М. В. Безобразова

ФИЛОСОФСКІЕ ЭТЮДЫ.

Объ этикѣ Плотина.—Кантъ, Шопенгауеръ и Гартманъ о женщинахъ.—Изъ соціальной этики Гаральда Гёффдинга. — Нравственность и этика. — Пессимизмъ въ философіи. — Взглядъ на исторію философіи.—Роль скептицизма въ философіи.—Эйкенъ о терминологіи и Дильтей объ архивахъ

МОСКВА.
Типографія Д. И. Иноземцева, Арбатъ, домъ Карнской.
1892

Я хотѣла озаглавить «Философскіе этюды» «Первыми опытами» и если и рѣшаюсь ихъ напечатать, то все же не считаю ихъ *ни чѣмъ инымъ, какъ только первыми опытами.*

Тѣ двѣ цѣли, которыя я имѣла въ виду, были: во 1-хъ, изложить вкратцѣ существенныя черты того вопроса, котораго касаюсь; во 2-хъ, сдѣлать изложеніе доступнымъ для образованныхъ читателей, философіей интересующихся. Насколько достигнуты эти двѣ цѣли, пусть судитъ критика.

Москва.
1 мая 1892 года.

В 38

Пров. 1959



В.4160
без

БИБЛИОТЕКА
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ
3776

1.

Объ этикѣ Плотина.

I.

Основатель новоплатонизма, знаменитый философъ III-го вѣка (по Р. Х.) Плотинъ, получившій образованіе въ Александріи и учившійся въ Римѣ, не пользуется популярностью. Многіе его совсѣмъ не знаютъ, другіе знаютъ только то, что онъ былъ мистикомъ. Между тѣмъ философія Плотина неразрывно связана съ философами-классиками Греціи, и въ ней даже находятся всѣ характеристическія черты этихъ философовъ. Труды Штейнталя, Крейтцера и другихъ освѣтили этотъ вопросъ и показали связь Плотина съ знаменитыми философами Греціи.

Цѣль этого этюда—обратить вниманіе на этику Плотина и отдать себѣ отчетъ въ ея основаніи.

Чѣмъ обосновывается нравственность или что такое добро—является коренным[illegible]вопросомъ для этики и вопросомъ неразрѣшимымъ, подобно всѣмъ тѣмъ вопросамъ, которые касаются первыхъ началъ или основаній Мы знаемъ одно, мы твердо убѣждены въ томъ только, что *добро и счастье не тождественны, что за добромъ, какъ причиною, не слѣдуетъ счастье, какъ слѣдствіе*

Но если такая постановка вопроса и ясна намъ теперь, не мало времени потребовалось для того, чтобы

это понять, и лишь въ новой философіи, благодаря трудамъ Спинозы и Канта, эти двѣ области были разграничены или явилось сознаніе, что *добро и счастье не тождественны*.

Какъ ни разнообразны представители греческой философіи и какъ ни велико различіе между ученьями Сократа, Платона, Аристотеля, стоиковъ, эпикурейцевъ и скептиковъ, но всѣ они сходятся въ одномъ отношеніи,— вопросъ этотъ для нихъ не существуетъ, и эти двѣ области ими смѣшиваются. Въ любомъ произведеніи любаго греческаго философа можно найти ставшій афоризмомъ тезисъ, что „мудрецы счастливы“: онъ встрѣчается чуть ли не на каждой страницѣ діалоговъ Платона. Вдумываясь въ это изреченіе, не трудно раскрыть его подкладку—это тончайшій и глубочайшій эгоизмъ, который когда либо существовалъ, но эгоизмъ принарядившійся въ праздничное платье, привлекающій заманчивою формою.

Не болѣе ли всего возмущаетъ насъ, когда съ нравственнымъ поступкомъ связывается какая-либо задняя мысль, когда даютъ для того, чтобы получить назадъ, да еще, пожалуй, съ процентами. Всякое хорошее дѣло служитъ само себѣ цѣлью, и уже вопросомъ второстепеннымъ будетъ то, какія послѣдствія оно имѣетъ для того, кто поступаетъ нравственно. *Тотъ, кто поступаетъ нравственно, не думаетъ вовсе о счастьѣ*,—онъ не отступаетъ только отъ своихъ убѣжденій и честенъ или справедливъ безъ всякой мысли о наградѣ, потому что, по его мнѣнію, *честность и справедливость выше счастья;* нельзя прилагать такой узкой, можно сказать, купеческой мѣрки къ нравственности и низводить на степень средства то, что служитъ само себѣ цѣлью.

Ученье о нравственности, или этику, слѣдуетъ разграничивать отъ ученья о счастьѣ или эвдемонологіи. Этика,

которая подчиняется эвдемонологіи, перестаетъ быть этикою, т. е. утрачиваетъ свою самостоятельность и свое первостепенное значеніе.

Существуетъ ли въ системѣ Плотина связь между этими двумя областями, будетъ тотъ вопросъ, на который мы постараемся отвѣтить.

Философія Плотина является по преимуществу этическою, потому что задача ея—проповѣдь нравственности, и ради этой цѣли и представляется картина вселенной, чудовищной вселенной на нашъ взглядъ.

Порфирій привелъ въ порядокъ сочиненія своего учителя Плотина. Онъ раздѣлилъ ихъ на 6 частей по 9-ти главъ въ каждой, почему и озаглавилъ Эннеадами.

Попытка нѣмецкаго ученаго Кирхгофа издать Эннеады въ хронологическомъ порядкѣ *) не уяснила генезиса воззрѣній Плотина, который началъ писать 49-ти лѣтъ, когда развитіе его было уже завершено. Къ тому же нѣтъ даже данныхъ для того, чтобы размѣстить произведенія Плотина хронологически. Порфирій является источникомъ только въ теченіи тѣхъ 6-ти лѣтъ, которыя онъ провелъ вмѣстѣ съ Плотиномъ въ Александріи, а остальное время жизни философа ему неизвѣстно.

Всѣ другія изданія Эннеадъ, такъ и лучшее—Крейтцера въ 40 хъ годахъ и новѣйшія Мюллера и Фолькмана въ 80-хъ, представляютъ снимки съ перваго перевода, который былъ сдѣланъ Марциліемъ Фициніемъ — однимъ изъ дѣятелей эпохи возрожденія въ XV вѣкѣ.

Когда приходится судить о какомъ нибудь философскомъ ученьѣ, надо знать: 1) его отношеніе къ предшествующимъ системамъ, и 2) обратить вниманіе на то, что оно внесло новаго.

Самое названіе новоплатонизмъ уже указываетъ на

---

*) Въ 1856 году

главный элементъ въ ученьѣ Плотина, именно, на его зависимость отъ Платона; „Говоритъ“ всегда относится въ Эннеадахъ къ Платону. Онъ пользуется непоколебимымъ авторитетомъ, и нѣкоторыя его положенія пріобрѣтаютъ для нашего философа значеніе аксіомъ Таковы: космологія въ Тимеѣ, раздѣленіе души на 3 части, ея безсмертіе и выборъ жребіевъ, существованіе 5-ти категорій и 4-хъ добродѣтелей, значеніе діалектики и геометріи для цѣли безсмертія.

Отношеніе Плотина къ Платону характеризуется одною чертою, на которую историки философіи не обращали вниманія, а нѣкоторые, такъ Гегель, видятъ въ ней поводъ порицать нашего философа. Платонъ представилъ въ Республикѣ идеальное государство, Плотинъ же задумалъ его осуществить и даже обратился къ императору Галліену съ просьбою дать ему землю для основанія Платонополиса (города Платона); черта эта, какъ нельзя лучше освѣщаетъ отношеніе Плотина къ Платону—его зависимость, съ одной стороны, и оригинальность, съ другой.

Также точно и философія Плотина не была рабскимъ подражаніемъ учителю, и идеи Платона—эти прообразы вещей преобразуются у Плотина въ идеи Божества. Правда, что такимъ образомъ, трудность ученья не побѣждена и божество Плотина не менѣе туманно, чѣмъ идеи Платона и одинаково не поддается опредѣленію.

Свои свѣдѣнія Плотинъ могъ почерпнуть изъ произведеній Платона, объ его же знакомствѣ съ комментаторами, такъ—Каемъ, Северіемъ и Аттикомъ, сообщаетъ Порфирій въ описаніи жизни Плотина, которое составляетъ предисловіе къ изданію его сочиненій *).

*) De vita, 14.

вопиѳагорейцами Кроніемъ и Нуменіемъ; онъ раздѣляетъ пиѳагорейскія воззрѣнія на переселеніе душъ, на демоновъ и символическое значеніе чиселъ и относится отрицательно только къ ученью о душѣ какъ гармоніи.

Оказали также вліяніе на Плотина и элейцы, верховное существо которыхъ нѣсколько напоминаетъ единое нашего философа, и еще стоики, именно, ученье ихъ о Провидѣніи, космополитизмъ, независимость человѣка отъ внѣшняго міра, раздѣленіе людей на мудрыхъ и глупыхъ—эти черты ихъ, общія съ циниками.

Но серьезнѣе было вліяніе на Плотина Аристотеля Онъ читалъ Метафизику, а объ его знакомствѣ съ новоаристотеликами Аспазіемъ, Адрастомъ и Александромъ упоминаетъ Порфирій *). Такъ имъ заимствовано ученье о тождествѣ мыслящаго и мыслимаго, два принципа—дѣятельность и возможность, созерцательныя добродѣтели, существованіе же 10-ти категорій и 5-го тѣла — эфира имъ отвергается.

Не совсѣмъ вѣрнымъ кажется мнѣ мнѣніе тѣхъ историковъ философіи, которые считаютъ, что можно назвать новоплатонизмъ новоаристотелизмомъ **). Если вникнуть въ духъ философіи Аристотеля, нельзя не признать ея рѣзкаго противорѣчія съ системою Плотина: эмпирическій методъ, объективность и реальность воспріятія составляютъ вѣдь сущность философіи великаго Стагирита.

Нельзя умолчать также о вліяніи на Плотина Аммонія Сакка—александрійскаго философа II вѣка, который ничего не написалъ, почему и невозможно съ точностью опредѣлить его вліяніе. Порфирій говоритъ, однако, что изслѣдованія Плотина были въ духѣ Аммонія ***), а

*) De vita, 14

**) *Hegel* Geschichte der Philosophie, XV, 8. *Kirchner* Philosophie des Plotin, 10.

***) De vita, 14.

грамматикъ Лонгинъ, ученикъ Аммонія, называетъ своего учителя однимъ изъ самыхъ умныхъ людей этого времени *). Менѣе цѣнны свѣдѣнія Гіероклія и Немезія, потому что они не были современниками Плотина.

Съ своей стороны Аммоній является ученикомъ Нуменія. Вліяніе на Плотина ученья Нуменія о трехъ божествахъ можетъ считаться до сихъ поръ вопросомъ открытымъ. Признаютъ его Вашро и Мюллеръ, отрицаютъ же Риттеръ, Брандисъ и Целлеръ.

Что же касается вліянія Востока, которое долженъ былъ испытать на себѣ Плотинъ, не надо забывать, что онъ родился и провелъ часть жизни въ Александріи, гдѣ и познакомился съ произведеніями знаменитаго еврея Филона **) (I в.). По своему существу философія Плотина не является, тѣмъ не менѣе, восточною, какъ это считаютъ Кузенъ ***) и Вашро****). Гораздо справедливѣе мнѣніе Целлера, который опровергаетъ Вашро (III², 436) и говоритъ, что „въ теченіи двухъ вѣковъ греческій духъ оказывалъ сопротивленіе Востоку и только, по мѣрѣ его истощенія, вліяніе это стало постепенно усиливаться“ (III¹ 21). Въ своей борьбѣ съ гностиками, именно съ валентиніанцами, Плотинъ, ссылается на авторитетъ греческихъ философовъ—его возмущаетъ пренебрежительное отношеніе ихъ къ древнимъ. Если Симонъ и упоминаетъ о томъ, что Плотинъ не могъ не знать ученья которое получило всеобщее распространеніе и проповѣдывалось даже у дверей жилища его учителя *****), то не надо забывать, что учитель этотъ былъ Аммоній Саккъ, который перешелъ изъ христіанства въ языче-

*) De vita, 14.

**) таково мнѣніе Целлера, Philozsophie der Griechen 3-te Ausg. III¹, 436.

***) Histoire générale de la philosophie, 8 me ed., 190, 193.

****) Histoire de l'école d'Alexandrie, t. III, 250.

*****) Histoire de l'école d'Alexandrie, t. I, 151.

ство и могъ по тому служить примѣромъ только презрительнаго отношенія къ ученью, охватившему весь міръ.

