъ въ безусловномъ уничтоженіи всякаго бытія объекта, бытія, независимаго отъ мысли, отъ разума и сознанія. въ разъясненіи не только формы познавательной дѣятельности, но и всего содержанія изъ недръ самого духа. Вся эта цѣль Фихте постаралась показать, что самый процессъ самопознанія, самый процессъ постановки „я", какъ „я", не только необходимое создающее содержаніе неизбѣжныхъ развитій того, что Кантъ назвалъ формою знанія, но и необходимыхъ

разъединяющее содержание знания, необходимого постановкою „не-я," как объекта мысли, противопоставляющего его себе самой. Критикуя весь этот тип, свой умственный, как сейчас сказано, неизбежный противоречий критики чистого разума, необходимо нужно было натолкнуться на некоторые недоумения, тоже возникающие из самого духа противоречий Кантовой философии философию Фихте. Новое и главное недоразумение содержится в том, что „я" признано было в качестве „я", в качестве того, сознающего себя субъекта познавательной жизни, разумеющего противопоставляющее этого „я" в этом же „я" объекту. „Я" сознающее существование настолько, насколько противопоставляющее себя „не-я" в качестве объекта. Но если так, то самосознание, как сосознающее, так сказать, prius познавательной жизни, то, что сосознающее фундаментальное условие, из-за чего должно развиться это различие „я" и „не-я," не смогло быть этого-же „я". Если тот „я" разумеющее именно непосредственно сознающую себя деятельность, если она непосредственно сознающая деятельность возможна только через противопоставление себя объекта и существующее лишь настолько, насколько противопоставляющее себя объекту, то то, что лежит в основании этого противопоставления, что ему предшествует, сосознающее его первичное условие, это только разум в антиципации, в соображении с тем, что должно разумеющее, чтоб деятельность, см. в. назвало „я". Поэтому абсолютное „я" Фихте оставалось непонятным с его внешней. Со другой стороны его внешняя сторона в противоречии с опытом, с эмпирическим сознанием. Система предполагала, что объект дан в субъекте, и исключительно только в субъекте, что природа никогда не существует, как в сознании индивидуумов. Однако это факты истор-

и эмпирическаго сознанія, что каждое смѣжное сознаніе, каждой частной индивидуумъ, возникаетъ изъ лона природы. Личное сознаніе является въ опредѣленной совокупности времени, развивается въ условіяхъ бытія природы. Конечно, что, что случится условіемъ развитія смѣжнаго самосознанія, опредѣленнаго индивидуума, само по себѣ не можетъ б. внѣ-данно въ самомъ этомъ смѣжномъ сознаніи, не можетъ существовать только въ качествѣ объекта этого сознанія. Это очевидное противорѣчіе эмпирическому сознанію, конечно, до извѣстной степени можно допускаемое тѣмъ соображеніемъ, что тотъ или другой индивидуумъ, хотя, какъ этотъ индивидуумъ, возникаетъ внѣ-данно, но внѣ-данное въ немъ возникаетъ сознательная дѣятельность, т.е. индивидуумное, конечное сознаніе идутъ назадъ въ безконечность, и слѣдовательно бытіе, какое случится условіемъ развитія того или другаго индивидуума, хотя не можетъ б. дано въ его смѣжномъ сознаніи, тѣмъ не менѣе можетъ б. дано въ сознаніи предшествующихъ индивидуумовъ. Однако такое разрѣшеніе противорѣчія всего дана не разъясняетъ. Въ данности сознаній существующихъ въ опредѣленной совокупности индивидуумовъ никогда не дана природа въ ея цѣлости. Эта совокупность, какое образуемая возникновеніе опредѣленнаго, извѣстнаго, смѣжнаго сознанія, не весь можетъ оказаться данностью, существующимъ. Сверхъ того въ общей массѣ существующихъ индивидуумовъ никогда природа не дана вся безусловно. Въ томъ въ этой совокупности сознаній даны опредѣленныя части, опредѣленныя обрывки цѣлаго, а не законченное стройное цѣлое, какое мы наблюдаемъ природою и какое есть не только предположеніе всякой науки. Но если бы она и дана была въ этихъ сознаніяхъ въ цѣлости, но она здѣсь оказывается цѣлымъ во всякомъ случаѣ разорваннымъ, изъ какаго

в каждом частном сознании возвышенные отправки, из-за коих всегда и согласующиеся единое и безусловное заключение в себе имеет, Шлейермахера фихтевское разрушить противоречие Канговой философии вызвали эти два основных фундаментальных направления. Цель одной стороны уяснить себе, что такое это высшее последнее условие всякого сознания, то, что Фихте назвал абсолютностью „я", с другой стороны освободить природу от того подчинения в отношении к субъекту помещения, в коем она поставлена философией Фихте, сознать то и другое, удержать в точке времени разумеемой критической философии, - такова была задача философии Шеллинга. Разрешение последнего недоумения, повидимому, должно б. противодвинуть той мысли критицизма, что сознание заключено в себе самом, что оно сполна осуществляет самое то, что задано в нем. Но эту мысль, казалось, возможно было согласить и с предположением природы как бытия, данного вне всякого конечного сознания того или другого частного индивидуума, т.е. коль противодвигая мыслить, что каждое частное сознание развивается самостоятельно в сообразности законов своей собственной природы, лежит в точке времени и явления в первом своем происхождении обусловленности внешним бытием, что оно развивается из него из абсолютного свободы, и в своем течении ни б. заключено в себе самом, лежит ли явления, коим происходить в нем самом, могут отвечать тому бытию, кроме оно обусловлено. Природное, казалось, было согласить признание бытия природы, равноправной с сознанием, - согласить с учением о неводимости вещи в себе, не зависимой от мысли. Но это бытие крупное возражение уясняло только ту постановку, коя д. быть дана тому абсолютному, коим должно быть

теперь поставлено, как ргіиз сознания. В эту задачу мы теперь и обратимся. „Я" существует в разделении субъекта и объекта: с точки зрения, Фихте оно, как „я" сознательное, предполагает необходимо объект. Это значит, что сознание необходимо основано раздвоением на субъект и объект дифференцией. Если теперь мы ищем того, что есть ргіиз сознания, то выходя из мысли, что сознание есть раздвоение, разделение субъекта и объекта, есть дифференция, мы должны (признать, что) первоначальное бытие как условие этой дифференции д. б. уже не дифференцией, а совершенною безразличием этих противоположностей. Оно д. б. тождеством того объективного и субъективного, коих в сознании явленною раскололось друг от друга, разделенных, противоположили друг другу. Если мы хотели в виду определить это бытие в отношении к сознанию, как положительному содержанию, и сознание рассматривается, как раздвоение, как дифференцию, то оно как отрицание этого раздвоения явилося представлено в отрицательном определении, как безразличие; если же мы посмотрим на него как на положительное содержание, а-сознание как на отрицательное в отношении к нему состояние, то можем назвать его положительною мерилом первого тождества, в отношении к коему сознание б. отрицанием этого тождества, уничтожением его, следовательно раздвоением на субъект и объект. Итак абсолютное „я" Фихте, насколько оно есть условие сознания, а не само сознание, двигается первоначальным тождеством, безразличием субъекта и объекта. Но теперь то само возражение, коее см. б. однако против введения особой природы, отдельной от человеческого духа, нудит дать более точное определение этому понятию безразличия

или полезная. По критике чистого разума выходило, что ничто не может быть вне мысли, независимо от мысли, потому что в конце концов ничто человеку не попадается, как внешнее, познаваемое мыслью, но не законное. Фихте понял это, очевидно, в том смысле, что все, что только может быть поставлено человеческою мыслью, может быть поставлено только в „я" и не должно выходить из сферы „я". Однако с точки зрения критики чистого разума не было необходимости в этом ограничении той сферы, в которой только и может быть поставлено все, что может быть поставлено. По критике чистого разума ничто не может быть поставлено вне мысли, независимо от мысли. Насколько „я" ставится условием всякой мысли, настолько „я" относительное и мыслимое, настолько можно утверждать, что Фихте, предполагая, говоря, что все бытие безусловно относительно от „я". Но „я" и мысль не одно и тоже. Если сам Фихте находил, что „я", как самосознание, дано в противоположности субъекта объекту, если с другой стороны совершенно ясно, что эта противоположность объекта субъекту предполагает нечто предшествующее этой противоположности, а следовательно, нечто предшествующее „я", если по критике чистого разума необходимо предполагалось, что ничто не может быть поставлено иначе, как мыслию и в мысли, то ясно, что то предшествующее, тот ряд, какой есть условие поставновки „я", есть „не-я", как „я", а есть чистая мысль, чистый разум. Иначе допущение другое определение абсолютного. Если абсолютное, насколько оно

рассматривается как предварительное условие, как ряд всякого бытия, будет для нас безусловностью тождества идеального и реального, при котором должно еще появиться то и другое, то рассматриваемое как бытие, в котором единственно только возможна самостоятельная постановка чего-либо, которое имеет единственное право быть признано самостоятельным, это есть мысль, чистый разум. Итак абсолютное есть тождество субъекта и объекта, есть абсолютный разум. –

Абсолютное есть разум в своем безусловном тождестве, безусловном безразличии, и если выходить из низшей точки, которая существует в разделении на субъект и объект, то оно есть тождество, или безразличие субъекта и объекта. Но дело не в том только, чтобы развернуть постановку духа, как самостоятельного существа, но и в том, чтобы развернуть постановку природы как бытия самостоятельного, чтобы и природа дать быть вполне самостоятельное, вполне независимое от субъекта, что и дает ей Фихте. А в этом случае терминам „субъективный и объективный" уже не годится менее. В сознании еще имеется двойственное раскол, разделение на субъект и объект. Но что заставляет нас думать, что и в природе произойдет такое самая дифференция, хотя уже самой раскол субъекта и объекта, какой мы видим в человеческом сознании. Отсюда для Шеллинга выступала тяжелая задача. С одной стороны на анализ, в которой должно быть поставлено

чено все бытіе, аналогія, края свѣтится исходящимъ пунктомъ должна б. имѣть человѣческое сознаніе, необходимо нудится представить безконечный разумъ, какъ творческое, безграничіе именно субъекта и объекта. Съ другой стороны на мысль, что природа не знаетъ себя, въ ней нѣтъ процесса самосознанія, который существуетъ въ человѣческомъ духѣ, данныя невозможности полнаго субъекта и объекта, какъ они даны въ человѣческомъ сознаніи, перенести на природу, видѣть въ природѣ тѣни дифференціи субъекта и объекта, края дана въ человѣческомъ сознаніи, приходимся фразу и мыслить именно эти терминыобъективнаго и объективнаго и разширять ихъ до такой степени, чтобы они обнимали не только человѣческое сознаніе, но и то раздвоеніе разума, которое можетъ быть мыслимо въ природѣ. Здѣсь только смѣлая умная фантазія можетъ перейти отъ непреодолимое по существу дуализмъ. Вотъ, путь помощи которыхъ этотъ было сдѣлано, состоитъ въ томъ, что терминовъ „субъективной и объективной" разширяются до значенія терминовъ идеальное и реальное, которые, конечно, не тождественны съ терминами „субъективной и объективной," но которыя значеніе можетъ то совпадать съ значеніемъ терминовъ „субъективной и объективной," то разширяется гораздо далѣе того смысла, который можетъ быть приписанъ послѣднимъ, и такъ образомъ банальнаровать, то чрезъ то разширеніе, то сужденіе значеніе терминовъ. Насколько природа должна была быть поставлена отдѣльно, независимо отъ конечнаго сознанія, процессъ природы долженъ получить самостоятельное значеніе по отношенію къ процессу сознанія, а слѣ-

довать. философія природы должна была стать подлѣ философіи духа. Когда Шеллингъ въ процессѣ своего эмпирическаго развитія постепенно переходилъ отъ воззрѣній Фихте къ своимъ собственнымъ, то на первыхъ порахъ, переступая границы философіи Фихте, онъ думалъ, что твердо стоитъ въ этихъ границахъ, что только расширяетъ философію Фихте, подобно тому какъ самъ Фихте, выступая съ своимъ Wissenschaftslehre, думалъ, что выступаетъ только съ болѣе отвлеченнымъ пониманіемъ критики чистаго разума. Философія духа так. обр. у Шеллинга очерчивалась сходно съ философіей Фихте. Онъ выступалъ съ совершенною увѣренностію, что „я" существуетъ въ сознаніи безусловно самостоятельно, что оно выступаетъ изъ себя самого, самому себѣ ставитъ препятствія, чтобы въ нихъ найти отраженіе своей дѣятельности и чрезъ это отраженіе впервые сознать себя самого, создавать. предполагать себя для себя самого объектомъ, объективировать себя и что дальнѣйшій процессъ сознанія есть ничто иное, какъ рефлексія надъ собою, попытка объективировать себя, быть для себя объектомъ; это исходно и сливается съ дѣятельностію духа, какъ сознаніе. Въ параллель этому процессу духа онъ противопоставилъ только другой процесс, процесс природы, и поэтому трудно сейчасъ дать только въ общихъ чертахъ. Въ то время какъ духъ идетъ постепенно въ объектъ, отрицающій объективированное въ себѣ, природа идетъ въ діаметрально-противоположную сторону, какъ чистый объектъ она всегда отрицаетъ въ самосознаніи, въ постоянномъ „я". Въ то время какъ идеальное должно реальное, чтобы быть объектомъ самого себя, въ природѣ реальное всегда отрицаетъ быть идеальнымъ, всегда отрицаетъ придти

ка.я; сознающая субъективизмъ, объективировать себя. Два процесса м. представить въ такомъ видѣ. Начиная съ самой низшей ступени, гдѣ реальная объективная сторона есть преобладающая, явленіе стремленіе къ идеальности, къ субъективированію себя. Въ рядѣ образованій это стремленіе преобладаетъ все болѣе и болѣе, пока не достигнуто осуществленіе его, гдѣ познавшее бытіе въ качествѣ субъекта, тогда идеальной стороны оказывается въ необходимости идти противоположнымъ путемъ, поскольку субъектъ не можетъ представить себя въ качествѣ субъекта иначе, какъ объективируя себя. Сегодняшн. родъ явленія будетъ процессъ объективаціи субъекта.-

Какъ природа, такъ и духъ суть дифференцированіе абсолютнаго тождества и противоположеніе такого дифференцированія, при чемъ въ одномъ случаѣ въ духѣ преобладаетъ идеальное, въ другомъ (въ природѣ) реальное. Но въ сущности получится тождество безразличія того и другого. Если можно сказать болѣе. Такъ какъ абсолютное создаваемое существо каждаго бытія, то если абсолютное отождествимъ какъ чистое тождество, безусловное безразличіе идеальнаго и реальнаго, то каждой конкретное бытія, разсматриваемый самъ по себѣ, по своей первичной природѣ, всегда будетъ тождествомъ, безразличіемъ. Если же дѣлать какъ-нибудь, что природа есть реальное бытіе, тогда какъ духъ идеальное бытіе, если мы видимъ и давимъ одинъ членъ, какъ бытіе реальное, а другой какъ его противоположность, то это въ существѣ дѣла ошибка нашего сознанія, насколько оно разсматриваетъ явленія, какъ явленія. Но самъ по себѣ, по своей первичной природѣ и природа и духъ см. только тождествомъ, и сегодняшн. въ той и другой есть какъ субъектъ, такъ и объектъ, какъ реальное, въ другомъ случаѣ (въ духѣ) преобладаетъ другая сторона,- идеальное. Шестнадцать доходитъ и до этихъ мыслей, при которыхъ тождество бытія уже не рѣшаетъ только всего, а самое все въ своей истинѣ, и дифференціація дѣлаетъ не моментомъ бытія, а простымъ предикатомъ.—

Все умное есть абсолютное тожество субъекта и объекта, идеального и реального. Природа и дух в порознь суть также тожество идеального и реального, только так, что в природе преобладает сторона реального, духу тьмь как в духе преобладает сторона идеального. В самой природе организм представляет такое соединение идеального и реального, где всего полнее выступает их тожество, где мысль адэкватно выражена на материи. В духе, в области которого преобладает сторона идеального, эту сторону представляет сознательная теоретическая дѣятельность, в противоположность дѣятельности практической, которая представляет реальный фактор в этом идеальном. В тоже самое время искусство, художественная продукція есть совершенное безразличіе и тожество элементов идеального и реального, полное проникновеніе идеею, мыслію определеннаго явленія. Эти общія черты природы и духа Шеллингъ пытается провести свою мысль далѣе, разложить природу и духъ на болѣе крайніе, послѣдніе элементы, эта задача выполнялась Шеллингомъ преимущественно