Какъ бы ни были разнообразны источники, которыми пользовался Плотинъ, создавая свою систему, ее никакъ нельзя назвать эклектическою, какъ это дѣлаютъ Бруккеръ, Гегель, Симонъ и Вашро. Правда, что въ устахъ французскихъ историковъ философіи — послѣдователей Кузена названіе „эклектикъ“ высшая похвала, но похвала эта въ данномъ случаѣ не заслужена

Если Ланге и называетъ въ своей Исторіи матеріализма философію Плотина антиподомъ матеріализма, если нашъ философъ и стыдился своего тѣла въ такой мѣрѣ, что считалъ ниже своего достоинства лечиться и умеръ, потому что запустилъ болѣзнь, приходится все таки считать Плотина не индивидуальнымъ мистикомъ, а сыномъ своего вѣка — мистическаго и мечтательнаго вѣка. Не будь Плотинъ выразителемъ своего времени, ему не удалось бы составить школы, и онъ не прослылъ бы „божественнымъ“ и „небеснымъ“.

Философію Плотина называютъ иногда супранатурализмомъ*) и противопоставляютъ ее, въ такомъ случаѣ, идеализму Платона. Но Платонъ также далекъ отъ пониманія природы, какъ и нашъ философъ, и если супранатуралистъ Плотинъ, то также приходится назвать и Платона. Тѣ начала, на которыхъ зиждется зданіе Плотина, настолько глубоки, что съ эмпирической точки зрѣнія приходится считать ихъ бездонными. Цѣлое чуждо намъ, но ново или своеобразно. Созданіе такой глубоко и строго-идеалистической системы было, во всякомъ случаѣ, дѣломъ творческаго генія, въ которомъ нельзя отказать Плотину.

---

*) Таково. между прочимъ мнѣніе *Теннемана* Geschichte der Philosophie, VI, 15.

Система Плотина монистическая съ оттѣнкомъ дуализма—это родъ теоріи происхожденія, которая спускается сверху внизъ и выставляетъ рядъ началъ, начиная съ единаго, ума, души—міровой и единичной и кончая тѣломъ, матеріею — первою и второю и рядъ существъ, такъ небо, боговъ, демоновъ, людей, животныхъ и растенія.

Въ ней можно найти слѣдующія основоположенія:

1) благодаря тому, что все существующее происходитъ отъ одного первоначальнаго, во вселенной господствуетъ всеобщая связь;

2) чѣмъ выше какое нибудь начало, тѣмъ ранѣе оно появляется, тѣмъ оно проще и ближе къ вѣчному созерцанію—этому апогею всего;

3) высшее начало производитъ слѣдующее за нимъ низшее, съ нимъ тождественное, но болѣе слабое; низшее начало находится къ высшему въ томъ же отношеніи, какъ отраженіе къ зеркалу

Низшее начало это матерія, которую Плотинъ отождествляетъ съ несуществующимъ, дурнымъ и безобразнымъ. Матерія не представляетъ собою иного начала, а лишь олицетворяетъ слабость и немощь. Все произошло изъ одного, но не все въ одинаковой степени совершенно, не все явилось въ одно время. Разъ же, что Плотинъ признаетъ существованіе одного начала, его надо назвать монистомъ, и въ той степени, въ какой духъ противопоставляется матеріи, монизмъ его окрашенъ дуализмомъ.

Вмѣсто того, чтобы приводить выписки изъ Эннеадъ, мы отсылаемъ къ нимъ любознательныхъ читателей.

II.

Главный смыслъ ученья Плотина о счастьѣ вытекаетъ изъ его ученья объ единомъ. Его единое не сходно съ первымъ началомъ Аристотеля, какъ это считаетъ Кирхнеръ *) его, нельзя также отождествить и съ Богомъ, а потому неправы тѣ историки философіи, которые ученіе Плотина называютъ теологическимъ.

Не такъ то легко понять что такое это единое. Все то, что существуетъ, не могло явиться изъ ничего и слѣдовательно, оно произошло изъ единаго. Само же единое не произошло, и трудно сказать что оно такое, потому что всякое опредѣленіе относится къ чему-нибудь, что позже, чѣмъ оно. Оно обнимаетъ все и изъ него все произошло, но оно само не есть еще все. Риттеръ думаетъ, что система Плотина эманатистическая, разъ что „изъ него произошло все“ **), на что Целлеръ справедливо возражаетъ, что Плотинъ называетъ лишь дѣйствіе силою, и теорія его потому динамическая (III², 506). Но не совсѣмъ вѣрно называетъ ее динамическимъ пантеизмомъ Целлеръ, и считаютъ пантеизмомъ Бэйль, Тидеманъ и Симонъ. Дѣло въ томъ, что единое не есть все, *потому что оно выше всего.*

Единое не существуетъ и не мыслитъ; оно не обладаетъ какою бы то ни было дѣятельностью, у него нѣтъ самосознанія; оно не есть форма или категорія. Безразлично пребываетъ оно само въ себѣ, соединяя въ себѣ покой и движеніе. Оно является источникомъ и цѣлью для всего существующаго, творцемъ вселенной, прообразомъ и сущностью ума, оно вѣчно, потому что не заключаетъ въ себѣ стремленія къ будущему, не принадлежитъ ни

*) S. 34, 185.

**) Geschichte der Philosophie, t. VI, 618.

къ дѣйствительному, ни къ возможному, необходимо, какъ первое, и въ то же время свободно и заключаетъ въ себѣ причину самого себя. Оно нужно другимъ и удовлетворяетъ себя само; оно выше прекраснаго, потому что вѣчно-прекрасное, вѣчно-доброе само по себѣ и является добромъ для тѣхъ, которые имъ пользуются.

Потому и естественно, что начало это наслаждается высшею и совершеннѣйшею жизнью и блаженство всѣхъ другихъ существъ должно заключаться въ приближеніи къ нему. „Невыразимое единое“ должно творить для того, чтобы не быть въ разладѣ съ самимъ собою и не обнаружить своего несовершенства. Оно, слѣдов., творитъ, т. е созерцаетъ, потому что творчество его и есть созерцаніе Созерцаніе требуетъ не одного, а чего-нибудь еще, потому что оно является дѣятельностью, единое же, которое созерцаетъ, перестаетъ быть единымъ, и уже становится умомъ—отраженіемъ единаго и вторымъ послѣ него высшимъ началомъ.

Когда человѣкъ хочетъ созерцать, онъ долженъ спокойно ждать, пока *оно* явится, подобно тому, какъ око ожидаетъ появленія солнца. Онъ не смѣетъ спросить откуда оно, потому что этого „откуда“ не существуетъ. Созерцаніе—это восхищеніе и радость, углубленіе въ самого себя и приближеніе къ единому. Высшее же наслажденіе является даже не созерцаніемъ, а вдохновеніемъ или экстазомъ, самозабвеніемъ и полнымъ уничтоженіемъ личности. Состояніе это подобно входу въ алтарь, когда уже не замѣчаютъ того, что находится въ храмѣ.

Разъ, что человѣкъ достигъ такого состоянія, онъ поднялся надъ добромъ и надъ прекраснымъ и больше въ нихъ не нуждается.

Казалось бы, что можно назвать Плотина чистымъ этикомъ, т. е. этика его не требуетъ какой бы то ни было опоры и счастье его не возможно связать съ доб-

родѣтелью. Бѣглый взглядъ на то, что Плотинъ понимаетъ подъ добродѣтелью, не подтверждаетъ такого мнѣнія.

Четыре платоновскія добродѣтели, именно: мудрость, разсудительность, храбрость и справедливость, являются добромъ во 2-й степени (онѣ не добро сами по себѣ) и принадлежатъ уму или душѣ. Высшія — умозрительныя или теоретическія добродѣтели выше низшихъ — душевныхъ, этическихъ, практическихъ или гражданскихъ, насколько онѣ содѣйствуютъ богоподобію человѣка, а не умѣряютъ только его страсти. Добродѣтель прекрасна, и добродѣтельная душа не знаетъ зла и безобразія. Добродѣтель является свободнымъ состояніемъ души или ума и не находится въ зависимости отъ небесныхъ свѣтилъ. Нельзя отдать себѣ отчета или несообразно съ истиною хотѣть изслѣдовать, почему что-нибудь добро, но разъ же, что оно добро, является стремленіе къ нему, которое, въ свою очередь, добро. Добродѣтельный человѣкъ знаетъ, къ чему онъ стремится—цѣль его стремленія это разумная и прекрасная жизнь и высшее, что для него существуетъ это достиженіе добра. Разумъ и добродѣтель тѣ два властелина, которые направляютъ человѣка ко всему хорошему и повиноваться которымъ онъ обязанъ. Какое бы значеніе ни имѣла добродѣтель, она служитъ лишь ступенью къ тому, чтобы подняться къ единому. Высшая мудрость заключается въ созерцаніи, созерцаніе это миръ и богоподобіе, и всякая добродѣтель стремится къ достиженію такихъ результатовъ, хотя и не въ столь совершенной степени, какъ созерцаніе

Оказывается, значитъ, что созерцаніе представляется не только блаженствомъ, но и высшею заслугою, которая доступна людямъ Итакъ, гражданскія добродѣтели не могутъ не подчиняться умозрительнымъ, и жизнь личная имѣетъ, слѣдов., перевѣсъ надъ общественною.

Душа человѣка хочетъ пріобрѣсти вновь ту чистоту, которую она утратила въ тѣлѣ, и это нужно для того, чтобы она могла подняться къ міровой душѣ и была бы въ состояніи съ нею опять соединиться. Но ради чего нужно очищеніе? Ради счастья—будетъ тотъ знаменательный выводъ изъ этики Плотина, который раскрываетъ передъ нами ея основу. Человѣкъ, слѣдов., добродѣтеленъ для того, чтобы быть счастливымъ и тѣ, кто особенно успѣшно преслѣдуетъ такую цѣль мудрецы или величайшіе эгоисты. Ради совершенствованія души, приходится жертвовать жизнью, имуществомъ, дѣтьми и отечествомъ и если случится, что дурной человѣкъ спасаетъ отечество или радуется его спасенію, тутъ нѣтъ ничего хорошаго. Это можетъ быть заслугой только для добраго человѣка или для мудреца, когда притомъ, получаетъ спасеніе его душа, т. е. *поступокъ вполнѣ эгоистиченъ*. Ясно, что этика Плотина обосновывается эвдемонологіей и въ его системѣ эти двѣ области не разграничены.

III.

О средствахъ, нужныхъ для достиженія счастья, приходится сказать слѣдующее.

1. счастливый человѣкъ обладаетъ всѣмъ и ни въ чемъ, слѣдов., не нуждается. Изъ бытія или наличности добродѣтели, слѣдуетъ то, что

а. счастье заключается въ настоящемъ и съ теченіемъ времени не увеличивается и не уменьшается.

Плотинъ вѣрно подмѣтилъ, что время—преходящее находится въ непримиримомъ противорѣчіи съ вѣчностью—пребывающимъ, и одинаково вѣрно понялъ и то, что лишь въ земной жизни существуетъ время, вѣчность же это жизнь души безъ тѣла.

Счастье не можетъ увеличиваться съ теченіемъ времени, потому что если бы это было возможно, то боги дѣлались бы счастливѣе, а это невозможно — *боги уже счастливы*. Бытіе находится въ настоящемъ и исключаетъ стремленіе. Стремленіе является удѣломъ будущаго, которое потому и менѣе совершенно, чѣмъ настоящее. Воспоминанія не даютъ счастья, потому что въ нихъ не заключается обладанія. Они только слабость и немощь, говоритъ идеалистъ Плотинъ. Радость не дѣлается больше отъ того, что она продолжается дольше: сколько бы времени ни смотрѣть на предметъ, его не видишь потому лучше, при томъ условіи, конечно, что онъ былъ ясно видѣнъ съ самаго начала и недостатковъ въ органѣ зрѣнія не заключалось. Несчастья имѣютъ своимъ источникомъ тѣло, а потому и увеличиваются и уменьшаются, т. е. подчинены условіямъ времени. Счастье и добродѣтель принадлежатъ душѣ или находятся внѣ условій времени, а слѣдов., и внѣ настоящаго, могли бы мы прибавить съ своей стороны;

b. земныя блага не требуются для счастья.

Такъ, если мы представимъ себѣ двухъ мудрецовъ, изъ которыхъ одинъ обладаетъ всѣми земными благами, другой-же ихъ лишенъ, обоихъ надо назвать равно счастливыми. Что-же послѣ того земныя блага? Это вѣдь только тлѣнъ и прахъ. Мудреца не огорчаетъ смерть ребенка, насиліе надъ дочерью или невѣсткою, утрата имущества, тюрьма и смерть отъ руки палача! Его не интересуетъ основаніе городовъ и колоній, господство надъ государствами и народами, а потому его и не можетъ огорчать потеря владѣній и разореніе роднаго города. Что значитъ для него гибель того, что само тлѣнно?

Онъ былъ-бы глупцемъ, если-бы могъ принимать это къ сердцу. Вѣдь онъ будетъ-же спокоенъ, когда все это произойдетъ послѣ его смерти, и онъ этого не узнаетъ!

Почему-же оно должно волновать его при жизни? И что же такое собственно смерть? Вѣдь не что иное, какъ освобожденіе отъ узъ тѣла, и смерть всегда потому лучше жизни! Душа злаго человѣка отправляется въ адъ и, чѣмъ раньше онъ умираетъ, тѣмъ меньше успѣваетъ онъ нагрѣшить и лучше это для него! Доброму же все хорошо, какъ жизнь въ тѣлѣ, такъ и безъ него, и послѣднюю нельзя не предпочитать первой. Печалится вѣдь неразумная часть, т. е. тѣло, и для того, чтобы уменьшать его вліяніе на душу, его слѣдуетъ ослаблять. Когда-же страданія наши слишкомъ велики, никто не мѣшаетъ намъ положить имъ конецъ

c. самосознаніе и d. дѣятельность не нужны для счастья.

Можно-ли быть счастливымъ во снѣ? Если можно, то для счастья не требуется сознаніе. Вѣдь можно-же быть здоровымъ, красивымъ, добродѣтельнымъ или мудрымъ, вовсе объ этомъ не думая! Когда человѣкъ спитъ, онъ даже ближе къ счастью, какъ лучше понимаешь то, что читаешь, не задумываясь надъ процессомъ чтенія, и бываешь тѣмъ храбрѣе, чѣмъ меньше размышляешь о собственной храбрости.

Всякая дѣятельность отнимаетъ что нибудь у того, кто дѣйствуетъ, и источникъ ея только хотѣніе. Оно же всегда признакъ неудовлетворенія, слабости или немощи и потому и противоположно счастью или бытію.

2. Такъ какъ счастливый человѣкъ обладаетъ всѣмъ, то на землѣ не бываетъ счастья.

Если счастье могло-бы заключаться въ разумной жизни, разумъ подчинялся-бы жизни или главное второстепенному, средство—цѣли. Въ такомъ случаѣ, счастьемъ могло-бы обладать все то, что живетъ, не только животное, но и растеніе,—всякое по своему. Какъ-бы незначительны они намъ ни казались, изъ этого вовсе не слѣдуетъ невозможности для нихъ счастья, увѣряетъ насъ

Плотинъ. Между тѣмъ ясно, что счастье его до того возвышенно, что одинъ намекъ даже на возможность счастья для животныхъ и растеній является неопровержимымъ аргументомъ, почему немыслимо отождествлять счастье съ разумною жизнью. Само собою разумѣется, что Плотинъ не можетъ признавать счастья, которое заключается въ благоденствіи или въ дѣятельности, сообразной съ природою, такъ какъ подобное счастье доступно и животнымъ. А гдѣ-же тогда пропасть, которая отдѣляетъ человѣка отъ остальнаго міра? Пропасть эта должна существовать, счастье человѣка не имѣетъ *ничего общаго* съ прочими земными существами.

3. Счастье заключается въ познаніи себя самого, въ самоуглубленіи или самосозерцаніи.

Познаніе, которое доставляетъ счастье, не совмѣстимо ни съ дѣятельностью, ни съ стремленіемъ, ни съ самосознаніемъ, и такое то познаніе и составляетъ неотъемлемое свойство мудреца. Подобное состояніе настолько возвышенно, что въ немъ нѣтъ присущихъ человѣку чертъ. Но это состояніе является для Плотина цѣлью человѣческой жизни—это уничтоженіе всѣхъ стремленій и желаній, вѣчный и мертвенный покой, который приближается къ покою „невыразимаго единаго“ и все же является только слабымъ отблескомъ его. Плотинъ понялъ, что страданія, болѣзни и смерть, съ которыми сопряжена жизнь человѣка на землѣ, не допускаютъ мысли о счастьѣ и, слѣдов., *отъ нихъ и не зависитъ несчастье,* является послѣдовательнымъ выводомъ философа, который назвалъ матерію несуществующимъ, той теоріи происхожденія, которая спускается сверху внизъ и настолько глубока, что, на нашъ взглядъ, бездонна.

Счастье Плотина такъ далеко отъ земли, что оно обращается въ ничто. Оно доступно только „невыразимому единому“.

И этому счастью-нирванѣ подчиняется этика.

Можно найдти нѣкоторое извиненіе для такого крайняго эвдемонизма или полнаго отрицанія этики развѣ только во времени, когда появились Эннеады. Это было время, когда еще нуждались въ нравственности, приправленной счастьемъ.

IV.

Былъ-ли Плотинъ оптимистомъ или пессимистомъ?

Если обратить вниманіе на его воззрѣніе на вселенную, на жизнь душъ, пребывающихъ въ міровой душѣ и наслаждающихся созерцаніемъ „невыразимаго“, на то, что и въ человѣкѣ тѣло только придатокъ къ душѣ и стоитъ его отбросить для того, чтобы наслаждаться вѣчнымъ блаженствомъ, нельзя не признать Плотина крайнимъ оптимистомъ, который когда либо существовалъ.

Если-же ближе всмотрѣться въ ту картину земной жизни, которая развертывается передъ нами, въ жизнь не только полную всякихъ золъ и бѣдствій, болѣзней и несчастій, но ими переполненную по шопенгауеровски и гартмановски, жизнь, гдѣ спасеніемъ является только смерть, и переносить которую стоитъ только ради совершенствованія души, оказывается, что Плотинъ стоитъ на фактической точкѣ зрѣнія пессимизма. Можно-ли назвать его принципіальнымъ пессимистомъ? Вѣдь Плотинъ считаетъ жизнь человѣка неудовлетворительною, потому что сравниваетъ ее съ воздушнымъ замкомъ или съ жизнью души въ міровой душѣ? Но въ основаніи всякаго пессимистическаго ученья лежитъ именно это самое сравненіе между дѣйствительною жизнью и воображаемою, и Плотина нельзя не признать пессимистомъ и по принципу.

Тотъ земной рай, который ему мерещится, всего менѣе соотвѣтствуетъ природѣ человѣка.

Если разрѣшать вопросъ о счастьѣ съ практической точки зрѣнія, надо обратить вниманіе на то, что не можетъ быть одного единаго счастья для всѣхъ: оно находится въ зависимости отъ индивидуальныхъ свойствъ каждаго человѣка, условій мѣста и времени,—*это то, что соотвѣтствуетъ желанію человѣка, но ему не принадлежитъ*, такъ Геростратъ не мечталъ о созерцаніи Божества, буддистъ не желаетъ богатства.

Съ метафизической-же точки зрѣнія *счастья нѣтъ, и быть его не можетъ*. Когда мы чего-нибудь достигли, это только переходная ступень къ новому стремленію, а обладаніе синонимъ скуки. Подкладкою нашего стремленія является всегда то, что еще не достигнуто. Представимъ себѣ, что намъ станутъ вдругъ извѣстны всѣ тѣ истины, которыя составляютъ въ настоящее время тайну, а желаніе открыть эту тайну и побуждаетъ насъ къ работѣ—что же тогда останется? Намъ нужна только лѣвая—тѣ великія слова Лессинга, правдивѣе которыхъ нѣтъ другихъ.

Міръ только явленіе, стекла, въ которыя мы смотримъ, *всегда окрашены*, и субъективны не только звуки и цвѣта, но и наши идеи о причинности и счастьѣ. Если, по нашему воззрѣнію, не существуетъ счастья за то не существуетъ также и возможности его желать.

2.

Кантъ, Шопенгауеръ и Гартманъ о женщинахъ.

Kant Anthropologie; **Schopenhauer** Die beiden Grundprobleme der Ethik; Parerga u Paralipomena; **Ed. v. Hartmann** Phamenologie des sittlichen Bewousstseins.

I.

Фактомъ замѣчательнымъ въ своемъ родѣ является то, что три великихъ, если не величайшихъ философа Германіи—Кантъ, основатель новаго направленія, извѣстнаго подъ именемъ критицизма, Шопенгауеръ и Гартманъ, создавшіе столь же блестящія, какъ и несостоятельныя теоріи, и пріобрѣвшіе столь громкую популярность проповѣдью пессимизма—эти три представителя нѣмецкой философіи XVIII и XIX столѣтій сходятся въ одномъ отношеніи: они судятъ о женщинахъ одинаково односторонне, въ ихъ взглядахъ обнаруживается презрѣніе къ цѣлой половинѣ рода человѣческаго. Правда, что презрѣніе это различно—оно только кое-гдѣ проглядываетъ у Канта, но за то имъ ярко окрашены мнѣнія Шопенгауера и Гартмана. Трудно сказать, кто изъ нихъ презираетъ больше: Шопенгауеръ только откровеннѣе, Гартманъ же до нѣкоторой степени скрываетъ волнующія его *чувства*. Эти взгляды, которые не выдерживаютъ хотя сколько нибудь серьезной критики, носятъ именно характеръ чувства Приговоромъ для философовъ можетъ

служить уже одно изложеніе этихъ взглядовъ То, что они сказали, недостаточно зрѣло и обдуманно. а между тѣмъ не хотѣлось-бы дѣлать геніямъ такого упрека. По неволѣ приходится искать другой причины для разъясненія того, какимъ образомъ могли возникнуть подобныя воззрѣнія.

Обстоятельное рѣшеніе этого вопроса дѣло будущаго историка нѣмецкой цивилизаціи; мы-же представляемъ здѣсь только догадку. Тутъ могъ оказать свое вліяніе и личный горькій опытъ, но, конечно, естественнѣе пойдти дальше и видѣть причину во всемъ строѣ общественной жизни Германіи—страны, гдѣ, какъ извѣстно, процвѣтаютъ домашнія добродѣтели, женщина прикована къ своему очагу и поглощена заботою о хозяйствѣ. Есть-ли это идеалъ? Удовлетворителенъ-ли самый строй, при которомъ женское образованіе не стоитъ на одномъ уровнѣ съ мужскимъ, порядокъ въ gute Stube составляетъ краеугольный вопросъ жизни, и жена не въ состояніи сочувствовать стремленіямъ и высшимъ интересамъ мужа и заниматься образованіемъ дѣтей?

Изъ жизни-же вѣдь почерпнули свои взгляды Кантъ, Шопенгауеръ и Гартманъ! На нихъ отразилась германская дѣйствительность, и нельзя не сознаться, что дѣйствительность далеко непривлекательная и заставляющая призадуматься.

Мы представимъ здѣсь бѣглый обзоръ сужденій этихъ трехъ философовъ о женщинахъ, при чемъ обнаружится теоретическая несостоятельность ихъ взглядовъ, т. е. ихъ внутреннее противорѣчіе и ихъ несоотвѣтствіе дѣйствительности, т. е. практическая несостоятельность.

Исходная точка нашего очерка слѣдующая: *женскія слабости — такія-же неотъемлемыя человѣческія свойства, какъ и недостатки мужчинъ.* Нельзя считать женщинъ хуже или лучше мужчинъ; невозможно утверждать, что

у нихъ болѣе или менѣе ума, сердца или характера. Различіе зависитъ отъ личностей,—индивидуальныя особенности женщинъ такъ же разнообразны, какъ и свойства мужчинъ, и подвести ихъ всѣхъ подъ одну мѣрку невозможно. Нельзя презирать природныя свойства, измѣнить которыя не во власти человѣка; презрѣнія заслуживаютъ только намѣренныя уклоненія отъ истины, тѣ умственныя и нравственныя качества, которыя можетъ и не хочетъ выработать въ себѣ человѣкъ. Презирать же людей вообще, а въ частности мужчинъ или женщинъ, блондиновъ или брюнетовъ—не дѣло философа. На обязанности его лежитъ, напротивъ, уяснить себѣ, почему могло возникнуть подобное чувство.