къ тотъ періодъ его развитія, къ которому относится трансцендентальная философія и натур-философія, когда онъ въ основаніи всего полагалъ дѣятельность я и природу представлялъ, какъ результатъ этой дѣятельности, какъ то безсознательное творчество я, которое еще не возвращалось къ себѣ самому и не стало вслѣдствіе этого субъектомъ. Но по существу этотъ взглядъ не различаетъ моменты природы и духа остался тотъ же и при послѣдовательномъ проведеніи философіи тождества. По философіи природы, природа конструируется такъ: первыя дѣятельности, которыя лежатъ въ ея состояніи, суть дѣятельности отталкиванія и притяженія; онѣ въ тотъ періодъ характеризуются какъ отвѣчающія дѣятельностямъ Я, насколько оно съ одн. сторон. выступаетъ изъ себя самого и съ др. стор. вѣчно рефлектируетъ, ограничиваетъ себя самого. Сила отталкиванія и притяженія суть ближайшіе элементы матеріи, которая имѣетъ значеніе самой крайней чистой объективности; но изъ этого не слѣдуетъ, что матерія есть чистая пассивность; сила, соединяющаяся съ матеріей, есть сила

тяжести, которая есть активная сторона
материи. Но материя есть стремление къ субъ-
ективности и первымъ выражениемъ этого яв-
ляется свѣтъ, который въ извѣстномъ смыслѣ
есть мысль природы, ея внутреннее озареніе,
первая попытка на субъективность. Свѣтъ,
какъ внѣшняя сравн. съ матеріею потенція,
привходя въ матерію, служитъ причиной
высшихъ процессовъ; эти высшіе процессы
суть процессы магнетизма, электричества
и химизма; они находятся въ связи съ
силами отталкиванія, притяженія и
тяжести: магнитизмъ и электричество
являются высшими потенціями силы
отталкиванія и притяженія, химизмъ
является высшимъ представителемъ то
го, что на первомъ является какъ тя
жесть. Эти силы ставятся въ связь
и съ пространствомъ: первая есть сила
линейная, вторая – поверхности, третья
тѣла. Эти процессы, какъ первое явле
идеальнаго въ реальномъ, даютъ впервы
индивидуальное бытіе. Здѣсь индивидуа
зація всего рельефнѣе выражается въ кр
сталлѣ, гдѣ форма является впервые
какъ нѣчто постоянное, вслѣдствіе чего
предметъ природы оказывается не только
существующимъ въ себѣ самомъ, но вмѣ
стѣ съ тѣмъ, въ силу этой устойчивости
своей формы, является бытіемъ для себя
самого; здѣсь уже дана скрытая суб-
ность. Это еще скрытое бытіе для себя,
озаряемое яснѣйшимъ свѣтомъ, дѣлается

живымъ бытіемъ для себя самого, т.е. обнаруживается въ органическомъ процессѣ. Здѣсь, въ соотвѣтствіе съ физическимъ процессомъ, развитіе поднимается все выше и выше, въ соотвѣтствіе магнитизму, электрическому и химическому процессамъ здѣсь являются высшія сравнительно съ ними силы — воспроизведенія подобныхъ организмовъ, раздражительность и чувствительность; первая изъ этихъ силъ всего рельефнѣе выражается въ низшихъ организмахъ, въ мірѣ растительномъ: все бытіе растенія уходитъ на процессъ воспроизведенія; въ животномъ организмѣ проявляется уже высшій моментъ этой силы — раздражительность, и только въ высшемъ организмѣ человѣческомъ природа достигаетъ чувствительности; здѣсь впервые сущность, какъ бытіе для себя, доходитъ до своего дѣйствительнаго осуществленія, здѣсь впервые отчетливо бытіе существуетъ для его собственнаго сознанія. Процессъ воспроизведенія, проявляющійся въ растительномъ мірѣ, есть процессъ физическій; въ мірѣ животномъ совершается процессъ физіологическій и наконецъ въ чувствительности человѣка онъ является какъ процессъ психическій. — Менѣе отчетливо моменты развитія представляются въ отношеніи къ другой половинѣ мірового цѣлаго, къ духу и его развитію изъ безсознательной продукціи, изъ того окаменѣлаго созерцанія, которое въ

ществъ дѣла предоставляетъ природа. Изъ
безсознательной продукціи духъ при помощи
свободнаго акта воли переноситъ къ собствен
ному сознанію; этотъ актъ воли есть т. ск
тотъ рубежъ, который отличаетъ природное
развитіе отъ духовнаго. Здѣсь начинается
внѣшняя исторія въ противоположность есте
ственнымъ фактамъ. Индивидуумы человѣче
скаго міра являются свободными, дѣяте
ющими по своимъ собственнымъ побужденіямъ
однако они въ этой сознательной и свободно
дѣятельности тѣмъ не менѣе безсознательн
и по закону необходимости достигаютъ
тѣхъ цѣлей, которыя не ставятся ими
сознательно, но достиженіе которыхъ тѣмъ
не менѣе необходимо заложено въ цѣломъ
мірѣ и въ частности составляетъ за-
дачу человѣчества. Такъ обнаруживается
высшая гармонія среди кажущейся безпо-
рядочности міра субъективности манифе-
стируется то тождество субъекта и объек-
та, идеальнаго и реальнаго, которое лежитъ
въ основаніи мірового цѣлаго, какъ сущность
его составляющая, которая менѣе ясно
манифестируется въ процессахъ природы,
и яснѣе — въ мірѣ исторіи. Это тождество
субъекта и объекта, которое лежитъ въ осн
ваніи всего процесса исторіи, этотъ богъ
самъ не вступаетъ въ процессъ въ каче-
ствѣ объекта; Бога нѣтъ, если смотрѣть
на него, какъ на бытіе объективное, дан-
ное между предметами; онъ есть нѣчто
вѣчно открывающееся и по тому самому

ни въ одинъ моментъ не существующихъ въ смыслѣ даннаго; онъ есть т. ск. міровой законъ, по которому вѣчно совпадаютъ различающіеся по индивидуальности въ бытіи моменты объекта и субъекта, сознательнаго и безсознательнаго, невольнаго и произвольнаго; онъ есть то единство, которое вѣчно манифестируется, но которое само по своей сущности стоитъ вѣчно позади явленія.—

Есть и въ явленіяхъ духа человѣческаго сторона, гдѣ совпадаютъ вмѣстѣ и сознательная и несознательная продукція, гдѣ продукція выходитъ изъ воли, но вмѣстѣ съ тѣмъ явленіе творитъ какъ бы безсознательно, гдѣ является совершенное тожество факта и идеи, мысли и дѣятельности,— это художественное творчество, гдѣ сливается сознательное и безсознательное, и духъ въ своемъ развитіи достигаетъ самаго высшаго апогея; здѣсь полнѣе всего манифестируется абсолютное, которое само есть безусловное тожество идеальнаго и реальнаго.

Умъ тверже Шеллингъ въ своемъ философскомъ развитіи устанавливался на мысли, что истинное дѣйствительное бытіе есть исключительно тожество идеальнаго и реальнаго, мысли и бытія, Гдѣ болѣе оказывалось для него неизъяснимымъ объяснить, какимъ образомъ это единство субъекта и объекта представляется расколовшимся внутри себя самого, всюду распавшимся на элементы. Насколько един-

ственно истинным бытием признавалось тождество как в целом, так и в частях, настолько последовательно необходимо было прийти к мысли, что этот раскол, раздвоение в абсолютном есть только явление, а не действительность, только обнаружение в сознании, а не бытие в себе. Но признать все различие в бытии различием только кажущимся, признать действительность безусловно тождественною всегда, конечно, значило отказаться от всякой возможности объяснения мира явлений, который все же таки в конце концов представляется безусловно разнообразным и следовательно необходимо предполагающим разнообразие в самой действительности. Сверх того требовала разъяснения и другая сторона дела. Тождество, как безусловно общее, единое, не м. б. представляемо как конкретное, между тем как мир в действительности является перед нами, как мир конкретных предметов. Объяснить это распадение абсолютного, эту возможность конкретизации в единой общей идее — оказывалось таким образом задачею, которая неизбежно возникает для философии. Эта задача для философии Шеллинга в существе дела была неразрешима, пытаясь разрешить ее, он из одной крайности впадает в другую. Когда он хотел точнее уяснить себе идею тождества, он готов был все это распадение в абсолютном признать чистым феноменом в противоположность действительности.

Но когда въ послѣдствіи ясные увидѣлъ всю невозможность превратить все разнообразіе и всю конкретность міра въ чистый феноменъ, тогда онъ, никогда не пытавшійся остановиться на полдорогѣ, не старавшійся прикрыть какъ-нибудь дыры своей системы, вдается въ другую крайность, мистицизмъ, который обнаружился уже до того времени, когда развился во всемъ блескѣ своемъ философія Гегеля, и который въ этотъ болѣе ранній періодъ философствованія Шеллинга развивался у него именно изъ стремленія и потребности объяснить конечное изъ безконечнаго, безъ которой это объясненіе оказывалось невозможнымъ. Но свое полное развитіе этотъ мистицизмъ получилъ у Шеллинга уже въ то время, когда философія завершила свое теченіе, когда то впечатлѣніе, которое она произвела въ свое время, должно было разрушиться подъ ударами критики, направленной на нее, когда такъ. обр. идеализмъ былъ признанъ безусловно невозможнымъ, а съ нимъ вмѣстѣ и та форма раціонализма, въ которой идеализмъ получилъ свое развитіе. Тогда только дана была полная возможность развиться тому міровоззрѣнію, къ которому такъ способенъ былъ Шеллингъ и которое дѣйствительно развивалъ онъ уже по смерти Гегеля. Для насъ здѣсь важно не это позднѣйшее мистическое направленіе фил-фіи Шеллинга, а тѣ первые зачатки у него мистицизма, въ которыхъ обнаруживается стрем-

ленiе уяснить конечное изъ безконечнаго, понять
возможность перехода отъ послѣдняго къ перво-
му. Шеллингъ признаетъ, что отъ безконечнаго
къ конечному нѣтъ постепеннаго перехода, мѣж
ду нимiи не можетъ быть и непрерывной связи;
если возможно возникновенiе изъ безконечнаго
конечнаго, то это можетъ совершиться только
чрезъ моментальный отрывъ одного отъ другого.
Какъ возможно это отторженiе отъ безконеч-
наго конечнаго, какъ возможенъ переходъ чи-
стой идеи или мысли, разсматриваемой въ
себѣ самой, въ область частныхъ предметовъ?
Если переходъ къ конечному отъ безконечнаго
можетъ быть мыслимъ только какъ раз-
рывъ, то, представляя въ абсолютномъ цар-
ство идей, переходъ въ конечное бытiе мы мо-
жемъ мыслить какъ разрывъ этихъ идей
отъ единства абсолютнаго и самую абсо-
лютность идей можно будетъ тогда пред-
ставлять причиною этого стремленiя къ
безусловному отторженiю ихъ отъ единства
абсолютнаго. Но мыслить въ идеяхъ стремле-
нiе къ самостоятельному бытiю можно
лишь подъ условiемъ соединенiя съ этими
идеями понятiя воли, а слѣдовательно и
индивидуальныхъ опредѣленiй. Отсюда и са-
мое абсолютное должна мыслиться какъ
воля, не чуждая индивидуальныхъ опредѣ-
ленiй.

Если ума нашего сознанiя существуетъ не-
избѣжная проблемма объяснить происхожденiе
конечнаго бытiя изъ безконечнаго, то точно
такая предстоитъ нашему сознанiю и дру-

гая проблемма, которая можетъ бросить извѣстный свѣтъ на первую, а именно – проблемма существованія зла, которое есть безспорный фактъ въ жизни человѣчества. И при представленіи о злѣ мы предполагаемъ нѣкоторый разрывъ между волею конечныхъ существъ и волею абсолютнаго божественнаго, предполагаемъ возможность противленія конечныхъ существъ этой волѣ. Какъ возможно противленіе конечной воли волѣ безпредѣльной, когда все существуетъ только въ Богѣ и чрезъ Бога и движется единою Его силою? Говорятъ, что зло обусловливается существованіемъ свободы, но глубже понятая проблемма въ томъ-то и состоитъ, чтобы объяснить, какъ возможна какая бы то ни было самостоятельность конечныхъ существъ, когда все бытіе, вся ихъ сущность есть результатъ воли божественной, когда они существуютъ и поддерживаются исключительно этою волею? Какъ уже возможна самостоятельность, свобода конечнаго существа въ этомъ смыслѣ? Такъ, обр. не только метафизическій вопросъ объ отношеніи безконечнаго къ конечному, но и нравственно-философскій вопросъ – объясненіе даннаго намъ зла, какъ противорѣчіе идеи добра, идеи, которая мыслится какъ единственное основаніе всякаго бытія, – ставитъ себѣ фил-фія Шеллинга. Въ какомъ смыслѣ м. б. объяснено существованіе зла въ мірѣ? Во всемъ дѣйствитель-

номъ, думаетъ Шеллингъ, мы должны различать дѣйствительно существующее отъ основанія этого существованія; не можетъ существовать дѣйствительно какое бы то ни было бытіе безъ существованія основанія, изъ котораго развивается эта дѣйствительность. Это положеніе одинаково приложимо какъ ко всему конечному бытію, такъ и къ Божеству, такъ какъ оно относится ко всякому бытію. Сильдъ. и въ Божествѣ нужно открыть существованіе отъ основанія этого существованія. Само собою понятно, что различіе это въ Богѣ не имѣетъ того характера, который имѣетъ оно въ отношеніи къ конечнымъ существамъ. Конечное существо, какъ ограниченное, основаніе своего существованія имѣетъ внѣ себя самого; Божество, какъ высшая причина всякаго бытія, можетъ имѣть основаніе существованія своего только въ себѣ самомъ. Когда въ отношеніи къ Божеству мы различаемъ бытіе отъ его основанія, то опять это различіе нужно отличать отъ того же различія въ конечномъ существѣ еще и тѣмъ, что въ конечномъ существѣ основаніе бытія мыслится какъ временное prius самаго дѣйствительнаго бытія; въ Богѣ же конечно нельзя различать по времени основанія бытія и дѣйствительности. Не было и не можетъ быть момента, въ которомъ бы существовало только основаніе Божества, такъ чтобы позднѣе его явилось бытіе Божества; въ противоположность тому, что въ конечномъ вещи

всегда возможность предшествует действительности, в Боге наоборот действительность предшествует возможности; в Боге вечно бытие точно так, как вечно основание. Но если в Боге основание бытия существует в Нем самом, а не вне его, если с друг. стор. в Боге это основание бытия не есть временное prius самого бытия, если существование в Нем также вечно, как и основание; то отсюда еще никак не следует, чтобы мы не могли и не должны были различать в Нем основание существования от самого существования. Только различая в Боге эти понятия, мы понимаем Божество, как вечный переход из этого основания в бытие, след. как движение, как жизнь. Не отличая же основания от существования, мы наоборот теряем чистое представление о Боге жизни и будем иметь только мертвое бытие. Что же такое это основание в Божестве в противоположность его действительному бытию? Его можно называть природою в противоположность духу. Совершенно напрасно, думает Шеллинг, взимать из понятия о Божестве вообще понятие природы и считать его исключительно и единственно духом. Насколько Божество мыслится чуждым вообще природы, настолько природа по необходимости должна мыслиться совершенно чуждою Божественному; так. обр. иметь безприродного Бога, иметь вместе с тем безбож-

ную природу. Принять основаніе существованія въ Божествѣ различное отъ самаго существованія заставляетъ, такимъ образомъ, не только представленіе о Богѣ живомъ, но и требованіе объясненія отношенія Его къ конечному бытію, такъ какъ только это основаніе самого Бога можетъ снять вмѣстѣ съ нимъ основаніемъ и всего остального бытія, которое такимъ образомъ является и нечувственнымъ Ему и не тождественнымъ съ Нимъ. Понятно, что опредѣлить это основаніе Божества не удается Шеллингу, по крайней мѣрѣ въ точныхъ терминахъ. Онъ назвалъ его стремленіемъ къ существованію, томленіемъ по существованію, вмѣстѣ съ тѣмъ волею. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно для него есть ничто не дѣйствительное въ противоположность дѣйствительному, и однако ни въ какомъ случаѣ не чистое небытіе въ противоположность бытію. Это есть относительное несуществованіе-μὴ ὄν въ противоположность οὐκ ὄν. Если изъ воли Божества должно возникать все остальное бытіе, то оно возникаетъ не чрезъ абсолютно-творческій актъ, не изъ чистаго ничто, а изъ того же основанія, которое составляетъ основаніе самой сущности Божества. Мысль Божества при твореніи конечнаго вызываетъ къ дѣйствительности эту возможность бытія, которая лежитъ въ основаніи его самого. И отсюда міръ конечный,

котораго вся суть лежитъ въ человѣкѣ, вызывается къ бытію, къ нѣкоторой самостоятельной жизни, т. е. онъ получаетъ возможность быть не только вмѣстѣ съ Богомъ и въ Богѣ, такъ какъ онъ возникъ изъ того основанія, которое лежитъ въ основаніи самаго бытія Бога, но и внѣ Бога, такъ какъ насколько Богъ есть дѣйствительная духъ, настолько все вѣчальное бытіе есть нѣчто отличное отъ Него. Такъ разрѣшается проблема отношенія между конечнымъ и безконечнымъ. Отсюда получается возможность для той воли, которая вызвана теперь къ бытію мыслію божественною, отдѣлиться въ своемъ сознаніи отъ Божества, пойти другимъ путемъ, т. е. объясняется возможность зла въ мірѣ. Само собою понятно, что здѣсь философія переходитъ въ мистицизмъ; получается неотчетливое, неопредѣленное представленіе о процессѣ возникновенія конечнаго изъ абсолютнаго. Для Шеллинга съ ясностію выдѣлялась только проблемма вывести изъ абсолютнаго конечное, понять существованіе зла въ мірѣ, но самое рѣшеніе проблеммы давалось въ такихъ неясныхъ образахъ, которые не поддавались научному опредѣленію.