Только тотъ, кто въ состояніи подняться надъ половыми предразсудками, достоинъ называться человѣкомъ въ полномъ значеніи этого слова: онъ не допускаетъ даже возможности ставить одинъ полъ выше другаго. Отрѣшились-ли отъ половыхъ предразсудковъ наши философы? Нисколько. Они рѣшаютъ вопросъ съ точки зрѣнія мужчины, считаютъ нормой присущее ему, а не то, что въ одинаковой степени свойственно обоимъ поламъ. Считать же мужчину человѣкомъ par excellence точка зрѣнія односторонняя и потому невѣрная. Мужчины и женщины представляютъ собою два типа одинаково нормальныхъ и исчерпывающихъ понятіе о человѣкѣ. Однако, эту простую истину забываютъ слишкомъ часто. Если опредѣлять лошадь признаками коровы, т. е. перечислять вмѣсто ея характеристическихъ свойствъ, уклоненія отъ типа коровы, то это будетъ рѣзкій примѣръ обыкновенной погрѣшности, въ которую впадаютъ, судя о женщинахъ

Мы уже упомянули о другомъ коренномъ недостаткѣ такихъ сужденій: о непризнаніи индивидуальныхъ особенностей женщинъ. Такой примѣръ особенно непро-

стителенъ философу, на обязанности котораго лежитъ и знакомство съ психологіей. Въ такомъ же родѣ, напр., вопросъ: кто изъ двухъ людей умнѣе? Рѣшить его часто почти невозможно, т. е. чѣмъ больше задумываешься надъ нимъ, тѣмъ болѣе онъ дробится и усложняется, и рѣшеніе его отодвигается все дальше.

Если всмотрѣться ближе въ психологическія особенности половъ, нельзя не придти къ убѣжденію, что подобные вопросы неразрѣшимы и, благодаря, именно, ихъ неразрѣшимости, получились крайне поверхностныя и односторонніе ходячія мнѣнія.

Требовать отвѣта тамъ, гдѣ онъ немыслимъ, служитъ источникомъ многихъ горькихъ недоразумѣній. Это напоминаетъ анекдотъ о различіи между concret и concav— понятіями, до того разнородными, что сравнивать ихъ нельзя вовсе. Если народъ хочетъ идти впередъ, требуется образованіе всѣхъ классовъ общества и всѣхъ его членовъ—это азбучная истина, не ставшая, къ несчастью, еще аксіомою. Надо надѣяться, что и тутъ поможетъ время.

II.

Нельзя не замѣтить, что взглядъ Канта на женщинъ отличается нѣкоторою объективностью въ сравненіи съ воззрѣніями Шопенгауера и Гартмана. Такъ Кантъ признаетъ что машины, производящія съ тратою меньшаго количества силъ то-же, что другія большія, требуютъ при сооруженіи и управленіи ими большаго искусства, и къ такимъ болѣе сложнымъ машинамъ онъ приравниваетъ женскій организмъ. Разъ же, что онъ признаетъ тождество дѣйствія тѣхъ и другихъ машинъ, то и выражаетъ идею о равноправности половъ. Мужчина сильнѣе физически, но женщина взамѣнъ того управляетъ

его склонностью къ себѣ, и чѣмъ образованнѣе общество, тѣмъ большую роль играетъ въ немъ женщина. У дикарей, цѣнящихъ одну физическую силу, женщина служитъ вьючнымъ животнымъ; съ цивилизаціей же—положеніе ея измѣняется. Выводъ изъ этого мнѣнія, (котораго, однако, Кантъ не дѣлаетъ) тотъ, что со временемъ положеніе женщины измѣнится непремѣнно къ лучшему. Такое измѣненіе равносильно прогрессу и составляетъ его неотъемлемую принадлежность. Такое измѣненіе возможно только при большемъ умственномъ и нравственнотъ развитіи женщины, для котораго, въ свою очередь, потребуется и болѣе законченное образованіе Тогда могутъ измѣниться ея права и обязанности — она не будетъ наслѣдовать положенія мужа — фактъ, который глубоко возмущаетъ Шопенгауера, кажется ему чрезмѣрнымъ правомъ женщины, а по нашему мнѣнію, доказываетъ лишь ея полнѣйшее безправіе. Роль ея въ семействѣ и вліяніе на дѣтей станутъ серьезнѣе.

Кантъ вполнѣ правъ, когда не соглашается съ мнѣніемъ Попа, что однѣмъ женщинамъ свойственно желаніе господствовать и склонность къ удовольствіямъ. Онъ считаетъ эти свойства обще-человѣческими и избѣгаетъ въ этомъ случаѣ излюбленнаго пріема,—т. е. не раздѣляетъ свойствъ на специфически-мужскія и женскія. Но далеко не всегда Кантъ судитъ такимъ образомъ, и шаблонныя мнѣнія о всѣхъ женщинахъ вообще встрѣчаются у него не разъ. Таково сужденіе о враждѣ женщинъ другъ къ другу, благодаря ихъ соперничеству въ пріобрѣтеніи расположенія мужчинъ Кокетство объясняется страхомъ овдовѣть и необходимостью держать всегда на-готовѣ кандидата на должность мужа. Открытымъ остается вопросъ, дѣйствительно-ли вражда составляетъ общее явленіе; не случается ли, что женщины не кокетничаютъ, и не встрѣчается ли и среди мужчинъ желаніе нравиться? Но, къ

счастью, вѣдь явленія, которыя не укладываются въ извѣстныя рамки, не существуютъ! Еще въ одномъ случаѣ Кантъ судитъ столь же односторонне, именно, когда разрѣшаетъ пошлый вопросъ: кого считать въ домѣ главою — вопросъ неразрѣшимый, благодаря своей поверхности. Его нужно задавать въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ и необходимо для его разрѣшенія знать характеры людей, вступающихъ въ бракъ.

Кантъ считаетъ отвѣтомъ красивую фразу: „Жена господствуетъ, мужъ управляетъ; она олицетворяетъ собою склонность, онъ—разсудокъ; она подобна монарху, онъ—министру, внушающему своему властелину благоразуміе.“ Сравненіе это болѣе эффектно, чѣмъ вѣрно. На самомъ дѣлѣ, частные случаи весьма разнообразны и можно придти къ тому выводу, что господствуетъ тотъ, у кого больше характера, чья любовь слабѣе или кто менѣе другаго склоненъ къ самопожертвованію. Жизнь показываетъ, что преимущество не всегда на сторонѣ мужчинъ. Попадаются и болѣе сложные случаи, въ которыхъ даже невозможно рѣшить, на чьей сторонѣ остается перевѣсъ.

Кантъ не признаетъ того, что у женщинъ можетъ быть характеръ, и считаетъ, что „онѣ слѣпо повинуются общественному мнѣнію.“ *Правда то, что говоритъ свѣтъ, и хорошо то, какъ онъ поступаетъ*— таковъ высшій кодексъ женской нравственности. Его, конечно, трудно соединить съ характеромъ и съ принципами. Да, но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Кантъ подтверждаетъ свое мнѣніе разсказомъ о женѣ Мильтона, совѣтовавшей мужу служить правительству, убѣжденія котораго онъ не раздѣлялъ. „Милая моя, тебѣ и другимъ вамъ хочется ѣздить въ каретахъ, я-же желаю оставаться честнымъ человѣкомъ“, отвѣтилъ поэтъ. Совершенно вѣрно,

что жена Мильтона не обнаружила гражданской доблести, и такихъ примѣровъ можно привести не одинъ: большинство людей предпочитаютъ кареты убѣжденіямъ. Чѣмъ неразвитѣе человѣкъ или незначительнѣе его характеръ, тѣмъ больше прелести имѣютъ для него кареты; чѣмъ меньше у него вѣры въ собственныя убѣжденія и собственную оцѣнку добра и зла, тѣмъ важнѣе для него мнѣніе другихъ. Это ясно, но ясно также и то, что тутъ безразлично, идетъ ли рѣчь о мужчинахъ или о женщинахъ.

Встрѣчаются у Канта еще и другія, отчасти пошлыя, отчасти невѣрныя сужденія. Къ первымъ относится мысль о призваніи женщинъ продолжать родъ и содѣйствовать утонченію цивилизаціи и замѣчанія о половыхъ отношеніяхъ, возрастѣ лицъ, вступающихъ въ бракъ, утопическое желаніе дѣвушки исправить кутилу и невозможность для нея узнать мужчину до брака. То-же самое слѣдовало бы сказать и о желаніи мужчины измѣнить женщину или узнать ее до брака—все это истины общеизвѣстныя Пошлою и невѣрною кажется намъ слѣдующая характеристика супружескихъ качествъ: онъ терпимъ, она терпѣлива; онъ чувствителенъ (empfindsam), она щепетильна (empfindlich); онъ любитъ семейный миръ, она—войну, которую весьма удачно ведетъ языкомъ, и своимъ краснорѣчіемъ обезоруживаетъ мужчину, выдаетъ чужія тайны, а сохраняетъ свои собственныя. Тутъ стушеваны всѣ индивидуальныя различія, и потому не стоитъ и доказывать, что картина не можетъ быть вѣрною. Было время, когда нѣмцы писали романы, которые разыгрывались въ Россіи, гдѣ роль цивилизаторовъ принадлежала непремѣнно нѣмцамъ, а русскіе играли роль темной силы. Эта рутинная манера теперь брошена, существуютъ уже романисты вродѣ Осипа

Шубина, которые и русскихъ, и нѣмцевъ изображаютъ людьми изъ плоти и крови. Именно такой жизненности и лишена характеристика Канта.

Считать ли пошлостью его мнѣніе объ ученыхъ женщинахъ, для которыхъ книги играютъ роль часовъ? Часы эти идутъ невѣрно или стоятъ. Если Канту приходилось имѣть дѣло съ подобными женщинами, то виновата, конечно, жизнь, давшая выработаться такому типу, та атмосфера, которою дышалъ Кантъ, и гдѣ не существовало уваженія къ ученымъ занятіямъ женщинъ. Повидимому, нашъ философъ не имѣлъ понятія о профессорахъ болонскаго университета, а то, что онъ видѣлъ въ Германіи, содѣйствовало развитію такого мнѣнія. Онъ не далъ себѣ труда спросить, нормально ли подобное отношеніе женщинъ къ книгамъ, не возможно ли и не естественно ли другое и не слѣдуетъ ли ожидать въ этой области успѣха? Кантъ не отдаетъ себѣ отчета въ томъ, что его собственное мнѣніе не вполнѣ послѣдовательно, разъ, что онъ призналъ равноправность мужчинъ и женщинъ (именно тождественное дѣйствіе различныхъ машинъ). О тѣхъ же женщинахъ, которыхъ онъ называетъ учеными, нельзя не сказать, что онѣ не были даже образованными. Но мы увидимъ сейчасъ, что мнѣніе Канта весьма объективно въ сравненіи съ тѣмъ, что высказываютъ Шопенгауеръ и Гартманъ.

II.

Чѣмъ несовершеннѣе организмъ, тѣмъ быстрѣе его развитіе, говоритъ Шопенгауеръ: женщина развивается къ 18-ти годамъ, мужчина къ 28-ми Настоящимъ человѣкомъ можно назвать только мужчину, женщина же представляетъ собою нѣчто среднее между человѣкомъ

и ребенкомъ,—интересный взглядъ, изъ котораго вытекаетъ не мало невѣрнаго. Оказывается, напр., что женщины потому и могутъ воспитывать дѣтей, что сами близоруки, ребячливы и пошлы; онѣ всю жизнь остаются большими дѣтьми Всякій, кто занимался воспитаніемъ, конечно, знаетъ, что не ребенку воспитывать другаго, а воспитатель и воспитанникъ никакъ не могутъ стоять на одномъ уровнѣ развитія. Разъ, что женщины годятся въ воспитательницы, какъ это признаетъ Шопенгауеръ, это не доказываетъ ихъ ребячливости, потому что одно исключаетъ другое. Шопенгауеръ врядъ ли сознавалъ, какъ трудно воспитывать,—иначе онъ навѣрное отрицалъ бы такую способность въ женщинахъ.

Ребячливость женщинъ проявляется еще въ томъ, что онѣ живутъ настоящимъ; имъ не доступно ни прошедшее, ни будущее, что особенно приближаетъ ихъ къ безсловеснымъ животнымъ, выводъ, котораго Шопенгауеръ не дѣлаетъ. Мы увидимъ дальше, почему ихъ нельзя приравнять вполнѣ къ животнымъ. Женщины предпочитаютъ мелочи серьезному и считаютъ призраки вещами. Онѣ всегда веселы, потому что увлекаются настоящимъ, и своеобразная веселость ихъ служитъ развлеченіемъ для удрученнаго заботами мужчины. Въ сущности природа распорядилась недурно, давъ настоящему человѣку для его забавы ребенка-куклу. Но Шопенгауеръ все таки недоволенъ. Не смотря на то, что эти существа, вполнѣ на своемъ мѣстѣ и исполняютъ свое назначеніе, развлекая мужчинъ, этого недостаточно для того, чтобы смягчить душу нашего философа.

Его огорчаетъ та малая доля благоразумія, благодаря которой мужчина можетъ прельщаться мимолетною красотою женщины (родивши двухъ дѣтей, она лишается и этого своего аттрибута, подобно тому, какъ муравей теряетъ свои крылья) и беретъ на себя попеченіе о ней.