Гегель.

Лѣтъ за 5 до Шеллинга въ 1770 г. родился Гегель. Первоначальное образованіе онъ также получилъ въ Тюбингенѣ, гдѣ также сначала нѣсколько лѣтъ занимался философіею, затѣмъ богословіемъ. Нѣкоторое время послѣ окончанія своего образованія онъ занимался лѣтомъ домашняго учителя у различныхъ семействъ. Затѣмъ въ качествѣ академическаго преподавателя онъ впервые поступилъ въ Іену, гдѣ былъ еще Шеллингъ, и тотчасъ примкнулъ къ философіи Шеллинга, съ кѣмъ былъ предварительно знакомъ, и самъ сталъ въ хорошія отношенія къ Шеллингу еще до поступленія сюда. Но уже частію за это время, частію еще во время своихъ частныхъ занятій въ качествѣ домашняго учителя Гегель уже набрасывалъ важнѣйшія части своей системы. Вскорѣ послѣ того какъ Шеллингъ вышелъ изъ Іенскаго университета, Гегель разорвалъ связи съ философіею Шеллинга и поднялъ новое знамя, кое должно быть признано дальнѣйшимъ развитіемъ того направленія философской мысли, кое выразилось въ Фихте и Шеллингѣ. Самая замѣчательная ученая дѣятельность Гегеля относится къ Берлину, куда онъ былъ вызванъ въ 18[ть] г. настоящаго столѣтія и гдѣ продолжалъ преподавать до 31го г., когда онъ умеръ отъ холеры. Важнѣйшія произведенія его, въ кѣмъ онъ впервые рѣзко заявилъ свою независимость отъ предшествующей философіи Шеллинга, суть: феноменологія духа, логика, энциклопедія, философія права. Всѣ сочиненія его изданы послѣ смерти изданы его

лекціи по исторіи философіи, по философіи религіи, искусства, исторіи.

Тою мыслію, какая рѣзко и всего глубже отдѣляла философію Шеллинга отъ философіи Фихте, была та мысль, что то абсолютное Я, которое въ послѣдовательномъ развитіи Кантовой философіи должно быть основою всего бытія, не можетъ быть Я, какъ Я, тѣхъ же Я же Я, субъектъ въ противоположность объекту, не-Я, являясь только въ конечномъ ограниченномъ сознаніи. Слѣд. абсолютное только въ антиципаціи, если имѣть въ виду результаты будущаго его развитія, можетъ быть названо Я. Стоя на точкѣ зрѣнія Кантовой философіи, Шеллингъ долженъ былъ признать это prius всякаго бытія, это абсолютное разумомъ, въ кромѣ и грезѣ Крыма только можетъ быть поставлено какое бы то ни было бытіе. Но когда требовалось болѣе опредѣленное представленіе объ этомъ разумѣ, лежащемъ въ основаніи всего, то философія Шеллинга этотъ разумъ опредѣляетъ хотя иначе чѣмъ Фихте, но всегда имѣя въ виду развитіе его въ личномъ сознаніи на субъектъ и объектъ. Если Я возможно только въ противоположность объекту, если, слѣд., дѣйствительное сознаніе существуетъ въ раздѣленіи субъекта и объекта, то то, что составляетъ prius этого сознанія, должно быть безразличіемъ, тождествомъ субъекта и объекта. Т. о. истинная природа абсолютнаго опредѣлялась чисто отрицательнымъ путемъ соотвѣтственно тому позднѣйшему моменту, въ которомъ она развивается, т. е. какъ отрицаніе того свойства, крымъ отличается этотъ позднѣйшій моментъ развитія. Истинное опредѣленіе разума

по ее сущности этим затемнилось. Самое понятие трансцендентального субъекта и объекта, реального и идеального по этому не способно было вызывать в уме определенного ясного представления; здесь на самой вершине, с которой должна начать философская мысль, не оказывалось возможности съ отчетливою мыслію приобщиться къ этому абсолютному. Миллиард должен был принять особый акт интеллектуального воззрения, при помощи кого только человек может возвыситься до абсолютного, и которым может быть приобщен не всякій. Вместе съ тем не указывалось конкретного пути, кроме мы все мысль умерщвлять, чтобы стать на эту точку зрения, чтобы подготовиться къ это созерцанію. Через это философія приближалась къ мистицизму. Отсюда явилась первая задача для развитія философіи будущаго. Требовалось лекше понять, что разумѣется подъ этим тождеством субъекта и объекта, реальнаго и идеальнаго; требовалось понять сущность разума во-более точных определеніях.

Сам внимательно вглядѣлся въ тот путь, кроме шла философія съ Канта, не трудно увѣрить, что должно было понимать подъ этим разумом, лежащим въ основаніи всякаго бытія. Тот разум, кроме создавал для Канта міра явленій, был ничто иное, как совокупность категорій. При помощи категорій наш разум осмысливает явленія; при помощи их строит цѣлое. Они служ. составляют тот скелет, кроме лежит въ основаніи созерцаемаго міра явленій. Для Канта правда этот разум собирает только въ субъекте бесплодное знаніе

осуществiя въ стройное цѣлое, въ стройный міръ. А теперь этотъ міръ, для Канта предполагавшiйся существовавшимъ исключительно для человѣческаго сознанiя, Шеллингомъ превращенъ въ самостоятельный по отношенiю къ человѣческому сознанiю міръ. Природа сломалась такимъ же самостоятельнымъ членомъ бытiя, какимъ въ отношенiи къ природѣ было сознанiе. Но такъ сущность природы всѣмъ осталась разумомъ, то при помощи того опредѣленiя этой сущности, всѣмъ пришлось обратиться къ Канту и поставить ее въ совокупность тѣхъ же категорiй, кои со точки зрѣнiя Канта составляли содержанiе разума. Т.о. разумъ явился какъ система категорiй, таблица которыхъ только потребовала при этомъ случаѣ перемотура и передѣлки. Но эта главная задача, чтобы получить возможность ея выполненiя, должна была всѣми за собою двѣ другiя задачи.

Таблица отвлеченныхъ понятiй субстанiальности, реальности, причинности и т.д., которыя должны были составлять основу бытiя, а вмѣстѣ съ тѣмъ и сущность разума, должна была, конечно, представлять изъ себя стройную, связную систему. Только стройная, связная система категорiй можетъ рухнуть за то, что перечень ихъ не исчерпываетъ всѣхъ ихъ и только ихъ, не взявъ ничего иного. Только связная стройная система можетъ примѣнствовать тою системѣ понятiй, которая признавалась сущностiю разума, слитаго разумомъ, какъ онъ есть въ самомъ себѣ. Какимъ образомъ можетъ быть получена эта стройная система? Какимъ образомъ можетъ быть получена система, какая бы въ себѣ самой носила ру-

чательство того, что она исчерпываетъ все? Конечно, это возможно только въ томъ случаѣ, если система такого рода, что она отличаетъ участіе случайной личной мысли въ ея образованіи. Если движеніе отъ одного понятія къ другому совершается не случайно, если оно опредѣляется самыми понятіями, если — иначе сказать — самыя понятія по самому содержанію суть такого рода понятія, что сами собою, своею внутреннею силою переходятъ одно въ другое, то понятно, что система такихъ понятій должна вполнѣ безусловно обнимающую въ себѣ все то и только то, что заключено въ самомъ разумѣ. Но какимъ образомъ понятія могли бы сами переходить одно въ другое, такъ, чтобы при этомъ было ручательство, чтобы движеніе не было опредѣлено случайностями? Если мы остановимся на чистой мысли, будучи отрѣшились бы отъ всякой дѣйствительности и будучи остановили бы свое вниманіе на томъ или другомъ данномъ понятіи и если мы въ отношеніи къ этой мысли попытаемся задать вопросомъ: что она, отрѣшившись отъ всѣхъ другихъ понятій кромѣ того, которое содержитъ, можетъ сдѣлать въ отношеніи къ нему, то мы можемъ указать два процесса, которыя она можетъ совершить: во 1-хъ, она можетъ уничтожить, отрицать содержаніе даннаго понятія и, во 2-хъ, сопоставить это отрицаніе съ положеніемъ. Весь вопросъ въ томъ: можно ли такимъ путемъ получить движеніе отъ одного понятія къ другому и можно ли признать это движеніе за законъ самаго понятія?

Когда мы взглянемъ на предшествующую философію отъ Канта, то увидимъ, что эти мысленно

два момента она представляла их такие моменты, кроме предполагаются в чистом содержании мысли, в тех понятиях, кроме Кант назвал сущностью человеческой мысли, лежащею в основании ея. Если мы в самом деле обратим внимание на таблицу Кантовых категорий, то увидим, что категории, относящиеся к известному классу, всегда троичественны, и большею частию эта троичественность такого рода, что здесь даны моменты отрицания, положения и соединения. Так категории реальности представляют три момента — реальности, отрицания ея и соединения реальности и отрицания, ограничения; категории количества также представляют 3 момента, кроме напоминают эти же моменты положения, отрицания и соединения, именно единство, отрицание единства — множественность — и соединение понятия множественности и единства, всеобщность, так как если представим множественность, кроме в себе самой была бы единством, то получим всеобщность. Если далее обратим внимание на философию Фихте, то увидим, что и здесь фигурируют подобные же моменты. Первым моментом была постановка Я, вторым — постановка не-Я, безусловно противоположного Я, и их синтез этих моментов, в коем дано и то и другое, ставилось третье положение, взаимное ограничение Я и не-Я. Здесь так оф. опять являлось положение, противоположение и соединение того и другого в единстве. Если мы обратимся к философии Шеллинга, то здесь увидим некоторым образом такое же движение, кроме у Шеллинга означало не только движение в Я, как это было у Фихте,

не только двуличие понятий, как это было у Канта но двуличие в самом живом действительности. В самом деле моменты развития природы Гегель трактует, как положительный, отрицательный и соединительный. Точно тоже повторилось и в философии духа. Познание напр. было чистою субъективностью; бытствование - противоположною ему объективностью; а художественная субъективность и объективность достигали более тесного проникновения друг друга. Самое абсолютное было тождеством, в котором соединялись до неразличия противоположности идеального и реального. Учение Канта об антиномиях, на сколько мы можем полагать, Гегель обращал особенное внимание, по видимому, не только будило туже самую мысль, когда проникала все предшествующие моменты философского развития со Канта, но и указывало, каким образом они могут быть превзойдены. Антиномии, по видимому, свидетельствовали, что об одном и том же понятии могут быть высказываемы противоречащия одно другому суждения, и следовательно наталкивали на мысль, что понятия по своей природе имеют в себе противоречия, и переходят в свое отрицание. А это именно и указывало дорогу. В самом деле, если со одной стороны остановиться на той мысли, что во владении чистой мысли, имеющей одно чувственное содержание, оказываются только эти моменты - отрицание этого содержания и соединение этого отрицания со положением, если со другой стороны строго держаться прежде высказанной мысли, что во качестве системы ума, во качестве

связной стройной системы понятий. Может имѣть
значеніе только такая система, гдѣ устраняется
личный произволъ, слѣд. гдѣ движеніе понятій опре-
дѣляется самою природою понятій, то понятно
будетъ, какъ дорого было натолкнуться на мысль,
что природа понятій такова, что понятіе са-
мо собою переходитъ въ отрицаніе. Въ такомъ
случаѣ легко было предположить, что каждое по-
нятіе, какъ скоро мысль фиксируетъ его опредѣ-
ленное содержаніе, какъ скоро мысль стремится
точнѣе опредѣлить или уяснить его содержаніе, тот-
часъ же для самой мысли обнаруживаетъ противо-
рѣчіе, въ немъ заключающееся, т. е. превращает-
ся въ свою противоположность, и что эта про-
тивоположность понятій, какъ результата его ана-
лиза, при фиксированіи его мыслію, вновь разрѣ-
шается въ прежнее понятіе, но такъ, что сохра-
няетъ въ себѣ и моментъ отрицанія, т. е. пере-
ходитъ въ новое положительное понятіе, въ ко-
торомъ соединены прежнее положеніе и отрица-
ніе; затѣмъ это новое понятіе испытываетъ
подобное же превращеніе и т. д., пока будетъ ис-
черпано все содержаніе чистой мысли. Такъ
мы получаемъ знаменитое ученіе о діалектикѣ
какъ методѣ, при помощи коего должно бы-
ло развиться теперь все содержаніе чистыхъ по-
нятій. Этотъ діалектическій методъ очевидно
должнымъ состоять изъ трехъ моментовъ: 1) изъ
момента положительнаго, коимъ Гегель называетъ
разсудочнымъ, т. е. момента, коимъ состоитъ
въ попыткѣ разсудка, фиксируя понятіе, точнѣе
опредѣлить его содержаніе, 2) отрицательнаго
или діалектическаго, по коему оказывается, что

точное определяемое содержание понятия разрешается необходимо из противоречия; 3) положительного, спекулятивного, где положение и отрицание соединяются в новом единстве, которое уничтожает каждое противоречие. Логическое движение понятий должно представлять повторение этих моментов.