По мнѣнію Шопенгауера, природа въ этомъ случаѣ какъ бы подшутила надъ царемъ творенія, не снабдивъ его достаточнымъ разумомъ для того, чтобы уберечься отъ огня, именуемаго женскою прелестью. Къ счастью, для самого Шопенгауера онъ избѣгъ этой опасности такъ какъ не былъ женатъ. Другимъ мужчинамъ онъ, однако-же, не прощаетъ ихъ неблагоразумія и вѣритъ не въ непреложность законовъ природы, а лишь въ свои собственныя построенія, на основаніи которыхъ браки, плодящіе несчастныхъ людей, оказываются вполнѣ лишними. Собственно, по самой своей природѣ, женщина даже не въ состояніи быть несчастною,—*самыя большія страданія и радости, какъ проявленія всякой силы и не составляютъ ея удѣла;* она недостойна даже несчастья, для котораго, по ученію философа, несомнѣнно требуется больше разума, чѣмъ-то досталось на долю этого ребенка-куклы. Неразуміе приводитъ мужчинъ къ браку, всѣ же помышленія дѣвушекъ сосредоточиваются на этомъ шагѣ, и онъ является цѣлью ихъ жизни и исчерпываетъ собою весь ея смыслъ. При ненормальномъ устройствѣ нашего общества женщина наслѣдуетъ титулъ и состояніе мужа и поощряетъ всѣ его дурные инстинкты, честолюбіе, тщеславіе и т. д.

Шопенгауеръ ссылается, при этомъ, на мнѣніе Шамфора, гласящее: „Elles sont fortes pour commercer avec nos faiblesses, avec notre folie, mais non avec notre raison. Il éxiste entre elles et les hommes des sympathies d'épiderme et très peu de sympathies d'esprit, d'âme et de caractère.“ Пагубой современнаго общества является господство въ немъ женщинъ. Рыцарское отношеніе къ нимъ служитъ воплощеніемъ христіанско-германской глупости; ближе къ правдѣ взглядъ на женщину восточныхъ народовъ.

Въ XIX в., когда рѣчь идетъ о расширеніи женскихъ

правъ и наше превосходство надъ Востокомъ не подвергается, кажется, сомнѣнію, воззрѣніе Шопенгауера не можетъ не поразить своею неожиданностью. Онъ убѣжденъ, что при полигаміи женщина счастливѣе или положеніе ея обезпеченнѣе, такъ какъ она ограждена отъ всякихъ бѣдствій. При многоженствѣ нѣтъ, по крайней мѣрѣ, того, что неестественныя права соединяются съ неестественными обязанностями, составляющими несчастье для женщинъ. Тутъ Шопенгауеръ противорѣчитъ своему коренному взгляду что неспособны женщины ощущать счастье или несчастье. По его мнѣнію, женщина не должна распоряжаться состояніемъ, управлять домами или имѣніями. Это подтверждаетъ, вѣдь, и Аристотель, который считаетъ, что паденіе Спарты произошло, благодаря вліянію женщинъ, и это доказываетъ также исторія первой французской революціи, произведенной женщинами-же. Общій выводъ тотъ, что женскія права слишкомъ велики и ихъ слѣдуетъ ограничить.

По своей природѣ женщина предназначена къ повиновенію. Тѣ изъ нихъ, которыя находятся въ неестественномъ положеніи самостоятельности, непремѣнно нуждаются въ руководителѣ: если онѣ молоды, это любовникъ, если стары—духовникъ.

Лишнее будетъ оспаривать несамостоятельность женщины-куклы: разъ, что Шопенгауеръ считаетъ женщину куклою, ея подчиненіе мужчинѣ неминуемо. Не вяжется только съ ея несамостоятельностью вліяніе оказываемое ею на общество. Если женщина имѣетъ пагубное вліяніе на общество то, слѣдов., ей подчиняются мужчины, а не она имъ. Шопенгауеръ не сознаетъ, что собственные его взгляды заключаютъ въ себѣ непримиримое противорѣчіе.

Что касается отношенія женщинъ къ искусству, то не

трудно придти къ заключенію, увѣряетъ Шопенгауеръ, что женщины неэстетичный полъ, о которомъ Руссо, въ презрѣніи къ „просвѣщенію женщинъ“ говоритъ: „Les femmes en général n'aiment aucun art, ne se connaissent à aucun et n'ont aucun genie.“ Нашему философу онѣ мѣшаютъ въ театрѣ слѣдить за представленіемъ; онъ увѣряетъ, что онѣ всегда болтаютъ. При этомъ случаѣ невольно вспоминается его-же статья, имѣющая предметомъ ужасную привычку франкфуртскихъ кучеровъ хлопать бичемъ и раздражать тѣмъ слабые нервы философа. Древніе греки были правы, не пуская женщинъ въ театръ, утверждаетъ Шопенгауеръ: по крайней мѣрѣ, тогда можно было что-нибудь слышать. Ничего другаго отъ женщинъ и нельзя ожидать; не даромъ даже лучшія изъ нихъ не произвели ничего великаго въ искусствѣ, а природа не дѣлаетъ скачковъ.

Не только взглядъ Шопенгауера на женщинъ, но и философская система его, какъ извѣстно, не исключаетъ противорѣчій. Интересно, что, по его ученью, двѣ главныя добродѣтели—любовь къ человѣчеству и справедливость коренятся въ состраданіи, а оно-то родственнѣе женщинамъ, чѣмъ мужчинамъ. Говоря о Кантѣ, мы уже обратили вниманіе на ошибку подводить всѣхъ женщинъ подъ одну мѣрку. Фантастическія мнѣнія Шопенгауера не даютъ даже возможности предъявить ему это основное требованіе. Онъ допускаетъ, что женщины сострадательнѣе мужчинъ къ несчастнымъ, онѣ отличныя сестры милосердія, но не могутъ быть судьями, потому что имъ не доступны честность, справедливость и добросовѣстность. Слабый разумъ ихъ не въ состояніи руководствоваться отвлеченными идеями, твердыми принципами и рѣшеніями. Такимъ образомъ, оказывается, что женщины обладаютъ главною добродѣтелью, но возбуждаютъ неудовольствіе Шопенгауера, благодаря тому, что лишены

второстепенныхъ. Природа снабдила также эти слабыя существа умѣньемъ притворяться, которое играетъ для нихъ роль когтей льва.

Благодаря такимъ когтямъ женщины лживы, коварны и неблагодарны. Тутъ невольно вспоминаются наши лубочныя картинки, гдѣ всѣ пороки изображаются въ образѣ женщины, и жива память о томъ, что змій искусилъ Еву. Обманывая, женщины слѣдуютъ безсознательной и присущей имъ морали, что онѣ вправѣ попирать права личности, такъ какъ на нихъ лежатъ заботы о родѣ. Примириться съ этимъ можно только въ виду того, что подобная роль не сознается самими женщинами и принадлежитъ имъ лишь по разумѣнію Шопенгауера. *Правдивая, не умѣющая притворяться женщина, не можетъ существовать*, т. е. она представляетъ въ глазахъ Шопенгауера большее исключеніе, чѣмъ тѣ, которыя въ театрахъ не болтаютъ и произвели въ искусствѣ что-либо значительное.

Шопенгауеръ не оговаривается ни однимъ словомъ объ образованіи женщинъ и не клеймитъ ихъ учености. Онъ не считаетъ возможнымъ заниматься подобными пустяками, которые не заслуживаютъ даже его презрѣнія, а если-бы занялся, то нашелъ-бы, по всей вѣроятности, нѣкоторое сходство между учеными обезьянами и женщинами. По Шопенгауеру, нельзя приравнять женщинъ къ животнымъ, потому что онѣ обладаютъ человѣческими пороками и слабостями,—животныя вѣдь не болтаютъ въ театрахъ, не лгутъ и не обманываютъ! Такое различіе, конечно, весьма существенно и даже лестно.

IV

Третій философъ, Гартманъ, рисуетъ еще болѣе живыми красками безнравственность женщины. Она служитъ источникомъ всего того зла, которымъ заражено современное общество, и въ ней олицетворяются всѣ недостатки французской націи.

Предлагаемая Гартманомъ реформа неосуществимѣе шопенгауеровскаго проекта вернуться къ гарему. Мы скажемъ о ней дальше; сначала надо перечислить все то зло, которое коренится въ женщинѣ. Она отличается слабымъ разумомъ и поверхностнымъ чувствомъ. Напрасно думаютъ, что она чувствуетъ сильнѣе мужчины: она только рѣже скрываетъ свое чувство, и его легче возбудить при всякомъ мелкомъ случаѣ. И это поверхностное чувство служитъ источникомъ ея нравственности, такъ какъ еще менѣе можно разсчитывать на женскій разумъ. Нравственность ея или гетерономія, или замаскированный эгоизмъ. Невозможно представить себѣ стоическій идеалъ мудреца воплощеннымъ въ лицѣ женщины, такъ какъ она не въ состояніи увлекаться идеями. Ей чужда положительная нравственность, именно, чувство гордости она знаетъ только отрицательную—стыдъ. Этимъ и объясняется тяготѣніе женщины къ религіи. Добродѣтель дается ей легче, чѣмъ мужчинѣ; но разъ, что она пала и стыдъ потерянъ, возврата больше нѣтъ: падшая женщина доходитъ до цинизма или дѣлается ханжею. Также недоступны ей сознательная нравственность и чувство долга. Женщина несправедлива даже къ собственнымъ дѣтямъ, идетъ въ судъ не ради возстановленія правды, а лишь изъ корыстолюбія или жажды мести, поступаетъ-же благородно только изъ чувства личной преданности. Она не воз-

вратитъ купцу лишнихъ денегъ или товара, утѣшая себя при томъ мыслью, что ей не разъ приходилось переплачивать. У мужа она выманиваетъ деньги на туалетъ подъ предлогомъ хозяйства. Всѣ мелкія преступленія составляютъ сферу женщины, такъ: лѣнь, хитрость, кража, подлогъ; ее пугаетъ только размѣръ преступленія, а не сознаніе преступности. Женщины не только слабый, но и трусливый полъ. Онѣ готовы лгать и обманывать изъ любви къ искусству, чтобы только оставаться въ свойственной имъ сферѣ. Новизна нравится имъ лишь въ мелочахъ, онѣ стоятъ за крѣпость соціальныхъ границъ, на которыхъ зиждется ихъ добродѣтель, и женщины всегда были и будутъ самыми ярыми защитницами реакціи. Онѣ вносятъ въ нѣмецкое общество лесть, комедіантство и тщеславіе. Когда собираются одни мужчины, между ними царствуетъ иной духъ, и не даромъ здравомыслящіе люди бѣгутъ изъ гостинныхъ въ рестораны, въ чемъ заключается немалая опасность для еще большей разрозненности половъ.

Помышляя о благѣ нѣмецкой цивилизаціи, Гартманъ думаетъ вернуть женщину къ естественности и искренности. Это болѣе чѣмъ платоническое желаніе съ его стороны, въ осуществленіе котораго онъ и самъ не вѣритъ, такъ какъ вѣдь положеніе женщины обусловливается всѣми ея недостатками и является ихъ послѣдствіемъ,—мораль разума ей одинаково не доступна. При дальнѣйшихъ успѣхахъ цивилизаціи эта мораль будетъ, напротивъ, развиваться, а сообразно съ этимъ измѣнится и та роль, которую теперь женщина играетъ въ обществѣ.

Въ этомъ отношеніи, слѣдов., нашъ философъ могъ бы успокоиться,—злой элементъ, носительницею котораго является женщина, самъ собою обреченъ на погибель, и близко, можетъ быть, время, когда она не будетъ заражать нѣмецкій воздухъ запахомъ Франціи.

Но Гартманъ противорѣчитъ себѣ, выражая желаніе, чтобы женщина играла роль въ будущемъ, и, считая, что коренныя свойства ея могутъ измѣниться, онъ и самъ сознаетъ неосуществимость своего желанія, потому что пока воспитаніе дочерей будетъ находиться въ рукахъ матерей, женщина останется тѣмъ, что она есть, *а измѣнить этого нельзя*, не причинивъ еще большаго вреда. Итакъ, онъ самъ признаетъ утопичность своего желанія, а тѣмъ не менѣе, предлагаетъ слѣдующую реформу женскаго образованія.

То, что обыкновенно называется женскимъ вопросомъ, составляетъ вопросъ лишь для дѣвушекъ. Это жалкая замѣна настоящаго призванія женщины, для которой существуетъ только одна задача. Дѣло идетъ, конечно, о дѣтяхъ, или объ ихъ раждаемости. Другаго интереса для женщинъ не можетъ быть. *Самаго большаго уваженія заслуживаетъ та женщина, которая дала государству наибольшее число хорошо воспитанныхъ дѣтей.* Но этого вѣдь никто и не думаетъ оспаривать: для исполненія этой задачи и требуется большее развитіе женщины Гартманъ смотритъ на эту трудную задачу слишкомъ просто или, лучше сказать, считаетъ, что ее можно разрѣшить только однимъ путемъ, въ которомъ и видитъ все спасеніе. Путь этотъ заключается въ томъ, чтобы внушить дѣвушкамъ уваженіе къ ихъ культурной задачѣ, то есть пройдти съ ними курсъ исторіи цивилизаціи, задача которой—развитіе идеаловъ человѣчества, и довести ихъ до сознанія, чтобы они не боялись имѣть дѣтей, а, напротивъ, желали бы ихъ (два послѣднія обстоятельства не играютъ и теперь серьезной роли въ жизни женщины, и напрасно Гартманъ толкуетъ о дезертирахъ и сравниваетъ съ ними дѣвушекъ, которыя не вступаютъ въ бракъ изъ страха). Тайна, которою облеченъ бракъ въ нашемъ обществѣ, напоминаетъ страуса, прячущаго голову въ соб-

ственныя перья; въ Германіи беременную женщину преслѣдуютъ на улицѣ насмѣшками, во Франціи мужъ не пойдетъ съ нею подъ руку. Если это такъ, то подобный status quo требуетъ, конечно, измѣненія, хотя сомнительно увѣнчается ли подобнымъ результатомъ предлагаемая Гартманомъ мѣра.

Если „курсъ исторіи цивилизаціи“ не приведетъ къ желанной цѣли, явится только новое доказательство, что женщина не въ состояніи освободиться отъ нравственной гетерономіи.

Странно, конечно, что приходится проповѣдывать женщинамъ о важности брака, когда самъ Гартманъ признаетъ, что всѣ помышленія ихъ сосредоточены на этомъ шагѣ. и въ немъ осуществляется цѣль ихъ жизни. Женщинѣ не доступна высшая форма любви, представляющая соединеніе половаго чувства съ дружбою: недаромъ онѣ держатся выраженія „любовь“, сознавая свою неспособность къ дружбѣ, невозможной между женщинами. Ея чувство всегда останется половымъ—будетъ-ли то материнская, дѣтская или братская привязанность, потому что иная форма любви ей не доступна (такъ-же, какъ и животному, сближеніе, отъ котораго, впрочемъ, Гартманъ воздерживается). Женщина не можетъ существовать безъ совѣтовъ и руководства мужчинъ, и плохо той, которая ихъ лишена. По самой своей природѣ она подчиняется мужчинѣ и уступаетъ ему во всемъ, даже въ красотѣ архитектонической, потому что мужчина сложенъ красивѣе.

Насколько непривлекательна женская нравственность, настолько-же, по мнѣнію Гартмана, безотрадны ребяческія попытки женщины къ эмансипаціи. Въ послѣдніе 50 лѣтъ, со времени учрежденія высшихъ женскихъ учебныхъ заведеній въ Германіи, нѣтъ замѣчательныхъ женщинъ, а есть только синіе чулки. Значитъ, Гартманъ

признаетъ, что такія женщины существовали 63 года тому назадъ (Phamenologie появилась въ 1879 году), а это не вполнѣ согласно съ тою общею характеристикою женщины, которую онъ представляетъ. Лишнею является также оговорка, что есть и теперь женщины, не умѣющія притворяться, и нравственность которыхъ сознательна. О мужчинахъ, умѣющихъ играть и притворяться. Гартманъ умалчиваетъ.

Если-бы Гартманъ не отрицалъ въ женщинахъ индивидуальности, то не могъ-бы огульно надѣлить ихъ всѣми пороками; разъ, что онъ, для очистки совѣсти, говоритъ о какихъ то исключеніяхъ, надо думать, что онъ и самъ считаетъ такихъ женщинъ явленіями феноменальными. Но существованіе ихъ вѣдь ни въ малѣйшей степени не могло поколебать его основныхъ взглядовъ? Можно даже сказать, что число такихъ женщинъ пропорціонально числу идеальныхъ мужчинъ. Большинство людей такъ-же далеки отъ идеала, какъ Гартманъ отъ сознанія, что требованіе, предъявляемое имъ женщинамъ, идеально Эта характеристика женщинъ носитъ на себѣ печать ея автора пессимиста, она въ высшей степени безотрадна. Пока женщина будетъ оставаться тѣмъ, чѣмъ считаетъ ее Гартманъ, и ея попытки выйдти изъ того положенія, которое она занимаетъ теперь въ Германіи, будутъ только ребячествомъ въ глазахъ представителей цивилизаціи, нельзя, конечно, возлагать надежды и на будущее и приходится примириться съ мыслью, что она не въ состояніи дать обществу хорошо воспитанныхъ дѣтей.

Реформа-же, которую предлагаетъ Гартманъ, является, въ свою очередь, обоюдоострымъ оружіемъ. Въ рукахъ весьма многихъ учителей разъясненіе нравственной задачи женщины можетъ стать предметомъ двусмысленнымъ. Если сосредоточить на бракѣ и только на бракѣ мысли дѣвочекъ, которыя и безъ того слишкомъ часто направлены

на этотъ шагъ ихъ жизни, это можетъ имѣть очень грустныя послѣдствія и подорвать значеніе учебнаго заведенія, гдѣ ведется такая проповѣдь. Если изъ исторіи будетъ извлекаться только подобная квинтэссенція, то не будетъ-ли образованіе крайне одностороннимъ? Солдата нужно, конечно, знакомить съ подвигами солдатъ, плотнику полезно знать твердость различныхъ породъ дерева, но и плотнику, и солдату, и дѣвушкѣ школа должна дать извѣстное умственное развитіе, сообщить имъ общія знанія, которыхъ требуетъ, но не даетъ жизнь. Далеко не безспорна мысль Гартмана, что дѣвушку необходимо подготовить въ школѣ къ ея призванію, т. е. спеціализація средняго образованія еще не аксіома, а между тѣмъ предъ нами тотъ несомнѣнный фактъ, что далеко не всѣ дѣвушки будутъ имѣть возможность исполнить ту свою нравственную задачу.

Гартманъ настаиваетъ на необходимости сократить въ женскихъ учебныхъ заведеніяхъ число уроковъ до 3-хъ въ день. Но несравненно важнѣе, кажется намъ, сокращеніе внѣ-классной работы, которая можетъ обременять учащихся и при 3-хъ урокахъ. Больное мѣсто современнаго обученія это слишкомъ формальное отношеніе учителей къ своему дѣлу. Когда всѣ учителя сдѣлаются педагогами, облегчится и положеніе учащихся. Для педагога нужны не только знанія, ему приходится не мало работать надъ собою.

И Шопенгауеръ, и Гартманъ оба не поняли дѣйствительныхъ задачъ воспитанія и образованія; взгляды же ихъ на женщину отрѣзываютъ путь къ ея дальнѣйшему развитію и не вяжутся потому съ возможностью прогресса, а слѣдовательно, отрицаютъ будущность Германіи.

Служатъ ли эти взгляды приговоромъ для германскаго народа или они не болѣе, какъ горькая ошибка философовъ,—мы предоставляемъ судить исторіи.

3.

Изъ соціальной этики Гаральда Гёфдинга.

Идеалъ этики. Семья. Бракъ. Положеніе женщины. Отношенія родителей къ дѣтямъ.

Гуманностью и жизненностью вѣетъ отъ произведеній датскаго философа Гефдинга *)—одного изъ самыхъ талантливыхъ представителей современной философіи. Гефдингъ соединяетъ воодушевленіе великимъ съ добросовѣстнымъ отношеніемъ къ малому. Онъ объявляетъ, что „*не все дѣйствительное разумно*“ и проводитъ, слѣдов., принципъ, прямо противоположный гегелевскому, но принципъ болѣе глубокій, гуманный и жизненный!

Намъ кажется, что правъ Гёфдингъ, а не Гегель.

Датскій философъ думаетъ, что воля укрѣпляетъ въ насъ только то, что уже освѣщено умомъ и согрѣто чувствомъ,—въ основаніи его психологіи лежитъ единство всѣхъ душевныхъ способностей человѣка, именно, тотъ самый синтезъ, которымъ пренебрегъ Гегель, пожертвовавшій и волею, и чувствомъ ради односторонняго развитія ума. И отъ логическихъ построеній Гегеля вѣетъ потому чѣмъ то мертвымъ,—это схоластика XIX вѣка въ полномъ смыслѣ этого слова. Гегель не былъ

*) Psychologie, Leipzig, 1887. Ethik, Leipzig, 1888 (оба сочиненія въ нѣмецкомъ изданіи). Въ 1892 году вышелъ русскій переводъ Психологіи.

человѣкомъ сердца и не разрѣшалъ тѣхъ вопросовъ, которые задаются самою жизнью, иначе онъ не могъ бы не сознать, какъ далеко дѣйствительности до идеала, и не впалъ бы въ глубокое и горькое недоразумѣніе, т. е не считалъ бы дѣйствительность разумною.

Глубокій и искренній идеалистъ Гефдингъ не идеализируетъ дѣйствительности, но считаетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, самымъ большимъ несчастьемъ для человѣка пониженіе его идеаловъ. Датскій философъ не проводитъ грани между теоріей и жизнью, а думаетъ, что „*чѣмъ выше идеалъ, тѣмъ нравственнѣе и жизнь*“, тѣмъ лучше дѣлается та самая дѣйствительность, которую Гегель съ такимъ олимпійскимъ равнодушіемъ провозгласилъ разумною.

Мы не имѣемъ въ виду представить разборъ произведеній Гефдинга, а хотимъ только очертить въ нѣсколькихъ словахъ *его идеалъ семейной жизни* — идеалъ бросающій яркій свѣтъ на дѣйствительность и настолько же рельефно оттѣняющій темныя ея стороны, какъ и свѣтлую личность автора.

Цѣлью прогресса является, по Гефдингу, очеловѣченіе и освобожденіе личности. Чѣмъ возможнѣе осуществленіе такой цѣли, тѣмъ болѣе мы приближаемся къ тому времени, когда будетъ царствовать гуманность, и осуществится такимъ образомъ идеалъ соціальной этики. Царство гуманности упрочится на землѣ, когда общество будетъ состоять изъ гармонически и всесторонне развитыхъ личностей. Чѣмъ больше будетъ такихъ людей и крѣпче станетъ ихъ взаимная связь, тѣмъ ближе и осуществленіе идеала. Всего легче осуществляется онъ въ клѣточкѣ, которая называется семьею. Семейная связь самая прочная и спокойная на свѣтѣ, — она служитъ идеаломъ для всѣхъ другихъ, потому что въ основаніи ея лежитъ симпатія или сочувствіе членовъ. Въ семьѣ человѣкъ живетъ всѣми сторонами своего бы-

тія, проявляетъ всѣ свои силы и способности, начиная съ низшихъ инстинктовъ и кончая самыми возвышенными стремленіями своего духа. Не существуетъ другой формы общественной жизни, которая въ одинаковой степени поглощала бы собою всего человѣка, способствовала бы въ такой мѣрѣ самостоятельному развитію отдѣльныхъ личностей и ихъ тѣсной связи.

Элементъ безсознательнаго играетъ въ семейной жизни болѣе важную роль, чѣмъ гдѣ бы то ни было У себя дома всякій менѣе строго слѣдитъ за каждымъ своимъ словомъ и поступкомъ, почему и живется лучше или легче. Когда домашняя жизнь сложилась благопріятнымъ образомъ, семейное чувство, въ которое входятъ тысячи различныхъ впечатлѣній, воспоминаній и настроеній, нерѣдко получаетъ характеръ страсти. Когда же близкіе люди не сошлись, они не менѣе сильно ненавидятъ другъ друга.

Но семейная жизнь ограничена такими узкими рамками, что чувство къ семьѣ не уживается съ любовью къ человѣчеству вообще. Изъ этого вовсе, однако, не слѣдуетъ, что эти два чувства не совмѣстимы; напротивъ, любовь къ человѣчеству является сама ни чѣмъ инымъ, какъ только расширеніемъ семейной симпатіи, и служитъ потому лучшимъ противовѣсомъ личному эгоизму, который всегда уже, чѣмъ любовь, хотя бы и ограниченная тѣсными рамками родственнаго чувства. Очень мало есть людей, которые могли бы точно такъ же тепло относиться къ человѣчеству in abstracto, какъ къ своимъ близкимъ, большинство же не было бы въ состояніи прожить безъ семьи, и она спасаетъ потому отъ гибели весьма многихъ. Мы говоримъ здѣсь о семьѣ идеальной, если дѣйствительность и далека отъ идеала, она къ нему можетъ приблизиться и иногда приближается.