Если мы, пытаясь уяснить для себя этот взгляд на содержание абсолютного и не возможность исчерпать это содержание, обратимся к древней философии для сличения с нею того, что теперь достигнуто новой философией, то убедимся, что новый взгляд представляет удовлетворительную аналогию с элементом философии Платона. Как в его логическое убеждение Сократа, составившее из той мысли, что только знание возможно только через понятия, что только понятиями может оперировать научная мысль, привело Платона к признанию за единственно истинное бытие того, что служит объектом понятия, т. е. идеи, общего: так точно и его онтологическое убеждение Канта, что знание возможно лишь настолько, насколько из самого рассудка возникают определения бытия, насколько в самом рассудке лежат те понятия, которые служат основанием для всякого знания, связывая разрозненные элементы чувственного знания, ведет нас к тому убеждению, что эти понятия служат последним основанием бытия. Разница только та, что гениальный ум Платона имел возможность прямо из онтологического учения Сократа вывести ту истину, к которой из него следовала, тогда как новая мысль, чтобы сделать такой простой вывод из философии Канта, нуждалась в целом ряде посредствующих

сылки, кроме выражения в философии Фихте и Шеллинга. Точно также, как Платон, как скоро остановился на мысли, что истинно сущее может составлять только обверть понятий, вообще идей, последовательно должно было придти к заключению, что чем общее то или другое представление, тем более оно должно приближаться к истинному бытию, к его последней сущности, и потому признать, что последним основанием бытия служит самое отвлеченное, самое высшее понятие, каковым он считал понятие блага, сопоставляя с ним другие отвлеченные понятия единого, бытия, справедливого, истинного и т. д., так на точке зрения Кантовой философии, где прямо основанием мира считались уже не общие понятия эмпирические, а исключительно понятия, коих служат основанием синтеза всего, и кроме суть самые отвлеченные из всех понятий, напр. бытие, субстанция, акциденция, — чрез системы Фихте и Шеллинга последовательно необходимо нужно было придти к выводу, что эти самые отвлеченные логические понятия и составляют истинное бытие. Как Платон, остановившись на мысли, что понятия составляют истинное бытие, глубоко вверив, что необходимо должна существовать условная система понятий, коих должно быть понята для человеческой мысли путем диалектического развития понятий, путем движения от конкретного к абстрактному и обратным путем, путем вывода из абстрактного конкретного, так в новой философии на точке зрения Канта явилась задача не только познать отвлеченные

понятія, т. е. истинно сущее, но имѣлась потребность развить идею въ стройную систему. Гегель возвышается надъ древнею философіею только тѣмъ, что тщится дѣйствительную попытку дать строгую систему понятій, обнять весь понятія въ одной стройной системѣ, представить идею въ ея внутреннемъ развитіи, обусловленное самою природою, самымъ содержаніемъ понятій. — Въ Гегелѣ новая философія воротилась къ философіи Платона. Гегель въ томъ же смыслѣ завершитель великихъ концепцій новой философіи, въ какомъ Платонъ завершитель древней. Послѣднее слово на извѣстной точкѣ зрѣнія было высказано, хотя и тамъ и здѣсь это послѣднее слово не оказалось словомъ истины.

Вмѣстѣ съ задачею построить систему понятій, лежащую въ основаніи всего бытія, представить эту систему, какъ развитіе самыхъ понятій, должна была явиться другая задача, опять составляющая необходимую задачу всякаго идеализма. Противополагая конкретное абстрактному, общее частному, видя въ общемъ наивысшую и вѣчную, т. е. общее оказывается неисчезающимъ, вѣчнымъ въ бытіи, идеализмъ долженъ былъ всегда сталкиваться съ вопросомъ: какъ же эта абстрактная сущность превращается въ конкретную дѣйствительность, въ единое частные предметы, міръ, по самой своей частности и отдѣльности прямо противоположные общему идеалу. Платонъ напрасно боролся со страшнымъ вопросомъ этимъ. Въ концѣ концовъ идеи Платона оказались безсильными къ порожденію конкретной дѣйствительности и оказались безплодными

въ предположеніи несущаго μὴ ὄν, на кромѣ отражаются идеи. Какъ бы ни понимать это μὴ ὄν, ясно что требуется что-то, не достаетъ чего-то для того, чтобы абстрактный міръ явился въ качествѣ міра конкретнаго, въ качествѣ безконечнаго множества частныхъ предметовъ, которые, передразнивая другъ друга, вѣчно дадутъ возможность проявляться абстрактному единству идеи. Мы уже знаемъ, что къ скорой новая философія приблизилась къ мысли о тождествѣ мысли и бытія, о безконечномъ разумѣ, объ идеѣ, какъ истинной сущности бытія, то тотчасъ въ Шеллингѣ она снова поднимаетъ этотъ мучительный вопросъ для идеализма: какъ же идея превратилась въ конкретное? что вывело безконечное въ сферу конечнаго опредѣленнаго? Мы знаемъ, что геній Шеллинга направленъ объ эту задачу и можетъ отыскать ее опять только въ ученіи о несущемъ μὴ ὄν. Въ понятіи объ основаніи бытія, которое предполагаетъ Шеллингъ, опять является μὴ ὄν Платона если отрѣшиться отъ воображаемыхъ опредѣленій его въ качествѣ воли, т. е. въ качествѣ понятія, которое нельзя конструировать чистымъ разумомъ. У Шеллинга это основаніе хромаетъ уже тѣмъ что ставится основаніемъ самаго божества. Сверхъ того, все превращая въ конкретъ, Шеллингъ и божество превращаетъ въ конкретъ, въ частный духъ, въ частную волю. Но когда божество мыслится какъ конкретъ, когда превращается во конкретъ первая основа бытія, тогда о идеализмѣ уже не можетъ быть рѣчи. Предъ Шеллингомъ такимъ образомъ оставался открытымъ вопросъ объ объясненіи конкретнаго изъ абстрактнаго и онъ сдѣлалъ попытку его [illegible]

Отношение конкретного бытия к понятию и идее объясняется у Гегеля тем же самым законом перехода всего в противоположность и соединения с противоположностью, каким оправдывается и движение абстрактных понятий. Идея есть безусловный разум; природа есть тот же самый разум, но в моменте его инакобытия, т.е. разум, но в форме, не соответствующей абсолютной разумности. Именно, крайне мелкими в основании перехода идеи в природу у Гегеля можно назвать по аналогии с человеческим сознанием. Общий закон бытия состоит в следующем: все существует для того, чтобы, будучи в себе самом, стремиться быть вместе и для себя самого, а для этого оно должно перейти предварительно вне себя самого, чтобы через это возвратиться к себе самому. В основании такого рода мысли очевидно лежит скрытая аналогия с сознанием. Как для субъекта самый субъект не может быть субъектом для себя самого прежде чем не противопоставить себя самому себе, прежде чем не перейдет в противоположное бытие, в объект, как бы вне его существующий и только через это отдаление от самого себя делается субъектом сознающим себя: точно так и идея должна прежде сделать из себя иным в отношении к себе самой бытием, чтобы в этом ином остаться при себе самой. Конечно, эта аналогия между сознанием и процессом бытия очень отдаленная. Когда мы говорим об идее, то не можем б. р. ни о каком я (в смысле Фихтовском), ни о каком субъекте в смысле лица, противопоставленном себе самому. Здесь является оперирующим понятие, кое по своему содержанию есть бытие в себе самом, но кре-

в природу оказывается как бы отброшенною от себя самой, существующею как бы вне себя самой, т. е. не в определенной чистой мысли, а как объективность, и только в духе возвращается в себя самому, само т. е. сознает себя самой.

Этот взгляд дает на моменты 2 идеи Гегелю возможность разделить свою философскую систему на три части: первая часть содержит учение о мысли, остающейся в себе самой, или о бытии, как оно есть в чистых элементах мысли или, повторяя обычное выражение Гегеля о Боге, как он существует до сотворения природы и конечного духа. Задача логики состоит в том, чтобы через постепенное движение понятия от абстрактного к более конкретному дойти до понятия идеи, как безусловного тождества субъективного и объективного, абсолютное единство понятия и объективности, включенной в самое понятие. По видимому, для Гегеля эта идея в самой в себе включает уже в себя и понятие внешности для себя самой и понятие существования для себя; но все это дано здесь в абстрактных элементах мысли, т. е. как закон, как царство логической системы. И вся эта полнота идеи в ее трех ее моментах (бытие в себе, вне себя и для себя), насколько дана она как логический закон, в абстрактных элементах мысли, составляет первый момент бытия идеи или идею как она есть в себе. Но ради самой истинности идеи необходимо, чтобы это царство истины чистых мыслей превратилось в действительность, так как этот высший закон всякого бытия не может быть

подлинно истинным, не превратившись во действительность. Такая объективность, какая в царстве чистой мысли существует только в элементах мысли, становится действительным инакобытием идеи, или, выражаясь образно, идея покидает свое инакобытие из себя самой, саму себя искусственно из себя вызывает того, чтобы потом возвратиться к себе самой в духе. Учение об этом испускании идеи инакобытия, или о бытии идеи вне себя есть философия природы. Учение о возвращении идеи в себя есть философия духа. Обратимся к каждому из этих моментов.

Логика представляет движение к высшему понятию, составляющему безусловный закон всякого бытия, это самая абстрактная и бессодержательная понятия бытия. Это постоянное движение мысли от абстрактного к конкретному совершается разъясненным выше методом диалектическим. На каждое новое понятие мы должны смотреть не как на понятие, следующее за предшествующим по времени, и даже не как на понятие, особо существующее от предшествующего, более абстрактного: на каждый последующий момент мысли мы должны смотреть как на понятие, которое в себе самом заключает все предшествующее, так что конечного, единственного и вполне существующего действительностью является только самое конкретное понятие. Истинно существует только идея, а этот диалектический процесс не есть необходимое для ея существования условие, а есть процесс, совершающийся в ней самой; она сама есть этот процесс, взятый во всех моментах. Логика разделяется Гегелем на 3 части, — учение о бытии,

ученіе о Сущности и ученіе о понятіи. Ученіе о бытіи и сущности составляетъ объективную логику или Метафизику, ученіе о понятіи составляетъ существенную Логику или Логику въ собственномъ смыслѣ; т. о. оказывается, что по своему предмету Логика можетъ б. раздѣлена на 2 части.

Первый отдѣлъ Логики или ученіе о бытіи распадается въ свою очередь на 3 отдѣла: на ученіе о качествѣ, количествѣ и мѣрѣ. Отдѣлъ о качествѣ начинается самымъ отвлеченнымъ предсуществующимъ понятіемъ, самымъ безсодержательнымъ понятіемъ бытія. Діалектическій процессъ состоитъ въ томъ, что это понятіе бытія, вслѣдствіе именно своей безусловной абстрактности и вслѣдствіе – поэтому – своей полной безсодержательности, отождествляется съ ничто, переходитъ въ понятіе бываніе, которое содержитъ въ себѣ оба предшествующіе момента, – и моментъ бытія, и моментъ небытія, какъ существующіе зараз, какъ единство того и другаго, т. е. какъ то – промежуточный моментъ бытіемъ и небытіемъ момента (одинаково при возникновеніи какъ при уничтоженіи), въ коемъ о поставляемомъ можно утверждать зараз, какъ о существующемъ и несуществующемъ. Затѣмъ понятіе бываніе переходитъ въ понятіе о наличномъ бытіи, которое необходимо разсматривается какъ результатъ бываній и которое вслѣдствіе своей качественной опредѣленности есть ничто, отрицательный моментъ коего есть иное. Ничто (во своемъ переходѣ въ иное) понимается какъ конечное, но обнятое въ процессѣ безконечномъ; но безконечное, какъ скоро оно ставится подлѣ, по ту сторону границы конечнаго, само очевидно дѣлается конечнымъ, т. е. въ то время, когда безконечное стоитъ вѣ-

себя иное, въ немъ оно народить свою границу. Т. е. бесконечное въ тоже время является и конечнымъ. Это противорѣчіе разрѣшается въ понятіи объ истинной безконечности, гдѣ безконечность является внутреннимъ моментомъ въ жизни самаго конечнаго, какъ его закона, — то, что Гегель называетъ цѣлью для себя самаго. Это понятіе выражается въ понятіи монады, атома, которые даютъ представленіе о бытіи, какъ законченномъ въ себѣ самомъ, и въ этой законченности въ себѣ самомъ бытіе существуетъ для себя самаго, не переходя на другое бытіе. Вслѣдствіе качественной неразличимости монады-монады, понятіе качества переходитъ въ количество. — Въ отдѣлѣ количества разсматривается прежде всего количество, какъ количество чистое, величина непрерывная и дискретная; затѣмъ, какъ количество опредѣленное, числа, величины экстенсивныя и интенсивныя. Затѣмъ разсматриваются главнѣйшія количественныя отношенія, кромѣ лежатъ въ основаніи математики. Переходя въ болѣе и болѣе конкретныя понятія, понятіе количества наконецъ переродится въ понятіе мѣры, гдѣ разсматривается, какъ соединеніе опредѣленнаго количества и качества, какъ о количественности, гдѣ имѣетъ качественное значеніе. Въ понятіи мѣры получается высшее опредѣленіе, какое только можетъ быть достигнуто въ понятіи бытія. Въ подробности нѣтъ нужды вдаваться, — тѣмъ болѣе, что будетъ приходиться бы наткнуться на многія противорѣчія, неясности и натянутые выводы, напр. основанные на двусмысленности терминовъ. — Весьма важно указать на главный мотивъ въ переходу изъ одного поня-

тія въ другое, гдѣ господствуетъ во всемъ отно-
шеніе о бытіи и преимущественно въ отдѣлѣ ка-
чества. Этотъ мотивъ есть мотивъ примѣненія.
Переходъ отъ одного понятія къ другому въ смы-
слѣ логическомъ, въ смыслѣ разрѣшенія поня-
тія на свое противорѣчіе, здѣсь часто основывa-
ется на фактѣ реальнаго примѣненія, на перехо-
дѣ всего опредѣленнаго въ иное въ отношеніи
къ нему самому. Каждый конкретный предметъ
на сколько онъ разсматривается подъ этими от-
вѣтственно абстрактными категоріями, оказывает-
ся сразу и подходящимъ подъ ту или другую изъ
нихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ въ своей жизни пе-
реходящимъ въ нѣчто противоположное этой
категоріи. Это и даетъ возможность разсматри-
вать и самыя эти категоріи, какъ переходящія въ
свои противоположности. И не только каче-
ство переходитъ въ другое, но точно такое
измѣняется и количественное опредѣленіе, сопро-
вождаясь измѣненіемъ и качественнаго опредѣле-
нія. Когда юноша въ своей жизни переходитъ въ
возрастъ мужества, въ основаніи этого перехода
лежитъ количественное измѣненіе, но оно вмѣстѣ
съ тѣмъ необходимо сопровождается и качествен-
нымъ измѣненіемъ: юноша отличается отъ му-
жа и по-свойственъ.