Множество условій вліяютъ на форму брака, и она потому и различна у различныхъ народовъ На низшей ступени цивилизаціи отношенія половъ характеризуются насиліемъ. Трудно, конечно, согласиться съ мнѣніемъ Бахофена и Леббока, что будто бы въ первобытныя времена существовала полная свобода половыхъ отношеній, такъ называемый гетеризмъ. Этого не могло быть уже потому, что женщина не только служила средствомъ къ удовлетворенію половаго инстинкта мужчины, но была вмѣстѣ съ тѣмъ и его рабою, т. е. исполняла всю тяжелую работу, которую не хотѣлъ взять на себя ея владыка, а вслѣдствіе того получила и экономическую цѣнность. Возможно ли потому говорить объ ея свободѣ? Какъ ни заманчиво считать, что формы брака смѣнялись вполнѣ правильно, такъ на мѣсто гетеризма стала полигамія (полигенія, поліандрія и бракъ отдѣльныхъ группъ), а ее смѣнила моногамія, этого никакъ нельзя допустить.

Приходится отмѣтить только одно обстоятельство, которое имѣетъ первостепенную важность, а именно то, что *признаніе права личности отразилось и на формѣ брака.* Рука объ руку съ признаніемъ этого права идетъ и развитіе свободной моногаміи или высшей формы брака. Право это одержало верхъ и надъ половымъ инстинктомъ, и надъ желаніемъ господствовать, и такимъ образомъ моногамія восторжествовала надъ полигаміей. Идеаломъ является такое общество, гдѣ выборъ свободенъ, именно, ни одинъ изъ членовъ не служитъ средствомъ для другаго, а всякій является самъ по себѣ цѣлью.

Мимолетныя связи нарушаютъ внутреннее единство личности. Когда чувство раздѣляется, немыслимо углубиться въ оригинальныя стороны другаго существа и не существуетъ той радости, которую можетъ доставить знакомство съ этими сторонами. При мимолетныхъ свя-

зяхъ на первомъ планѣ стоитъ плотская любовь, а не духовная. Только глубокая привязанность, которая обнимаетъ всю жизнь, въ состояніи раскрыть тайники чужой души Та римлянка, которая вступила въ 23-й бракъ и стала 21-й женой своего мужа, знала все то-же весьма одностороннее половое чувство и всю жизнь оставалась въ преддверіи храма. У нея не было времени любить болѣе глубоко: она не понимала сокровенной стороны человѣка!

На брачную жизнь смотрятъ обыкновенно слишкомъ легко и не отдаютъ себѣ отчета въ томъ, сколько нужно употребить усилій на то, чтобы быть счастливыми. Въ тотъ періодъ жизни, когда любовь играетъ главную роль, личность еще не вполнѣ развилась Если же любовь привела къ браку, счастье его зависитъ отъ того, въ какомъ направленіи развиваются личности, отъ того, гармонично ли это развитіе.

Не слѣпая судьба управляетъ супружескимъ счастьемъ, оно зависитъ отъ ихъ воли, т.-е. отъ совокупности всѣхъ факторовъ душевной жизни. Чѣмъ серьезнѣе они относятся браку, тѣмъ возможнѣе для нихъ счастье. Какъ и всякая другая форма общественной жизни, брачное сожительство требуетъ самообладанія и непрерывныхъ усилій, направленныхъ къ тому, чтобы его поддержать. Конечно, воля не въ состояніи совершить всего. Иногда выступаютъ наружу элементы, которые мѣшаютъ гармоническому развитію обѣихъ личностей, и бракъ бываетъ несчастенъ, при томъ что никто не виноватъ. Случается это: 1) при различіи характеровъ и міросозерцаній; 2) при различномъ отношеніи къ чувству любви; 3) когда возникаютъ новые вопросы и отношенія, различно вліяющіе на обоихъ.

Если не забывать того, что супружеское счастье зависитъ отъ милліона различныхъ обстоятельствъ, при-

ходится радоваться тому, когда первоначальное чувство выдержало съ честью испытаніе, и аффектъ преобразился въ глубокую и прочную привязанность.

Въ брачной жизни труднѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, разграничить произвольное отъ непроизвольнаго и провести рѣзкую черту между виною, съ одной стороны, и судьбою, съ другой. Это педантизмъ говорить, что серьезное чувство не испаряется. Чувство могло быть очень сильно сначала, но дальнѣйшее развитіе его не оказалось благопріятнымъ для счастья супруговъ.

Любовь поддерживается тѣмъ, что супруги стремятся къ одной общей цѣли; такъ, добываютъ средства къ жизни или работаютъ подъ своимъ духовнымъ усовершенствованіемъ Самою прочною связью являются дѣти: горе и необходимость жертвовать собою сближаютъ болѣе, чѣмъ радости. При воспитаніи дѣтей особенно ярко обрисовывается преимущество моногаміи передъ полигаміей: дѣти пользуются полною и нераздѣльною любовью родителей только при такой формѣ брака. Высшая форма брака требуетъ одного уровня развитія мужчины и женщины. Если призваніе женщины исчерпывается хозяйствомъ и заботою о дѣтяхъ и если главное назначеніе ея состоитъ въ томъ, чтобы удовлетворять половое чувство, она не можетъ быть самостоятельнымъ членомъ общества и является только придаткомъ мужчины. И въ такомъ случаѣ, бракъ далекъ,конечно, отъ идеала, потому что онъ является союзомъ между неравными членами—дѣятельнымъ и пассивнымъ.

На ряду съ однимъ изъ важнѣйшихъ результатовъ цивилизаціи—съ моногаміей—продолжаютъ существовать и гетеризмъ и мимолетныя связи, носящія на себѣ печать животности. Препятствіями для полнаго господства свободной моногаміи служитъ физическое и нравственное вырожденіе женщины и матеріальная нужда, благодаря

которой она бросается въ развратъ. Нужда заставляетъ, съ своей стороны, мужчину вступать въ бракъ слишкомъ поздно и довольствоваться въ пору молодости мимолетными связями. Когда препятствія эти будутъ устранены, высшая форма брака распространится еще болѣе, чѣмъ это мы видимъ теперь. Для этого нужно, чтобы женщинѣ было *изъ чего* выбирать, и бракъ не представлялъ бы для нея единственную возможность не умереть съ голода. Выборъ же ея можетъ быть вполнѣ свободенъ только, когда ей будетъ предоставлена возможность прожить и не вступая въ бракъ.

Придетъ, конечно, время, когда особая глава этики не будетъ посвящаться положенію женщины, какъ теперь не говорится отдѣльно о положеніи мужчины. Въ настоящее же время преобладаетъ то мнѣніе, что по своей природѣ женщина предназначена быть только женою и матерью, и желаніе открыть ей другія дороги считается недоразумѣніемъ. Представители этого направленія (къ нимъ принадлежитъ и Гербертъ Спенсеръ) думаютъ, что различіе, которое существуетъ между способностями обоихъ половъ, настолько глубоко, что оно всегда будетъ обусловливать собою различное положеніе мужчины и женщины. Представители этого направленія никогда не сойдутся съ защитниками мнѣнія, что способности мужчины и женщины различаются только степенью, и кореннаго различія между ними не существуетъ.

О природныхъ особенностяхъ судятъ обыкновенно слишкомъ легко и какъ-бы вовсе не подозрѣваютъ, какой это трудный вопросъ Вѣдь природа не представляетъ чего-нибудь неизмѣннаго; она находится, напротивъ, въ постоянномъ развитіи, и та природа, о которой мы говоримъ въ настоящую минуту, сама произошла, а изъ нея разовьется, въ свою очередь, иная новая природа. Этого не надо забывать, когда рѣчь заходитъ

о природныхъ особенностяхъ одного изъ половъ. Гдѣ, именно, кончается женская природа и гдѣ начинаются внѣшнія обстоятельства, ее видоизмѣнившія? Какъ разграничить природу отъ обстоятельствъ? Это вопросы неразрѣшимые.

Исторію взаимныхъ отношеній половъ можно раздѣлить на три періода 1) рабство женщины; 2) домашнее хозяйство; 3) расширеніе ея круга дѣятельности — она врачъ, чиновникъ, адвокатъ и т. д.

Ясно, что по отношеніи къ предыдущему каждый изъ періодовъ представляется шагомъ впередъ.

Права женщины стали признавать съ того времени, когда увидѣли въ ней мать. Тогда ее освободили отъ непосильной работы, и она получала болѣе досуга для исполненія своихъ материнскихъ обязанностей. Но, при болѣе всестороннемъ развитіи способностей женщины, она станетъ еще лучшею женою и матерью.

Противники ея освобожденія указываютъ обыкновенно на то, что природа предназначила женщину быть женою и матерью Но спрашивается, цѣлесообразно-ли поступаетъ природа, когда взрослыхъ женщинъ оказывается теперь въ нѣкоторыхъ цивилизованныхъ странахъ болѣе, чѣмъ мужчинъ, и назначеніе свое женщина можетъ потому исполнить только при господствѣ полигаміи.

Считать же избыткомъ женскаго населенія соціальнымъ зломъ, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые, не значитъ еще исправить это зло. Надо, напротивъ, постараться обратить его въ добро,—воспользоваться тѣми силами, которыя теперь пропадаютъ даромъ. Это станетъ возможнымъ только, когда трудъ между мужчинами и женщинами будетъ распредѣленъ инымъ образомъ.

Если и въ физическомъ, и въ духовномъ отношеніи женщина теперь слабѣе мужчины, не надо забывать,

что сила зависитъ много отъ упражненія У некультурныхъ народовъ женщины гораздо сильнѣе; такъ, индіанка разрѣшается отъ бремени безъ посторонней помощи и сейчасъ же отправляется работать въ поле

Не только на мужчину, но и на женщину цивилизація наложила свое клеймо. Нельзя не пожелать обоимъ въ наше просвѣщенное время и въ нашихъ цивилизованныхъ странахъ большаго развитія мускульной силы и внѣшнихъ чувствъ, а также и большей самостоятельности мышленія Вѣдь и среди мужчинъ физическія и духовныя силы распредѣлены далеко неравномѣрно, и часто различіе между личностями одного и того же пола не меньше, чѣмъ то между мужчиною и женщиною

По ходячему воззрѣнію, считается, что у женщинъ особенно сильно развито чувство. Это далеко, однако, не вѣрно, такъ какъ серьезное развитіе сердца идетъ всегда рука объ руку съ развитіемъ другихъ способностей. Когда любишь предметъ, то по неволѣ въ него углубляешься, и истинный ученый не могъ бы работать если бы всею душею не привязывался къ предмету своего изслѣдованія. Будь женское сердце особенно развито, это должно было бы отразиться на ея умѣ и на волѣ, а этого мы, вѣдь, не видимъ!

Уже было сказано, что многія особенности женской природы коренятся въ обстоятельствахъ, вліяніе которыхъ женщинѣ пришлось испытать на себѣ въ теченіи многихъ и многихъ вѣковъ. Особенности эти примутъ иной характеръ, когда измѣнятся обстоятельства. Если женщины обращаютъ особенное вниманіе на личную сторону каждаго вопроса и мало интересуются общимъ смысломъ ихъ, это плодъ воспитанія, которое на счетъ другихъ способностей развивало неопредѣленную жизнь сердца. Эта особенность женщинъ и заставляетъ Э. Ф. Гартмана сказать, что онѣ годятся въ адвокаты, но не

могутъ быть судьями Много ли, однако, добросовѣстныхъ судей и среди мужчинъ? А было и такое время, когда показаніе свидѣтельницы цѣнилось въ половину меньше, чѣмъ показаніе свидѣтеля; еще Гете считаетъ идеаломъ для дѣвушки читать только поваренную книгу*), а одинъ школьный учитель жалуется въ 1772 г. на то, что умѣнье писать развращаетъ дѣвушекъ, облегчая ихъ сношенія съ любовниками.

Годиться въ адвокаты является уже важнымъ шагомъ впередъ, то-же, что женщина можетъ быть адвокатомъ, подтверждается фактами изъ современной жизни.

Противники эмансипаціи женщинъ ссылаются обыкновенно на то, что женщины не произвели ничего выдающагося въ тѣхъ областяхъ. которыя были имъ всегда открыты. Гефдингъ считаетъ нужнымъ возразить, что обыкновенно не прилагаютъ такой строгой мѣрки къ дѣятельности молодаго человѣка, силы котораго еще не достигли своего полнаго развитія, а потомъ большинство мужчинъ не отказались бы помѣняться способностями съ Жоржъ Зандъ или Жоржъ Эліотъ.

Послѣ плодотворной дѣятельности С. В. Ковалевской, именно, открытія новаго закона небесной механики, — можно сказать, что для женскаго вопроса наступила новая эпоха.