Другой мотивъ перехода понятія изъ
одного въ другое является во второмъ отдѣлѣ
Гегелевой Логики, въ ученіи о сущности. Тѣ по-
нятія, которыя здѣсь фигурируютъ, оказыва-
ются понятіями относительными, взаимно себя
предполагающими, какъ — явленіе и сущность,
основаніе и слѣдствіе, причина и дѣйствіе, суб-
станція и акциденція; это такія понятія, при

кубе, стали одно, необходимо оставить только самый и другое. Если бы отдельные бытия часто представлялись мысли о реальном движении, переходе одного в другое, то здесь противоположности реально остаются в качестве одновременно заряда взаимно противоположностей; если там внутренним субстанциальным мотивом является вечный переход самого бытия из одного в другое, то здесь не только такого перехода нет, но даже часто одно и тоже содержание считается лишь в двух видах, то существенным, то явлением, то внутренним, то внешним и пр. Сущность не есть некоторое особое содержание от явления, а наоборот, — в том и другом фигурирует одно и тоже содержание, только по-разному двояким образом: явление есть только обнаружение этой сущности и сущность есть только то, что обнаруживается в явлении. Эти определения называются рефлективными, отражёнными в первоначальном чисто физическом смысле этого слова: явление напр. можно рассматривать как постановку сущности вне себя самой, вне ее обнаружение этой сущности. Отдел о сущности разбивается также на три части: тождество или существование, явление и действительность. В первом отделе дело рассматривается прежде всего сущность, как тождественное в себе и отличающее отличия, и как единство того и другого и основание; при этом обсуждаются три основные логические закона, закон тождества, противоречия и достаточного основания, но в тесном существенном отличии, так что все разбирается не, не как только

законы мысли, а къ опредѣленія или категоріи бытія. То, что въ предыдущемъ отдѣлѣ фигурировало какъ наличное бытіе, какъ нѣчто и т.д., здѣсь получаетъ значеніе существованія. Конечно, эти термины часто и въ нашемъ и другихъ языкахъ не отличаются другъ отъ друга, поэтому важны не эти самые термины, - важенъ тотъ смыслъ, который соединяется съ ними. Въ существованіи Гегель подъ существованіемъ разумѣетъ тоже самое опредѣленное бытіе, но съ тѣмъ существеннымъ различіемъ, что здѣсь привходитъ мысль объ основаніи его, - здѣсь мы отдѣляемъ проявленіе предмета, какъ онъ данъ непосредственно, отъ того основанія, которое мы полагаемъ, какъ обусловливающее эту его опредѣленность. Существующая вещь есть бытіе, но въ которомъ различаются свойства отъ внутренняго центра ихъ или основанія, которое обусловливаетъ ихъ. Въ отдѣлѣ о явленіи Гегель анализируетъ цѣлый рядъ взаимно обусловливающихъ себя понятій, напр. явленія и сущности, внутренняго и внѣшняго, содержанія и формы, силы и обнаруженія, цѣлаго и частей. Всѣ они очень близки другъ къ другу и часто представляютъ одно и тоже, только разсматриваемое съ различныхъ сторонъ, и въ языкѣ обозначающееся только различными терминами. Этотъ отдѣлъ представляетъ много натянутаго въ выводахъ и сравненіяхъ, а отъ тѣмъ болѣе важенъ, что въ немъ ведется борьба противъ Канта, положившаго рѣзкія преграды между явленіемъ и сущностью. Въ отдѣлѣ о субстанціальности разсматривается предшествующее понятіе возможнаго, дѣйствительнаго и необходимаго, затѣмъ - тѣ категоріи, которыя

Кантовы отнесены ко категорій реляцій, - причина и действіе, субстанція и акциденція и взаимодействіе. Въ этомъ отдѣлѣ заключается вниманіе то замѣчаніе, которое дѣлаетъ Гегель относительно категоріи субстанціальности. Здѣсь дѣлается критика пантеизма. Предметъ пантеизма останавливается на понятіи субстанціальности при своемъ опредѣленіи абсолютнаго, и далѣе не идетъ. Справедливо, конечно, что абсолютное есть субстанція; но недостатокъ пантеизма въ томъ, что онъ не замѣчаетъ, что это понятіе есть такое не имѣющее полной опредѣленности и потому должно перейти въ высшее понятіе. Субстанція есть то бытіе, которое въ качествѣ акциденціи принадлежитъ все другое бытіе; но абсолютное не есть только субстанціальное бытіе, которое въ качествѣ акциденціи принадлежитъ все другое бытіе, - оно отличается отъ субстанціи прежде всего тѣмъ фактомъ, что то, что въ немъ существуетъ какъ его опредѣленіе, должно быть выведено изъ него самаго, что оно переродится само въ свои опредѣленія. Абсолютное не только субстанція, но и субъектъ (конечно не въ смыслѣ я), т.е. субстанція сама себя опредѣляющая къ своимъ различіямъ; это составляетъ отрицательный моментъ въ немъ и въ этомъ состоитъ свобода понятія.

Здѣсь объективная Логика переродится въ субъективную, которая есть наиболѣе важная и серьезная часть Гегелевской системы. -

Подобно тому как определения бытия представляют переходы одного в другое, подобно тому как определения сущности суть определения рефлекса, определения понятия суть определения перехода понятия в его собственные различия, не в качестве реального перехода в другое, но в том смысле, что самое понятие в себе самом необходимо носит свои собственные различия. Но так как при существовании этих различий в понятии, они не перестают быть тем не менее единым понятием, то эта установка различий, в едином понятии существующих, как бы берется назад, так как эти различия не нарушают единство понятия и сводятся снова в этому единству. Так. обр. основное определение понятия есть различие в нем самом элементов, которые выступают в отношение их друг к другу, сл.об. в некотором смысле отрицательно относятся друг от друга, поставляются в обособлении друг от друга, но вместе и взятие назад этого обособления и соединение снова в безразличное единство. Отдел о понятии Гегель делит на 3 отдела: о субъективном понятии, об объективном и об идее. В первом отделе о субъективном понятии Гегель трактует о понятиях, суждениях и заключениях, сл.об. о том, что составляет формальную логику. Но поскольку тому как мы видели в отделе о бытии логические законы трактуются не в качестве простых законов мысли, а также и бытия, так что тождество, противоречие, основание становятся безусловными определениями самого бытия, то нельзя более то, что Гегель ставит выше обычного понятия, чем рассматривается как отвле-

ніе самаго предмета, самой вещи. Понятіе если разсматривать его какъ опредѣленіе самой вещи, чего выражаясь языкомъ Платона, если смотрѣть на объемъ понятія, есть необходимо общее въ противоположность отдѣльному и частному. Но Гегель не останавливается на этомъ опредѣленіи понятія, какъ обычно. Для него понятіе не только общее, но общее, которое въ себѣ самомъ носитъ условіе своихъ различій. Онъ различаетъ общія, особенныя, единичныя понятія. Для обыкновенной логической точки зрѣнія это различіе понимается въ томъ смыслѣ, что общее представляетъ изъ себя наименьшую совокупность признаковъ, такъ что какъ бы объемъ ни увеличивать признаковъ, если изъ общаго понятія вещи получится понятіе видового различія и отъ нихъ получаются признаки, чтобы еще болѣе опредѣлить понятіе, сравнивши его до понятія индивидуальнаго. Для Гегеля понятіе есть такое общее, которое носитъ въ себѣ свои различія, т. е. въ этихъ различіяхъ состоитъ его собственная реальность. Отсюда и суждѣнія получаютъ формальность быть просто развитіемъ понятій, въ которомъ развиваются и различаются существованія въ ихъ различіи. Что въ понятіи было въ неопредѣленной цѣлости, то въ сужденіи является въ отношеніи, какъ различные моменты - одинъ въ качествѣ субъекта, другой - предиката. Такъ. обр. внутреннее общее понятія разбивается на эти моменты, хотя уже существовали въ немъ, но которые здѣсь только различаются и являются какъ отдѣльные моменты въ про-

тивопоставность друг другу. В этом смысле заключение понимается как возвращение назад к его собственному единству, как взятие назад этого процесса противопоставления друг другу различных элементов, которые даны в суждении. В этом смысле заключение определяется как единство понятия и суждения. Чтобы сколько-нибудь наглядно представить это учение, по-видимому, что главная форма заключения есть заключение в первой фигуре категорического силлогизма. В этом заключении даны три понятия: общее, особенное и единичное и даны при помощи особого или среднего понятия единичное возводится к общему, т.е. отношение составляется в отношении общего; таким обр., если суждение есть различение в понятии определенных моментов, неравенство в нем содержащихся, то заключение есть снова назад взятие этого различения моментов, т.ч. единичное через посредство особенного снова возводится к общему и различные в суждении моменты снова сводятся к единству понятия. В этом смысле функция заключения можно ознаменовать с двойственностью и так как все, каждый предмет, непременно есть общее, т.е. подлежит общему определению, но общее переходит в особенное и при этом так, что через единичный предмет различия этого общего, хотя и выступившие реально, сведены к единству, то можно сказать, что во всяком даны только самые моменты, которые содержит заключение; можно сказать, что все есть общее, которое через особенное реализируясь в отношении, представляет единство всех этих различий; или можно сказать, что

есть (сущ.) необходимо отношение, при чем через особенное возвышается до общего; значит мы имеем такъ, или иначе, получимъ въ каждомъ актѣ мысли тотъ же круговой процессъ посредствования между отвлеченнымъ и общимъ, между абстрактнымъ и единичнымъ понятіемъ, какое представляетъ и заключеніе. Отсюда парадоксальное утвержденіе Гегеля, что все есть заключеніе. Заключеніе чрезъ особенное, чрезъ специализацію общаго въ особенное, возвышеніе единичнаго до общности. Но разъ этотъ процессъ одинъ и посредствуемое особеннымъ единство общаго и единичнаго одно какъ посредствующее актіе, мы получаемъ реализацію понятія въ дѣйствительности, то, что называется объективированіемъ понятія. Объективность есть отношеніе, тождество, единство понятія и дѣйствительности, единство общаго и безусловно индивидуальнаго, одно непосредственно. Однако это проникновеніе единичнаго понятіемъ, это возвышеніе единичнаго до общаго не должно разсматриваемо какъ дѣйствительно одно только въ плоскостныхъ моментахъ, которые показываютъ постепенное возвышеніе единичнаго до того состоянія, въ которомъ оно актъ и актъ обладаетъ понятіемъ, въ актѣ и актѣ теряются различія между единымъ и общимъ, между понятіемъ и дѣйствительностью, которыя опредѣлятъ его реализацію. Самая низшая степень объединенія, тождества единаго съ понятіемъ есть механизмъ. Въ механизмѣ понятіе мыслится какъ дѣйствующій законъ, которому подчинены части, составляющія механизмъ. Но понятіе, которое господствуетъ такимъ, какъ мы имѣемъ механическое устройство, само остается внѣшнимъ тому предмету, тому отношенію, въ которомъ оно нахо-

этой книге законъ. Это деление не преобразуетъ не видоизменяетъ частей безусловно по ихъ внутренней природѣ, тѣ части, которыя существовали, по ихъ качеству и количеству остаются не видоизмѣненными по природѣ, когда законъ, понятіе овладѣваетъ ими. Въ концѣ концовъ овладѣваніе ограничивается видоизмѣненіемъ системной части, того или другого комбинаціонаго частей. Такъ какъ опредѣленія могутъ суть общія опредѣленія, такъ какъ всѣ понятія, которыя мы изслѣдуемъ, суть понятія, относящіяся ко всему бытію, то точно такимъ какъ нельзя сказать, что все есть объективація понятія, нельзя сказать, что все есть низшій видъ этой объективаціи, все есть непремѣнно механизмъ. Механизмъ не ограничивается исключительно матеріальною природой: механизмъ точно такимъ существуетъ и въ духѣ, какъ дѣйствуетъ во внѣшнемъ бытіи. Въ духѣ могутъ быть привычныя дѣйствія, опредѣляемыя чисто механическимъ путемъ, слѣдованіе которымъ происходитъ чисто механически. Такія дѣйствія, какъ говорятъ, могутъ совершаться механически. Здѣсь въ духѣ все, слѣдовательно и эти дѣйствія концентрируются около субъекта, я. Но это я оказывается внѣшнимъ въ отношеніи къ нимъ. Какъ высшій моментъ объективности, понимаемой въ смыслѣ существованія общаго и отдѣльнаго есть внѣшность. Въ механизмѣ мы замѣчаемъ не только ту особенность что понятіе оказывается внѣшнимъ въ отношеніи къ дѣятельности, опредѣляющимъ ее какъ внѣшній законъ, но и то, что дѣятельность въ немъ не преобразуется по своей природѣ, не видоизмѣняется понятіемъ. Въ химизмѣ мы видимъ нѣчто болѣе тѣсное. Два вещества, соединяющіяся химическимъ образомъ

превратить неорганическую природу, в которой халифы из них теряет свои специфические свойства. Из двух или нескольких совершенно различных предметов является один предмет, часть которого оказывается безусловно тождественна между собою. Так. обр. если под понятием развитого общего, то здесь достигается общее, т. е. различия сводятся к некоторому единству. Из определений, которые получаются частное бытие, суть одни и те же определения, общие для всех них. Здесь снова общее господствует над частным. Но если мы посмотрим на существо дела, то увидим, что это возведение к единству, в отношении к которому общее, как общее, а только особенное, хотя правда такое особенное, которое теперь фигурирует официально принадлежностью прежде отдельных друг от друга элементов. Если мы возьмем в известной пропорции кислород и водород и соединим их, то правда получится такое бытие-вода, — которого каждая часть будет иметь одни и те же свойства, сиафорат. будет подвержена одному и тому же определению. Но так как вода не есть общее, а нечто особенное, то единство достигается здесь не через общее в подлинном смысле, а лишь настолько, насколько два различные друг от друга частных вещества, оба являются новому одно и то же частностью. Подобно тому как механизм относится ко всему бытию, как к природе, так и к духу, точно так и единство есть общая категория, которая одинаково относится как к природе так и к духовной. Различные природы могут до того сближаться между собою, что их частной стороны могут совпадать так

национальная особенность, особенности духовной жизни, особенности языка. Разные моды, насколько они господствуют над различными произведениями искусства, сглаживают эти различия и сводят их к общему единству. Но во всем этом получается не частное общее, а только на место различных особенностей, отличающих одну природу от другой, получается новая особенность, заступающая место прежних. В этих низших формах объективности, в механизме и химизме хотя мы видим торжество общего над особенным, но не видим полного торжества, полного единства общего с особенным. Это полное единство впервые является в телеологии, там, где цель овладевает предметом, действуя имманентно и где как отдельное является способным осуществлению цели, там, где средств. мысль так безусловно проникает внутрь самого предмета, что предметы являются только осуществлением мысли, понятия. Однако и здесь мы можем различать с одной стороны осуществляющую мысль, с другой — ту объективность, на которой она осуществляется; здесь мы различаем цель от средства. Эта возможность различения цели от средств показывает, что в самом процессе цели, в котором понятие наиболее освобождается от действительности, возможны еще различные степени овладения понятием действительностью, в ней мы можем различать цель внешнюю по отношению к средствам и внутреннюю. Это полное подчинение внешней целесообразности, где средства отличаются от цели, где средства служат только средствами — цель достижения целей. Но то будет целесообразность внутренняя, где цель так овладевает средством, где то, что служит средством к цели

стной цели въ свою очередь является целью въ отношении къ другому средству, въ каждая часть предмета и. т. д. разсматриваемая какъ цель и имѣетъ смыслъ средствами для другихъ цѣлей. Это достигается въ организмѣ, гдѣ цѣлое такъ относительно предполагаетъ, что каждая часть является цѣлью сама въ себѣ и въ тоже время служитъ для цѣлей организма. Такъ. обр. въ организмѣ мы имѣемъ внутреннюю целесообразность, полное отождествленіе понятія и дѣйствительности, полное осуществленіе понятія; но въ организмѣ мы имѣемъ эту реализацію понятія не на высшей ступени, т. ч. здѣсь существуетъ много особыхъ отличныхъ органическихъ существъ. Если мы возьмемъ высшую ступень органическаго, предположимъ единое цѣлое, осуществляющееся во всемъ мірѣ, то получимъ высшую степень, гдѣ цѣлое безразлично не будетъ развиваться отъ средствъ, гдѣ понятіе совершенно совпадетъ съ дѣйствительностью. Подобно тому какъ признаки понятія, не смотря на ихъ множественность, могутъ объединяться въ единомъ понятіи, подобно тому какъ органическія качества могутъ переплетаться въ дѣйствительности, не нарушая его единства, такъ разрозненныя частныя цѣли можно представлять сливающимися въ одну общую цѣль, такъ что всѣ частныя цѣли будутъ вести къ осуществленію цѣли общей, а осуществленіе общей цѣли является закономъ и силою для осуществленія цѣлей частныхъ. Вотъ и считаютъ всякое различіе между цѣлью и средствами и они не будутъ различать въ самомъ понятіи осуществляемое содержаніе отъ того, которое не осуществляется, т. ч. чистое понятіе, какъ понятіе, находятъ и обнимаетъ всякое возможное множество содержаній

бытія, въ содержаніе понятія здѣсь вполнѣ осуществляется сколько. Здѣсь мы получаемъ то понятіе тождества идеальнаго и реальнаго, гдѣ все пронизывается мыслью, гдѣ вся объективность пронизирована понятіемъ и съ другой стороны мысль такъ осуществлена въ дѣйствительности, что различіе между понятіемъ и дѣйствительностью исчезаетъ. Здѣсь мы получаемъ то тождество субъективнаго и объективнаго, которое Гегель называетъ идеею, высшимъ понятіемъ своей логики.

Логика есть постепенное опредѣленіе абсолютнаго, истиннаго бытія. Тотъ рядъ понятій понятій, при помощи котораго мы достигаемъ постепенно этого понятія абсолютнаго, суть такіе опредѣленія абсолютнаго. Идея отличается отъ другихъ понятій тѣмъ, что заканчиваетъ ихъ рядъ. Каждое изъ предшествующихъ понятій оказывается односторонними и недостаточными, само собою разрушается въ другія понятія. Но идея - это такое понятіе, въ которомъ извѣстны всѣ противорѣчія. Оно обнимаетъ въ себѣ всѣ остальныя понятія и есть не только опредѣленіе абсолютнаго, но есть абсолютное опредѣленіе абсолютнаго. Абсолютное опредѣленіе абсолютнаго есть тождество безконечнаго и конечнаго. Понятіе осуществляется въ конечномъ индивидуальномъ. Настолько понятіе осуществляется въ конечномъ, настолько въ данной личности дѣйствительность не удовлетворяетъ понятію, настолько понятіе вполнѣ переростаетъ черезъ дѣйствительность. Насколько эта дѣйствительность не удовлетворяетъ понятію, оно вполнѣ разрушается и изъ нея въ безконечномъ рядѣ смѣняющихъ выступаетъ новая и новая дѣйствительность. Такъ обр. мы здѣсь имѣемъ конечную смѣну смерти и жизни, безконечный про-

сторона действительности. Царство бесконечного и конечного не есть безусловное осуществление бесконечной идеи, бесконечная понятия в данный момент действительности, а есть вечный переход идеи через каждый данный конечный момент в вечном развитии этих моментов, вечный процесс осуществления идеи. Идея существует в трех моментах: то как идея непосредственно наличного существующая, а не как знание, то как данное в природе как порождающая и действующая в смысле осуществляемой истины и бытия, то как абсолютная идея, непосредственное сознание идеи самой себя, как диалектического развития. Мы должны теперь кратко сказать о философии природы, что бы за тем несколько подробнее рассказать философию духа.

Природа есть чувственное идеи, т.е. это есть постановка идеи в форме, противоречащей понятию идеи. Какая необходимость для того, чтобы разум перешел в это состояние? Мы видели, что идея как разум в себе есть тождество, как идея, есть понятие, есть отвлеченный разум. В этом смысле как только понятие, как отвлеченный разум, она есть недействительное; а только действительности; Гегель и не употребляет этого термина. Она для него есть бог до сотворения мира и конечного духа. Но тем не менее это только разум, понятие, сущность, которая должна еще обнаружиться. Если идея ф. в. истинна, то она должна обнаружиться в явлении. Обнаружиться в явлении значит обнаружиться на другом; это значит ф. существовать нечто другое, на чем проявляется эта идея. Так. обр. мы имеем перед собой, что Платон называет идеи бог. Но в то время

как это дій ὄν Платона было выяснимъ по отношенію къ идеѣ, на краинъ идея только отражается как на внѣшнемъ ему бытіи, у Гегеля является попытка превратить это дій ὄν, это не существованіе, на которомъ отражается идея, въ моментъ живни самой идеи. Такъ как полное осуществленіе идеи, как разума, как истиннаго бытія, должно предполагать нѣчто другое, на чемъ оно является, то идея для того, что бы обнаружить свою истинность, что бы оказаться полносильнымъ закономъ, сама является въ томъ противоположномъ себѣ бытіи, въ томъ отрицаніи, которое как противоположность разума, не есть разумъ, она сама является въ состояніи неразумности. Здѣсь синдезват. не нужно выяснять обнаруженіе идеи на этой неразумности. Здѣсь реже то самое, что является как противоположность разума, как противоположность идеи в существу своему есть идея и синдезват своего предмѣтнія идеи существуютъ на этомъ противоположномъ ей бытіи, но они здѣсь здѣсь не потому что они как разумныя опредѣленія, должны соотвѣтствовать сознанію идеи, а как внѣшнія ей; должна правда как законъ извнутри управляющій этимъ инакобытіемъ, но законъ не возвышенный на степень сознательнаго опредѣленія. Тогда получается такое заключеніе, что въ природѣ разумность является как внѣшняя разумность, как внѣшнее опредѣленіе понятіемъ, как случайность. Природа такимъ образомъ опредѣляется понятіемъ внѣшности, случайности. Форма внѣшности состоитъ въ томъ, что понятіе правда осуществляется, но не обнаружается со-

знания себя самого, а потому хотя фактически и существует извне, но остается как бы внешнему обстоятельству силою. Черта случайности состоит в том, что насколько не непосредственно извлечение понятия всецело определяется процессом происхождения предмета, реализуя себя в том или другом продукте, а все понятия стоящей условий сходятся так, что реализуются в каждом данном случае понятие не столько хотя права мы имеем в каждом предмете усмотреть определение понятия и даже об известной подробности проявить в нем существование этих определений, однако в числе подробностей, могут быть такие, которые не подлежат под понятие, которые не обнимаются понятием. Возьмите напр. понятие о каком-н. виде растения или животного. Насколько в порождении его участвовало огромное количество внешних понятию и вообще случайных условий, которые определяли его, насколько происхождение отсюда не исключительно под условиями понятия, настолько правда вы найдете в этом растении части, которые подойдут под определения того или другого понятия о растении и можете просматривать в нем признаки о растении во многих подробностях. Но из всех многих, которые существуют в растении, вы можете вывести из понятия о его роде и виде, и вообще эти совершенно вы должны признать как совершенно случайные в отношении к понятию. Так об. обр. из листа, одного из понятий нельзя вывести. Понятие является внешним и случайным в отношении к своему содержанию.

природы, как инакобытие разума, имеет в себе моменты внешности и случайности, которые можно назвать противоречием невозможным для разрешения, которое скрывается в самом определении его, как разума, который находится вне себя. Если обратить внимание на это существенное определение природы, на то, что характер ея есть внешность и случайность, что она есть сама по себе неразрешимое противоречие, то естественно придется к мысли, что она в существе дела есть принцип пессимизма, насколько моменты понятия лежат вне друг друга, суть - вне средств и средства - вне цели, настолько в этом самом лежит причина всех неудачных образований, болезни, смерти и т. д., настолько принцип природы, рассматриваемый просто в качестве инакобытия идеи есть принцип пессимизма. Но абсолютное есть идея, и природа есть идея, хотя в состоянии инакобытия, поэтому она должна быть осуществленною идеи, хотя и недостаточно. Если обратить внимание на природу с этой именно стороны, то из трех форм бытия идеи то как идеи непосредственной или жизни, то как идеи познающей, то как абсолютной идеи, к природе можно будет отнести, очевидно, только первую. Природа

момент быть лишь непосредственной идеей или жизнью. Но понятие о природе, как чистой инаковости идеи конечно далеко отстоит от понятия жизни, как внутреннего проникновения субъективности понятием; поэтому для того, чтобы природа была явлением идеи, чтобы это инаковое, будучи тем, на чем отражается идея, сделалось проявлением идеи, должна быть в природе различных ступеней, в которых она от чистого субстрата, на которой существует идея, возвышалась бы до полноты проявления в себе именно идеи как жизни. Эти ступени нужно рассматривать не как исторические ступени. Гегель говорил, что не достигнется лишь в процессе исторического развития природы, а вечно существует в ней постепенное разрушение чистого инакобытия в такое бытие, на котором всё рельефное и рельефное проявляется идея. Как в Логике мы должны понимать переход одного понятия в другое не как временной переход, - не так, чтобы напр. существовало прежде категория качества, потом - количество, потом - меры, - а так, что вечно дано всё, что диалектика понятий есть не исторический, а чисто логический процесс, и более частные категории философии природы выражают собою не временные ступени, а вечные ор

мы ея возвышения отъ низшаго состоянія къ высшему. Этихъ ступеней три: безусловной отдѣльности, особности и субъективности. На первой ступени имѣемъ бытіе безусловно внѣ другъ друга, которое связано между собою лишь совершенно внѣшнимъ для него закономъ механизма; на болѣе высшей ступени замѣчаемъ, что это безусловное отдѣльное другъ отъ друга бытіе можетъ подчиняться обобщающему закону; тѣмъ не менѣе оно представляетъ въ этомъ отношеніи общность другъ отъ друга группы частнаго бытія, характеризующееся какъ особенное, но въ каждомъ изъ этихъ группъ является осуществляемымъ понятіемъ; такъ что это чистое природное бытіе является носителемъ этого понятія; это область физики. Далѣе возвышается субъективность, въ которой реальныя различія формы возвышаются къ идеальному единству; здѣсь имѣемъ органику.

Таковы общія категоріи по Гегелю. Философія природы одна изъ самыхъ слабыхъ сторонъ философіи Гегеля. Гегель правильно смотритъ на отношеніе между философіею и эмпирическимъ изученіемъ, говоря, что то, что заключается въ ней есть не живая дѣйствительность, которая съ одной стороны совершается человѣкомъ во внѣш-

Ин. Волкъ

Ин. Волкъ. Ин-тъ. С.-Пб. Волковская наб. д. 33.

нимъ чувствомъ и съ другой - непосредственно переливающегося въ чувственный внутренний, - что умѣетъ, сознающій себя въ философской сознаніи, должент объяснять собою тѣ явленія, которыя эмпирически наблюдаются въ нашемъ сознаніи, что философія природы по своему содержанію не отличается отъ другихъ наукъ о природѣ и отличается только особеннымъ способомъ обработки этого содержанія. Гегель далѣе высказываетъ мысль еще болѣе рѣшительную въ этомъ отношеніи, - что мѣриломъ критеріемъ для оцѣнки правильности философскаго взгляда служитъ сверка его выводовъ съ наблюдаемою дѣйствительностію, та физика, очевидно не состоятельна, которая не удовлетворяетъ тому или сколько-нибудь противорѣчитъ тому, что созерцается непосредственно во внѣшнемъ и во внутреннемъ чувствѣ. Именно высоту научнаго познанія онъ въ томъ и полагаетъ, что въ немъ совпадаетъ въ неразрывномъ тождествѣ разумъ сознающій себя въ духѣ человѣческомъ съ разумомъ существующимъ и развивающимся въ природѣ. Здѣсь повидимому были на лицо всѣ данныя, чтобы физика природы Гегеля сублималась только философскимъ разъясненіемъ тѣхъ научныхъ фактовъ, которые пріобрѣтаются вообще при помощи естественныхъ наукъ. Но дѣло

идеаль, который такъ мало повидимому высказанъ, нашелъ осуществленіе въ Гегелевой ф-іи природы: съ одной стороны - его образованіе со стороны естествознанія было таково, что не давало ему слишкомъ значительныхъ средствъ, чтобы осилить эмпирическій матеріалъ, который предоставлялся во всѣхъ наукахъ о природѣ, съ другой - рѣшительное преобладаніе въ его мысли діалектическихъ интересовъ и слишкомъ высокая вѣра въ силу діалектики, направлявшей на разъясненіе событій въ природѣ и человѣчествѣ, была причиною того, что его ф-ія природы не только не простирается далѣе эмпирическихъ результатовъ своего времени, но стоитъ даже ниже ихъ и есть не болѣе какъ подражаніе ф-ріи природы Шеллинга, впрочемъ безъ мистическихъ крайностей этой послѣдней. Ф-ія природы Гегеля такимъ образомъ должна быть признана недостаточною даже съ точки зрѣнія своего времени; Гегель не сумѣлъ среди разнообразныхъ гипотезъ своего времени отличить наиболѣе истинныя отъ наиболѣе ложныхъ.

Послѣдняя часть системы Гегеля есть философія духа. Духъ есть возвращеніе идеи къ самой себѣ изъ того состоянія инаковости, въ которомъ идея находилась въ природѣ.

Духъ возникаетъ изъ природы, онъ имѣетъ своимъ непосредственнымъ предположеніемъ природу, насколько возвращеніе въ себя самаго предполагаетъ состояніе отчужденія, состояніе внѣ себя самаго. Но если природа служитъ фактическимъ предположеніемъ, изъ котораго возникаетъ духъ, то это не значитъ, что природа первое духа: наоборотъ, такъ какъ природа въ концѣ концовъ есть стремленіе къ духу, ѣдкъ какъ это инакобытіе идеи въ концѣ концовъ имѣетъ цѣлью проявленіе идеи, а оно достигается наиболѣе внутренняя въ томъ случаѣ, когда идея не только осиливаетъ явленіе, но и переходитъ въ сознаніе себя самой, какъ осиливающей это явленіе: то духъ, какъ послѣдняя цѣль природы первое природы, потому что есть опредѣляющій ее. Характеристическими свойствами природы мы назвали внѣшность и случайность или безусловное противорѣчіе, неразрѣшимое въ себѣ самомъ; характерною же особенностью духа мы должны назвать отрицательность и свободу. Насколько духъ есть возвращеніе изъ инакобытія, насколько въ немъ идея беретъ назадъ то свое отчужденіе, въ которомъ она находилась въ природѣ, настолько духъ есть оборотъ идеи въ себя самое. Природа, служа предположеніемъ духа,

не творитъ духъ какъ такой; въ основѣ всего, а слѣдовательно и духа лежитъ понятіе какъ prius природы и духа и всего существующаго; въ природѣ оно является только отказавшимся отъ себя самаго, настолько духъ по своему положительному содержанію не есть нѣчто возникающее изъ природы, оно есть только взятіе назадъ, отрицаніе того отказа отъ самаго себя, въ которомъ это самое понятіе находилось въ состояніи природы; въ возникновеніи духа дано не творчество, не порожденіе того, что не существовало, здѣсь понятіе, идея взяла только назадъ то собственное самоотверженіе, которое существуетъ въ природѣ. Духъ является такимъ образомъ чрезъ отрицаніе и именно чрезъ свободное отрицаніе, поэтому духъ по существу своему есть свобода и чистая отрицательность. Въ качествѣ послѣдней, духъ получаетъ возможность безконечной абстракціи, онъ можетъ безконечно противополагать себѣ далѣе свое собственное бытіе; онъ можетъ вести абстракцію въ безконечность, потому что самый процессъ возникновенія духа есть чистое отрицаніе природы, отсюда также является возможность торжества надъ страданіями, т. е. не только возможность теоретической, но и практической абстракціи отъ

всякаго природнаго бытія. Обнаруженіе идеи даетъ природу; она же дана и въ духѣ. Но въ то время, когда обнаруженіе идеи въ природѣ есть переходъ самой идеи въ ея инакобытіе, - духа, какъ самосознанія идеи, природа является какъ свободная постановка инакобытія въ сознаніи; иначе сказать, - міръ, какъ данный въ дѣйствительности помимо субъекта, есть самая идея перешедшая въ инакобытіе; міръ, какъ данный въ сознаніи духа человѣческаго, есть уже не идея, перешедшая въ свое отрицаніе, а идея, устанавливающая инакобытіе сознательно въ себѣ самой. Если отрицательность духа выражается въ его безусловной способности къ абстракціи, то свобода духа выражается въ ставленіи природы, какъ своего міра, которое впрочемъ предполагаетъ міръ, какъ самостоятельную природу.

Идея есть опредѣленіе абсолютнаго, понимаемаго не какъ откровеніе себя самаго, а какъ бытіе въ самомъ себѣ. Если смотрѣть на абсолютное, какъ на открывшее себя самаго, какъ на обнаруженную истину, тогда опредѣленіемъ абсолютнаго будетъ и понятіе духа. Въ этомъ смыслѣ духъ есть то послѣднее опредѣленіе абсолютнаго, которое составляетъ цѣль [illegible], къ которому стремится

всякая наука, которая преследуется всякой религией и философией. Определение абсолютнаго, божественнаго как духа составляет по Гегелю сущность христианской религии и задача истинной фи состоит в разъяснении этого определения. Мы выше видели, что абсолютное не есть только субстанция: теперь мы должны сказать, что оно не есть только субъект (понятие), сам переходящий в свои различия, но есть также субъект, который доходит до сознания себя самаго.

Философия духа делится на 3 части, есть три момента жизни духа: дух субъективный, дух объективный, дух абсолютный, - который есть тождество и единство духа субъективнаго и объективнаго. Под субъективным духом разумеется дух познающий, бытие для себя, чистая субъективность; под объективным - дух действующий на сколько это, с своими идеалами, является как объективная действительность в государстве, праве и т.д., дух осуществленный; наконец абсолютной дух есть безусловное и вечное единство субъективнаго и объективнаго элемента; здесь имеется в виду религия и фия, как высшие моменты сознания.

Субъективной дух есть прежде всего дух познающий. Но познание разумеется здесь не то, с каким имеет дело логика,

а самой духъ въ ступеняхъ его развитія, т.е. какъ конкретной духъ опредѣляетъ себя къ нему. Эту исторію человѣческаго духа Гегель и другія науки: онѣ разсказываютъ, что случается съ этимъ духомъ, разъясняютъ вліяніе на него другихъ вещей, слѣдятъ за его собственными явленіями и перемѣнами, смотря на все это, какъ на проявленіе уже готоваго духа, котораго силы и способности предстоитъ опредѣлить изъ этихъ проявленій. Но хотя такимъ образомъ исторія духа составляетъ предметъ эмпирическаго знанія, но послѣднее не замѣчаетъ, что въ этихъ обнаруженіяхъ духа дано не простое проявленіе готоваго духа, а исторія для самаго духа, что понятическая жизнь и явленіе ея есть собственно сознаніе этихъ ступеней постепенно возвышающагося бытія, до которыхъ мало по малу доходитъ духъ въ его развитіи. —

Учение о субъективномъ духѣ дѣлится на три части: Антропологію, Феноменологію и Психологію, такъ что первыя двѣ науки являются только предварительными ступенями, предварительными стадіями къ развитію послѣдней стадіи. Уже въ мірѣ органическомъ, тамъ, гдѣ существеннымъ опредѣленіемъ является жизнь, черта внѣшности уже исчезаетъ по крайней мѣрѣ для того, кто составляетъ субстанцію жизни. Уже тамъ единство понятія одолѣваетъ множественность и внѣшность инаковости и господствуетъ надъ нимъ. Но тамъ объективная сторона жизни въ противоположность субъективности понятія, господствующаго надъ множественностью, оказывается еще инакобытіемъ, существованіемъ внѣ другъ друга. Въ духѣ безусловно исчезаетъ это инакобытіе. Духъ есть идеальное единство жизни. То, что фигурируетъ въ понятіи жизни просто какъ понятіе, объединяющее вещество, то здѣсь поставлено, какъ идеальное бытіе, но которое на первыхъ двухъ развитіяхъ не перестаетъ быть только единствомъ, связывающимъ часть, единствомъ, обусловливающимъ возможность жизни, тамъ что дальше нѣтъ никакого права говорить объ отношеніи духа къ тѣлу, развѣ только что и другое, какъ совершенно особые самостоятельные предметы, которые должны войти во внѣшнюю связь между собою. Съ этой стороны дальше материализмъ правъ, насколько онъ чуждается дуализма, но не правъ съ той стороны, что смотритъ на душевную

жизнь, как на акцидентальной плотской, потому как в существе души душа, как вполне организована, есть цель, к коей стремящийся организм; внутренняя истина организма, в смысле от этого отношения к моему организму как к субстанции. Душа есть истина материальной бытия и как истина материального бытия тесно связана с ним. На первых ступенях познания собственно душевной жизни душа является в качестве естественного духа, или души в плотском смысле. Поэтому, как чистое идеальное единство организма, она подвержена всем определениям природы. Она испытывает на себе ограничения, происходящие от естественных условий, от климата, погоды и пр. Она почти не-фа испытывает ограничений времени, времени года, смены дня и ночи и н.ф. Она испытывает ограничение самого пространства, пищею, ухода, — уставая на внешнее конечного индивидуума, частная душа, подвержена естественным ограничениям индивидуальности, недостаткам и н.ф. В отличие от индивидуальности жизни она подвержена частнейшим определениям, зависящим от времени, подвержена возрасту — юности, старости, подвержена болезням сна, бодрствования и н.ф. На этой ступени душа является больной, чувственной. Она находится в наглядно испытывающем ряд определений, коими является у нее, н.с. ощущение. Только на сравнительно-высшей ступени,

на ступени самочувствія онъ концентрируется въ родо-образныя ощущенія къ единому субъекта, слѣд. до извѣстной степени сформовается имъ. Эта первая концентрація ощущеній къ субъекту развивается въ болѣе высокіе моменты самочувствія и затѣмъ находитъ поддержку для себя въ полезно образующихся привычкахъ, коимъ дается возможность дать, какъ идеальному единству осваивать органы своего тѣла, получать возможность посильнаго управленія ими и тѣми органами, которые непосредственно служатъ обнаруженіемъ духовной жизни, напр. языкъ, мышечные чувства и путь помощи этого освоенія своего тѣла самочувствіе достигаетъ до сознанія. — Съ сознаніемъ Антропологія переходитъ въ Феноменологію. Послѣдняя должна разъяснить исторію человѣческаго сознанія. Феноменологія духа нак. образ. представляетъ опредѣленную часть самой системы Гегеля. Но на Феноменологію Гегель нельзя смотрѣть, какъ на вступительную часть Системы, какъ на какую нибудь науку, куда должна возвыситься субъектъ до философіи. Такъ какъ Феноменологія должна обнимать исторію человѣческаго духа, начиная отъ низшихъ моментовъ, которые постепенно развиваются въ болѣе высшіе и высшіе и достигнуть того пункта, на коемъ онъ является въ качествѣ абсолютнаго сознанія или философіи, то Феноменологія, разсматривая нак. образ., можетъ представлять собою введеніе въ Философію. Въ Феноменологіи

Духа Гегель различает три ступени сознания: сознание в собственномъ смыслѣ, какъ высшій моментъ – само=сознаніе, кое отличается субъекта отъ объекта и наконецъ разумъ, кой является какъ тождество субъекта и объекта. Такъ достигается духъ до того, чтобы быть умомъ, Geist. Духъ въ собственномъ смыслѣ, кой и составляетъ предметъ Психологіи. Психологія разрѣшается на ученіе о познаніи, или духѣ теоретическомъ, и на ученіе о волѣ, или духѣ практическомъ. Разумъ, какъ высшій моментъ сознанія, есть собственно тождество субъективнаго и объективнаго, но такое тождество, кое только дано какъ дѣйствительность сама въ себѣ, но кое еще не существуетъ для духа, для его собственнаго сознанія. Поэтому задача духа поставить то, что духъ въ себѣ an sich, какъ существующее для себя. Это и совершается духомъ всего въ человѣческомъ познаніи. Весь міръ, все бытіе представляетъ намъ духъ объективированное содержаніе духа, моменты къ его развитію, но поставленное внѣ духа и являющееся какъ нѣчто объекта, оно должно быть снято и поставлено какъ его собственное содержаніе. Этотъ моментъ совершается въ познаніи, которое усвоитъ

ero внѣшнее бытіе духу. Этотъ моментъ человѣческаго познанія Гегель разбираетъ такъ какъ созерцаніе, представленіе и мышленіе. Въ созерцаніи онъ различаетъ три момента – ощущеніе, вниманіе

и наконецъ собственно созерцаніе. Въ представленіи различаются воспоминаніе, воображеніе и память. Все это скорѣе моменты предварительные, приготовляющіе къ знанію, чѣмъ само знаніе. Знаніе развивается въ мысли. Здѣсь развитіе совершается такъ въ трехъ ступеняхъ. Здѣсь идентифицированіе отъ разсудка переходитъ къ сужденію, отъ сужденія переходитъ къ уму. Разсудокъ есть такая способность, которой главная функція состоитъ въ абстракціи. Въ сужденіи предметъ мысли относятъ къ отвлеченнымъ опредѣленіямъ. Умъ есть такая способность, гдѣ эти отвлеченныя опредѣленія объединяются въ единствѣ понятія. Ученіе о теоретическомъ духѣ показываетъ, какъ духъ осмысляетъ объекты, принимая ихъ въ себя, какъ свое внутреннее содержаніе, познавая ихъ. Это ощущеніе является какъ способность преобразовать внѣшнее по своему собственному идеалу. Духъ теоретическій, оживившій объективныя бытія, является духомъ, осуществляющимъ эти бытія, эдѣ идеалъ, духомъ практическимъ. Но практическій духъ, такъ же какъ теоретическій, подчиняется тѣмъ-же моментамъ. Онъ есть такое постепенное дѣланіе отъ бытія непосредственнаго къ бытію совершенному. По существу своему, какъ опредѣленіе изнутри себя бытія, онъ-то существующаго, какъ созданіе своего собственнаго Космоса и подводя его въ дѣйствительность, духъ есть свобода. Мы знаемъ уже, что

свобода есть существенное определение духа, поэтому развитие духа есть собственно развитие свободы, раскрытие моментов этой свободы. Как скоро человек определяется естественными склонностями, как скоро эти склонности нарушают борьбу духа с духом, и оспаривают свое отношение на дух, как скоро дух лишается возможности только выбирать между склонностями, но в таком случае эта свобода выбора между естественными наклонностями является только как формальная свобода. Она есть произвол, и только как здесь дух опускается не своими собственными содержаниями, так как дух есть по существу самосознающий разум, а здесь самоопределение духа идет исключительно из склонностей и свобода его выражается только в выборе между этими склонностями, но это есть не только произвол, но и зло. На высшем моменте развития, где дух определяется в своей деятельности не склонностями, а из себя самого, дух есть действующий разум. Так как в истинном существе своем дух есть разум, то до истинной свободы он развивается тогда, когда при этом осмыслении мира он осуществляет свое собственное разумное содержание. В этом смысле он действует истинно практическим духом и тут есть не дух субъективный, а дух объективный. С этим вместе мы переходим во вторую сферу учения о духе, о духе объективном. На стадии

дух дошель до этой ступени, чтобы онъ реализовалъ себя или свое собственное содержаніе вполнѣ, нужно, чтобы онъ развился до этого сознанія; и здѣсь есть такіе же моменты, какіе и во всякомъ развитіи духа. Прежде всего въ чувствѣ удовольствія и неудовольствія чувствуется духомъ непосредственно соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе той или другой внѣшности, объективности съ опредѣленностью его самаго. То, что чувствуется въ этомъ чувствѣ удовольствія и неудовольствія, выходитъ на степень потребности настолько, насколько это чувствуемое соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе объективной опредѣленности самому духу переходитъ въ стремленіе. Но здѣсь стремленія являются еще какъ разнообразныя частныя потребности, кроющія въ концѣ концовъ объединяются въ понятіи счастія. Только какъ высшій моментъ всего этого послѣдовательнаго развитія является духъ, какъ воля, осуществляющая себя самую, свое истинное содержаніе, слѣд. какъ духъ объективный. Объективный духъ есть реализація, объективированіе истиннаго собственнаго содержанія духа. Это объективированіе создаетъ право, понимаемое въ широкомъ смыслѣ въ противоположность праву въ смыслѣ тѣсномъ, кое составляетъ только первый моментъ этой реализаціи духомъ, какъ разумнаго своего разумнаго содержанія. Эта реализація духа имѣетъ три момента: право въ тѣсномъ смыслѣ, мо=

ральность и нравственность.

Прежде всего дух ставит себя как личную среду другим подобным же личностям, без определенных целей стремлений. Отсюда абстрактная постановка свободы, круг предписаний права в тесном смысле. Право рассматривается каждого, как личность, но только личность, кроме внутреннее содержание, то, что должно составлять цель стремлений, остается несущественным. Оно, стало быть, должно ограничиваться чисто формальными предписаниями дозволенного и недозволенного. В конце концов в основании его стоит запрещение: "Ко не должно быть, чтобы не стеснять свободу другого".

Высшие моменты в сравнении с правом составляют для Гегеля моральность и нравственность. Эти два понятия, по Гегелю, существенно различны одно от другого. Что мы разумеем когда нравственность в собственном смысле, это есть высшее понятие морального. Высший момент его составляет разумное содержание духа, поставленное объективно, как учреждения, как формы, кроме создается себе дух. Это есть общество во самых разнообразных проявлениях, семейство, общество в тесном смысле и государство. Что касается того, что мы разумеем собственно под нравственностью, то Гегель, забывая о словах "моральность", указывает на только сравнительно-высшее место в развитии объективного духа. Это со точка зрения

Гегеля, есть субъективный момент в развитии, осуществлении духом своего собственного содержания. Если в праве дух сполагает себя как личность между другими личностями, то в. моральности дух правда сознает общее свое содержание как благо, как высший закон, – но это общее стоит в противоположности со его собственным, личным содержанием, Кое является совокупностью склонностей, привычек, а это общее, Кое есть природа его уже самого как духа, как разума, является для него только как требование, как обязательность, Кому он должен исполнять и с которым в противоречии стоит его собственная индивидуальность. В сфере моральности оказывается двоякого рода противоречие. Первое противоречие состоит в том, что с одной стор. для индивидуума является понятие долга, безусловной обязанности, с др. стор. индивидуум подвержен эмпирическим определениям и действия его оказываются обусловленными тем, что не соответствует нравственному идеалу. Второе противоречие состоит в том, что индивидуум правда сознает общее разумное требование, как обязательный закон, но этот должен сознавать в себе и право на существование, на индивидуальность, а здесь является другой закон, требующий удовлетворения условиями личного существования, как личного существования. Общее требование является посредственным самосозна-

М. Коре

нием ее чувством совести; но общий закон, абстрактное требование разумности не содержит в себе непосредственных определений того, что должно быть, - не содержит частных определенных предписаний, которые нужно следовать в таком или другом данном случае, а переходя к определению того, что должно делать, на непосредственное чувство совести, значит подвергаться опасности впасть в ошибку. Совесть, хотя есть нравственное чувство разума, однако, смотря по условиям индивидуального развития, может быть злою и добрую совестию. Так диалектика нравственности хотя показывает, что это есть высшая форма объективации духа сравнительно с правом, но вместе показывает, что необходимый другой вместе высший момент этой объективации и этот высший момент есть нравственность в собственном смысле. Это есть полное осуществление разумности, как выражается в семействе, обществе гражданском и в государстве. Гегель хочет придать семейству нравственный характер, - хочет пройти между двумя противоположными определениями брака, где на одной стороне брак рассматривается как договор, на другой - склонность ставится безусловным законом для брачного соединения. Гегель смотрит на брак, как на такое соединение, где природное соединение, обусловливающееся природою и вли

наклонностями, инстинктами, получает свои нравственные определения в духе любви, куда объединяется враждующая индивидуумов. Рассматривая разнообразные семейные отношения, как на последнюю задачу семейной утвари Гегель смотрит на воспитание детей, приготовляющее единицу, составляющую общество. Но уже здесь, в семействе, в отношении к детям, в воспитании нового поколения, в кроме семейство нарушает свое оправдание, является та диалектика, куда разрушается семейство в тот смысл, что разъединяется, что оно не последняя, не высшая форма объективации духа, а только условная, преходящая более высшей формой. Как скоро семейство через воспитание детей выполнило свою задачу, оно само собою распадается, разделяется на несколько семейств, которые должны составить гражданское общество, сравнительно более высокую форму духа объективного. — В обществе индивидуумы преследуют собственные цели, но так что это преследование обусловлено общими соображениями. Итак, посредством условия общества смягчается столкновение достижения частных целей с достижением цели общей, так как таким образом нельзя провести грань между общими и частными целями и достижение последних обусловливается достижением первых. На уровне Гегеля об обществе можно вообще долго останавли-

ваться. — Высший момент объективации духа, их развития, с точки зр. Гегел. ф-ии, есть государство. В первое время или в более ранний период своей ф-ии Гегель даже рассматривал государство, как высший последний момент явлений духа, их ту последнюю цель, к коей стремился осуществление духа. Тогда не развивалось для него в своей особенности то, что впоследствии он назвал абсолютным духом. Но и позднее, когда для него уже ясно обрисовались три высшие момента в развитии духа, государство оставалось высшим осуществлением собственно объективного духа. Справедливо замечают, что в эпоху сказалось тогда факта, что внимание Гегеля при его первоначальном воспитании и самообразовании, преимущественно было устремлено на древний мир. В Греции, в ее жизни, в ее ф-ии мысль Гегеля искала пищи для себя. Неудивительно, что у человека, воспитанного на древнем духе, где государство ставилось последнему пункту развития (вспомните Платона), государство являлось как высший момент объективации духа. В частности учения Гегеля о государстве, коего собственно говоря открыли свой взгляд и уже в свое время возбудили недоразумения, нами никакой нужды вводить. Стоит обратить внимание лишь на тот момент в развитии объективации духа, коей стоит во связи с учением о государстве и характеризует взгляды Гегеля

на всеобщую Исторію.

Для Гегеля опредѣленный историческій народъ представляетъ только опредѣленные моменты духа, только извѣстные моменты его объективаціи. Онъ выражаетъ въ своей исторіи, въ ея высшихъ моментахъ, особенности той или другой стороны общаго духа, который развивается въ различныхъ народахъ и государствахъ. Насколько т.о. онъ имѣетъ значеніе въ развитіи духа общаго, онъ получаетъ значеніе въ Исторіи. Но вмѣстѣ съ тѣмъ какъ духъ конечный, какъ духъ, который можетъ выразить только одну сторону эпохи духа общаго, онъ подлежитъ тому же разложенію, какому подлежитъ индивидуумъ. Какъ индивидуумъ находитъ свое уничтоженіе въ самой конечности, такъ не отвѣчаетъ идеѣ, такъ духъ народа, хотя есть самое великое, въ чемъ объективируетъ себя духъ вообще, но все же какъ частная форма объективаціи, какъ выраженіе одного момента, онъ такоже въ діалектикѣ Исторіи находитъ свою погибель. Исторія есть обнаруженіе міроваго духа, такъ онъ возвысился къ дѣлу частные народы, чтобы обнаружить въ нихъ ту или другую сторону своего существованія и сознанія этого въ опредѣленные моменты Исторіи являетъ одинъ народъ, какъ такой, на коемъ преимущественно почиваетъ міровой разумъ, который въ данный моментъ осуществляетъ ту или другую сторону духа. Но въ то же время Исторія есть и трагедія, гдѣ происходитъ судъ надъ ограниченностью каждаго народа, оканчивающійся сведеніемъ ихъ поочередно съ міровой сцены.—

Учение о духе абсолютном. Абсолютное есть л. 68.
дух, оно настолько сознавать себя как дух и предмет-
но реализируется себя в семействе, обществе, государ-
стве, т.е. духовная духовно объективирован, но оно со-
держит себя в субъекте как этом объективном
духе. Это последнее сознание есть дух абсолют-
ный; поэтому учение об абсолютном духе есть
учение о тождестве духа субъективного и объективно-
го. Отдельно об абсолютном духе носить название
отдельно о религии. В этом отделе Гегель рас-
сматривает три момента: искусство, религию и фило-
софию. Как в энциклопедии, в той обнимается
вся философия Гегеля, так и в феноменологии
духа искусство в идеологии Гегеля стоит на со-
вершенной почве: под этим разумеется не в
собственном смысле искусство, а настолько оно
есть оно в связи с религией; но в своей эстетике
Гегель уже подробно рассматривает искусство,
как особую самостоятельную форму. Но и тут
относя выделение искусства в качестве самостоя-
тельной области, оно всегда оказывается неразде-
льно связанным с религией, - и потому в своих
чтениях о религии ему часто приходится касать-
ся тех же самых мыслей, какие были изложе-
ны здесь в эстетике. И это понятно. Искусство,
особенно в древней своей форме, неразрывно свя-
зано с религиозным сознанием, как это мы видим
в Греции, и только также в период возрожде-
ния наук и искусств в Европе, потому что
чувственные предметы художественного пред-
ставления были предметами религиозными. Худо-
жественно - прекрасное Гегель видит исключитель-
но в произведениях искусства. Существование истин-
ной красоты в природе он отрицает и это не первый

чтобы природа не носила следов прекрасного, но потому, что природа может давать прекрасное не в высшей, а только в низшей его форме. Природа заканчивается жизнью, не достигая идеала красоты, не доходя до духа. Художественность проявляется в некоторых формах жизни как. в области нравственной, но она здесь не более, как случайное явление. Не та цель в нравственности, чтобы осуществить собою прекрасное художественно. Только в произведениях искусства существуют художественные идеалы. Искусство для Гегеля, подобно тому как и у Шеллинга, есть такое полное тождество мысли и явления, такое полное проникновение внутреннего содержания внешней формы, когда ничто из внешней формы не остается несвятящимся мыслью. Это безусловное отождествление внутреннего и внешнего, мысли и явления есть первая ступень откровения абсолютного для себя самого в человеческом сознании. Откровение в этой области дано в форме содержания. В самом искусстве Гегель видит три элемента обнаружения абсолютного, различающиеся по отношению друг к другу двум главным моментам, которые необходимы в каждом художественном произведении, — содержанию и форме. На первой ступени форма еще слишком отличается от содержания, не вполне ему соответствует, так что она дает только намеки на ту мысль, которая в ней должна выражаться; это символическое искусство, составляющее принадлежность Востока. Вторая ступень, когда идея, мысль вполне овладевает явлением, так что явленная безусловная гармония между внутренним и внеш-

мысли; это есть форма искусства классического міра. Наконецъ, символизмъ третья ступень, когда смыслъ преобладаетъ надъ своимъ выраженіемъ, когда отношеніе явленія недостаточно для выраженія смысла, какъ и въ первой моменты, когда сознаваемая его ограниченность, конечность формы не даетъ ей, какъ безконечной, выразиться на ней. Здѣсь уже не вслѣдствіе собственнаго бѣдствія, а вслѣдствіе сознанія недостаточности формы, содержаніе переваливается черезъ форму смысла, черезъ явленіе: это искусство новаго времени, искусство романтическое. Различные роды искусства точно такіе основываются на этомъ различіи преобладанія того, что другого момента: архитектура соотвѣтствуетъ символизму, пластика-классическому искусству по преимуществу, живопись, музыка, поэзія соотвѣтствуютъ той формѣ искусства-романтизму.-

Въ искусствѣ абсолютное ставитъ себя для сознанія. Но то, что здѣсь ставится непосредственно для сознанія, есть въ сущности только художественное явленіе абсолютнаго, а не процессъ тѣснаго внутренняго отношенія человѣка къ Богу. Если въ искусствѣ абсолютное дано въ созерцаніи, въ религіи оно дано въ представленіи. Въ религіи міровой духъ, духъ исторіи возвышается до собственнаго сознанія въ духѣ конечности, человѣчности. Совершенно напрасно обвиняютъ Гегелевскую философію въ совершенномъ отнесеніи, указывая на то, что здѣсь Божество создается человѣческимъ сознаніемъ. Совершенно ясно, что особаго Божественнаго сознанія, трансцендентнаго человѣческому, нѣтъ въ его системѣ

и абсолютное содержатся себя чрез человека. Но содержимое есть мировой дух и способы его содержания суть необходимые моменты его постепенного созидания. Религия для него не случайный феномен человеческого сознания, а безусловно необходимый акт самого абсолютного. Истинность абсолютного требует сознания бесконечным духом самого себя чрез посредство конечного духа; и в этом состоит акт религиозного сознания. Насколько в религиозном сознании абсолютное является чрез конечное сознание как его противоположность, как нечто ему предметно противостоящее, настолько является необходимость в культе, который имеет в виду посредствовать между содержащим Божество субъектом и Божеством. Высшего очищения в этом культе служит жертва внутренняя, т.е. свободное предание своей единости Божеству, без уничтожения своей единости. –

Подобно искусству, и религиозное сознание претерпевает свои ступени. Гегель различает в этом случае 1, религию природы, 2, религию духовной индивидуальности и 3, абсолютную религию, т.е. христианскую. Шаги его мышления непосредственного сознания абсолютным себя самого. Самая низшая ступень религии природы есть религия чародейства. Здесь религиозное сознание, находясь на самой низшей степени своего развития, выражается только в том, что дух начинает чувствовать свою силу, мощь над природою, – будет ли это собственною силою, будет ли это при помощи искусственных гуманных средств

заключающаяся и т. д. Въ этомъ смыслѣ, логика и выражающаяся въ самыхъ простыхъ формахъ, сознаніе тождества дала надъ природой и заключаетъ высшее, что содержитъ въ себѣ самая низшая форма религіознаго сознанія. Въ собственномъ смыслѣ первая форма ограниченной религіи есть религія магіи, къ которой относится Китайская религія; далѣе религія фантазіи, переступающей всякую магію, - это религія Индійская и далѣе религія полной абстракціи отъ явленія или религія бытія въ себѣ самомъ, - это религія буддійская. Въ отношеніи послѣдняго момента человѣческаго сознанія количественность играетъ третью очередь, кромѣ отношенія природнаго бытія и конечнаго; отношеніе къ безконечному бытію. Въ религіяхъ представляющихся смѣсью этихъ религіяхъ природы и необходимости и болѣе строгаго религіи свободы и индивидуальности относятся: 1, религія свѣта и добра Зороастровская, гдѣ абсолютное явленіе для сознанія какъ вѣчная борьба двухъ противоположныхъ началъ, бѣлаго - свѣта (Ормуздъ) и зла - тьмы (Ариманъ), и логика это борьба неокончательная, однако сознанія, чувства, какъ доминирующее богъ, торжество начала свѣтлаго. 2, Религія скорби - Сирская (переднеазіатская). 3, Послѣдній моментъ въ этой переходной ступени сопоставляется религія Финикіи - Египетская; въ противоположность преобладанію идеи смерти, въ религіи скорби, - но вдругъ уже есть сознаніе, что смерть сама по себѣ есть только условное, - развивается идея безсмертія. Въ египетской обѣ Озирисѣ и Исидѣ растерзанной Богъ возсіяетъ для новой жизни. Знаетъ не случайно то, что Египтянинъ выкинулъ въ разрѣзанную гробницу, въ без-

смертіе во вновь возрождающееся бытіе.-

Въ религіи Іудеевъ религія переходитъ въ религію свободы духовной индивидуальности. Въ религіи Іудеевъ абсолютное впервые сознаетъ себя какъ духъ, духовный субъектъ, со всею отчетливостію. Но это абсолютное ставится по ту сторону ограниченнаго конечнаго, какъ богіе вить природнаго бытія. Отсюда результатность является обезбожіемъ природы. Насколько Божество ставится вить природы, настолько оно полагается внутри природы. Другимъ моментомъ этого рода религій является религія Грецій, религія многобожія. Главная черта этой религіи состоитъ въ томъ, что здесь боги являются въ художественной эстетической формѣ погибшаго стремящимся къ сознанію человѣка, для котораго ещѣ безвидными богами. Наконецъ, итогъ весь путь разрывается въ религіи Рима. Здесь то Божество, что въ іудействѣ явилось сознанію, какъ чисто субъективной духъ, является, какъ духъ чисто объективный, воплощенной въ идеѣ государства. Римъ ничего не знаетъ выше государства. Страстное стремленіе къ обладанію міромъ, къ расширенію своего національнаго могущества, создавая идею міровой монархіи, вступаетъ съ тѣмъ способствуетъ отождествленію государства съ абсолютностью, которому должна подчиняться не только всякая индивидуальность, но и религія.- Іудейская религія есть религія возвышенная, Греческая - религія красоты, а Римская - религія цѣлесообразности.-

Наконецъ, высшій и послѣдній моментъ религіознаго сознанія есть религія христіанская; это абсолютная религія, самая высшая для человѣческаго сознанія и потому исполняющая потребность ра-

ческіе. Для будущаго такой религіи одного іудаизма было недостаточно; іудаизмъ далекъ отъ духа субъективнаго; но для того, чтобы совершилась возможная мірская религія, для этого нужно было, чтобы въ Римскомъ государствѣ объединились народы въ единое сознаніе, нужно было, чтобы названное самою скорбью человѣчество углубилось внутрь себя самого, для того чтобы не бояться, а вступить себя открыть абсолютное. Въ христіанской религіи явилось глубочайшее сознаніе единичной личности и человѣчества въ идеѣ Богочеловѣка. Съ такой точки зрѣнія своей системы Гегель толкуетъ всѣ основные догматы христіанства. Глубокій смыслъ онъ видитъ въ догматѣ о Троичности Лицъ въ Богѣ. Богочеловѣкъ есть приходъ всего бытія въ себя самого, идеи, абсолюта, то, что конечнымъ представляется переходомъ ея въ конечный духъ: это Богъ-Отецъ. Самый процессъ откровенія этой идеи въ природѣ и конечномъ духѣ есть Богъ-Сынъ. Возвращеніе себя самого изъ инобытія въ себя самого, процессъ примиренія совершается въ понятіи 3го лица св. Троицы, Бога-Духа. Что, что для понятія существенно, то для религіознаго сознанія разлагается на отдѣльныя представленія. Вотъ съ такой же свободой перетолковываются Гегелемъ и другія основныя догматы христіанства. Это съ одной стороны есть одностороннее, насильственное перетолкованіе догматовъ. Гегель былъ убѣжденъ въ высокой истинности христіанства; онъ думалъ, что въ христіанствѣ заключается завершительный высшій процессъ сознанія, въ которомъ духъ человѣческій абсолютно сознаетъ самого себя. Конечно, здѣсь умная, что неподдѣльно внутреннее сознаніе не въ такомъ смыслѣ раскрыть свои догматы, онъ даетъ имъ толкованіе съ своей философской точки зрѣнія съ такимъ же правомъ, съ какимъ толкуется имъ съ своей точки зрѣнія событія исторіи, процессы природы и т. п. — Ученіе о первобытномъ блаженствѣ и бла-

лишнего человека и его позднейшимся падением Бенсель доказует в томъ смыслѣ, что природа человѣка въ существѣ дѣла въ своей идеѣ добра, что всегда онъ былъ въ своемъ просвѣщеніи, всегда-сущій практическою своего бытія, еще неопредѣленно знаемъ. Изъ идеи вочеловѣченія Божіева онъ видитъ для преодолѣванія явившееся Божіевъ духа Божіевѣчен. съ духомъ человѣческимъ и т.д.

Что, что въ искусствѣ дано какъ содержаніе, что въ религіи дано какъ преодолѣваніе, то въ философіи дано въ смыслѣ, въ видѣ понятія. Само собою понятно, что для развитія своей идеи, безъ нужды въ особомъ заключительномъ разсужденіи философіи: вся философская система Бенселя, начиная съ логики и кончая философіей религіи, – есть это сознаніе абсолютнаго себя самого въ абстрактныхъ элементахъ мысли. Здѣсь можно обратить вниманіе на вступленіе Гегеля на каѳедру философіи. Философія подобно всѣмъ предыдущимъ формамъ жизни абсолютнаго, по его ученію, переживаетъ въ своей жизни законы развитія отвлеченное мышленіе. Бенсель думаетъ далѣе, что это мышленіе Божіевѣчное съ умомъ, кромѣ его логики; онъ думаетъ, иначе сказать, что сознаніе абсолютнаго идетъ себя самой совершается отъ того не полученнаго знанія объ бытіе абстрактно къ бытію конкретному понятію, отъ коей развивается понятіе его логика. Онъ полагаетъ начатокъ далѣе идетъ философскаго сознанія. Декартъ у него является предобразителемъ сознанія абстрактнаго понятія. Философія Геракліта является разрушеніемъ въ сознаніи понятія бытія въ бытіе конкретное понятіе бываніе. Изъ элеатовъ видитъ онъ развитіе его понятія, коее онъ называетъ Sein, Ding бытіе, – понятіе бытія для себя самого, какъ достаточнаго въ себѣ, строго ограниченнаго отъ другого бытія. Академія Платона съ его догмой эротики понимаетъ значеніе сущности, въ коей является сознаніе понятія сущности. Сидеизмъ Аристотеля является какъ сознаніе понятія. Сидеизмъ неоплатоническая понимается, какъ высшій элементъ въ отношеніи къ Платоновой ф-іи, какъ сознаніе идеи въ ея конкретности, въ единствѣ бытія и понятія. Возвышеніе ф-ческаго сознанія до понятія духа происходитъ въ новой ф-іи, Декарта, Канта, Шеллинга и самого Бенселя: въ ф-іи Декарта онъ является какъ сознаніе въ духѣ Канта – какъ самосознаніе; въ ф-іи Шеллинга и Бенселя духъ является какъ разумъ, – и опять по-[illegible] развитія: разумъ въ Шеллинговой ф-іи является въ Бенселевомъ сознаніи, – въ сидеизмъ онъ Бенселя онъ подчиняетъ себя въ абстрактныя элементы отвлеченной системы.


Библиотека ООН
Академии Наук СССР


Библиотека
Метод. кабинет
К. П. К.
Академии
Наук
СССР.