То, что совершается постепенно, не вызываетъ никогда такого горячаго протеста, какъ все внезапное и новое, говоритъ Гефдингъ. Новъ былъ самый принципъ освобожденія женщинъ, и онъ долженъ былъ по тому самому особенно сильно взволновать умы. На обязанности всякаго человѣка (безразлично то—мужчины или женщины) лежитъ всестороннее развитіе способностей, съ цѣлью наиболѣе успѣшной работы на пользу общества.

---

*) Германъ и Доротея (второе посланіе).

Въ этомъ и заключается сущность принципа эмансипаціи женщинъ.

Сущность эта выступила наружу, когда въ 1840 году американскія женщины потребовали свое право ради исполненія обязанности. Онѣ стали, именно, на сторону негровъ и послали своихъ депутатокъ на лондонскій конгрессъ. Депутатки эти не были приняты, и вопросъ о правоспособности самихъ женщинъ былъ поставленъ ребромъ.

Не только положеніе женщины, но и отношенія родителей къ дѣтямъ являются критеріями, на основаніи которыхъ можно судить объ этическомъ развитіи человѣчества.

На низшей ступени цивилизаціи дѣти составляютъ собственность родителей, и отцу принадлежитъ такая широкая власть, что онъ можетъ, если ему то заблагоразсудится, убить или продать своихъ дѣтей. Тѣ внѣшнія обстоятельства, которымъ была подчинена жизнь семейства, племени или народа отразились и на отношеніяхъ родителей къ дѣтямъ. Нельзя было не убивать слабыхъ членовъ, когда приходилось перекочевывать или выдерживать нападеніе непріятеля. Преступленіе совершалось отцомъ, какъ теперь у цивилизованныхъ народовъ оно выпадаетъ на долю матери. Греки прибѣгали къ дѣтоубійству для того, чтобы не слишкомъ разросталось народонаселеніе ихъ государствъ,—они боялись его увеличенія.

Когда дѣти пріобрѣли экономическую цѣнность, обращеніе съ ними измѣнилось къ лучшему. Уже шагомъ впередъ было ограниченіе родительской власти правительствомъ, другимъ—распространеніе идей свободы и равенства. Въ семейной жизни центромъ тяжести является въ настоящее время взаимное расположеніе членовъ: а

они всѣ принимаютъ участіе въ общей жизни, раздѣляютъ и горе, и радость, и трудъ.

Что касается воспитанія, то важнѣе, чѣмъ давать правила, примѣнять ихъ на дѣлѣ, говоритъ Гефдингъ, и прибавимъ, съ своей стороны, что очень мало людей могутъ воспитывать другихъ, потому что не въ состояніи перевоспитать себя самихъ.

Тотъ идеалъ, который рисуетъ намъ Гефдингъ, не можетъ не воодушевлять къ жизни. Будемъ надѣяться, что осуществленіе его возможно не въ слишкомъ далекомъ будущемъ, и это тѣмъ возможнѣе, чѣмъ ближе станутъ намъ тѣ знаменательныя слова философа, что „*жизнь тѣмъ нравственнѣе, чѣмъ выше идеалъ*“.

4.

Нравственность и этика.

Условна ли нравственность или безусловна — одинъ изъ тѣхъ вѣчныхъ вопросовъ, которому суждено еще долго волновать человѣчество.

Нельзя не призадуматься надъ слѣдующею дилеммою. Черезъ всю исторію человѣчества проходитъ красною нитью глубоко-возмущающій насъ фактъ посягательства на жизнь, свободу и имущество другихъ людей Исторія представляетъ рядъ событій, носящихъ одинъ и тотъ же девизъ, олицетворяющихъ все ту-же геніально угаданную Дарвиномъ борьбу за существованіе. События эти тяготѣютъ къ одному центру и наглядно доказываютъ, что *право сильнаго есть право*. А понятно, что тамъ, гдѣ господствуетъ произволъ, и правъ тотъ, кто силенъ, не можетъ быть рѣчи о нравственности и стушевываются или не возникаютъ вовсе понятія о добрѣ и злѣ. Условность нравственности раскрывается передъ нами на каждой страницѣ исторіи, тутъ заключается разгадка всѣхъ тѣхъ непривлекательныхъ сторонъ жизни, которыхъ такъ много теперь, а не только было прежде въ ней, какъ въ фокусѣ сосредоточиваются и сожженіе индѣйскихъ вдовъ, и дагомеизмъ, и дѣтоубійство и проч., и проч.

Между тѣмъ, если нравственность только условна, почему насъ возмущаютъ эти факты, *въ силу, именно*,

чего? Будь нравственность только условна, откуда появился бы у насъ критерій, съ помощью котораго мы въ состояніи различать добро и зло?

Разъ, что можно назвать что либо хорошимъ или дурнымъ, необходимо предположить существованіе мѣрила, которое само должно же быть чѣмъ-либо устойчивымъ или безусловнымъ. А если существуетъ такой критерій, то спрашивается относительна ли нравственность? Такое мѣрило дается намъ совѣстью, которая безапелляціонно изрекаетъ свои приговоры. Совѣсть—основа нравственности и правосудія, судья, обходящійся безъ законовъ, законы же, наоборотъ, опираются на совѣсть и теряютъ безъ нея всякій смыслъ. Значеніе совѣсти мѣтко обрисовывается словами мыслителя, котораго никакъ нельзя упрекнуть въ мечтательности. „Безъ совѣсти наша жизнь была бы бѣдна, одинока, грязна, животна, и коротка", говоритъ Гоббесъ—одинъ изъ представителей эмпиризма и сенсуализма XVII в.

Интересно, однако же, то, является ли сама совѣсть чѣмъ-либо неизмѣннымъ?

Дарвинъ первый подмѣтилъ, что нѣкоторыя высшія животныя не лишены совѣсти. Онъ приводитъ, между прочимъ, слѣдующій примѣръ: хозяинъ зоветъ собаку на охоту, а она остается дома для того, чтобы кормить своихъ щенятъ, и когда онъ возвращается, униженно виляетъ хвостомъ, какъ бы сознавая свою вину или ощущая укоры совѣсти. Совѣсть есть и у дикаря, который охотится на себѣ подобныхъ, и этотъ самый дикарь не въ состояніи додуматься до отвлеченныхъ понятій о добрѣ и злѣ. Онъ считаетъ добромъ собственный грабежъ, зломъ грабежъ сосѣда, т. е , съ его точки зрѣнія оказывается, что, когда мнѣ удастся захватить много женъ и дѣтей, это *хорошо*, когда же это сдѣлаетъ сосѣдъ, оно *дурно*

Наши нравственныя понятія стали, въ настоящее время, уже настолько болѣе отвлеченными, что намъ даже трудно представить себѣ такое полное отождествленіе добра съ собственнымъ благосостояніемъ, подобное наивное отрицаніе того, что добро существуетъ и для нашего ближняго. Если сосѣднее племя убило у дикаря жену, онъ не успокоится до тѣхъ поръ, пока ему не удастся отмстить, т. е. убить первую попавшуюся ему подъ руку женщину изъ того же племени: до тѣхъ поръ же онъ будетъ ощущать укоры совѣсти.

Не трудно придти къ выводу, что совѣсть въ состояніи развиваться, и развитіе ея и является самымъ цѣннымъ плодомъ исторіи цивилизаціи. Умственное образованіе безъ нравственнаго ничто, умный, но безнравственный человѣкъ только уродъ — это вѣдь пошлыя истины въ настоящее время. Не легко дается всякая побѣда надъ присущимъ намъ бездоннымъ эгоизмомъ, и не мало усилій пришлось употребить на то, чтобы достичь теперешняго уровня нравственности,—того состоянія, при которомъ чувство вражды уступило мѣсто равнодушію къ чужой жизни и когда человѣкъ лишь въ видѣ исключенія является звѣремъ, а иногда его въ состояніи даже волновать участь совсѣмъ постороннихъ ему людей. Здѣсь залогъ того, что можетъ наступить новый фазисъ нравственности, придти такое время, когда равнодушіе замѣнится любовью.

Если нерѣдко случается, что слабый страдаетъ и торжествуетъ зло, можетъ до нѣкоторой степени утѣшать та мысль, что мы имѣемъ здѣсь дѣло лишь съ исключеніями, подтверждающими общее правило, которое требуетъ исключеній въ силу того, что оно правило. Глубокая истина заключается въ словахъ Кавелина, что „болѣе слѣпа, чѣмъ опасна близорукая этика практи-

ческихъ людей, знающихъ только свою шкуру.“ Намъ думается, что будущее принадлежитъ не ей!

Не мало протестовъ вызвала также и идея прогресса. Если существуютъ абсолютные отрицатели ея, то приходится считаться и съ другимъ, болѣе умѣреннымъ мнѣніемъ, по которому сумма умственныхъ и нравственныхъ капиталовъ всегда останется неизмѣнною и въ будущемъ можно ожидать только большей ихъ дифференціаціи. Нельзя, тѣмъ не менѣе, спорить противъ того факта, что теперь уже невозможны явленія, которыя 50 лѣтъ тому назадъ никого не поражали, и что всякая реформа, ведущая насъ по пути прогресса, является результатомъ роста нашего сознанія и уменьшенія въ насъ эгоизма.

Можетъ ли потому служить идеаломъ возвращеніе къ природѣ или опрощеніе? Это не болѣе, какъ мечты, которыя разбиваются о дѣйствительность, грустную потому, что и ее нельзя также возводить въ идеалъ! Идеалы же намъ нужны они должны служить намъ путеводною нитью, вести насъ впередъ, а не возвращать къ давно прошедшему и пережитому Образованнымъ людямъ XIX вѣка уже присуще сознаніе, что жизнь дана не для одного поддержанія ея и не для минутныхъ наслажденій. *Мы связываемъ съ жизнью болѣе отвлеченныя цѣли и думаемъ, что жить не что иное, какъ ихъ осуществлять.* Народъ не доросъ еще до такого пониманія жизни, его всецѣло поглощаетъ еще шкурный вопросъ въ самой простой своей формѣ. Если винить его въ этомъ нельзя, то и заимствовать у него также нечего. Образованные классы сознательнѣе относятся къ той глубокой и вѣчной истинѣ, что право сильнаго не есть право. Нельзя не считать, что со временемъ истина эта еще глубже проникнетъ въ жизнь и освѣтитъ ее еще болѣе яркимъ свѣтомъ.

Такова и цѣль этики—науки о нравственности, которая излагаетъ истины, выработанныя жизнью, и указываетъ идеалы, для жизни созданные Если всѣмъ и извѣстно, что нельзя никого исправить, читая ему наставленія, не надо забывать, что *извѣстныя слова* никогда не утратятъ своего смысла: есть такія слова, въ которыхъ заключается иногда результатъ многихъ жизней.

Нельзя отрицать также и того, что между этикою и жизнью существуетъ связь, хотя ее и не всегда легко бываетъ подмѣтить.

Мы бросимъ здѣсь бѣглый взглядъ на самыя крупныя черты этики въ три историческія ея эпохи.

Уже самое образованіе слова „этика", изъ греческаго „этосъ" — нравъ, ярко обрисовываетъ характеръ греческой этики, которая была всецѣло ученіемъ о нравахъ. Греки были дѣтьми природы, и такой же характеръ носитъ и ихъ этика, болѣе практическая, чѣмъ теоретическая, болѣе жизненная, чѣмъ научная.

Проблески этическаго мировоззрѣнія встрѣчаются уже у Гераклита и у Демокрита — этихъ двухъ самыхъ, пожалуй, замѣчательныхъ философовъ досократическаго періода. Гераклитъ называетъ сухую душу наимудрѣйшею и наилучшею и считаетъ, что добродѣтель заключается въ познаваніи. Демокритъ говоритъ, что лучше страдать невинно, чѣмъ поступать несправедливо, и эта глубокая и гуманная мысль даетъ полное право назвать Демокрита предшественникомъ Сократа „Если кто поступаетъ неправедливо, то не знаетъ, что это дурно", объявляетъ Сократъ Добродѣтель сводится, по его мнѣнію, только къ знанію, и ей можно научить, расширяя умственный кругозоръ человѣка.

То же самое воззрѣніе на добродѣтель мы находимъ и у Платона, и оно перешло затѣмъ къ новоплатоникамъ. Хотя Платонъ и былъ вѣрнымъ ученикомъ Со-

крата, онъ вноситъ въ этику свою личность—придаетъ ей поэтическій характеръ, отождествляя добро съ прекраснымъ.

Этика, въ смыслѣ науки, была основана собственно Аристотелемъ—этимъ величайшимъ мыслителемъ Греціи, если не вселенной. Аристотель возвелъ этику въ систему и воплотилъ въ ней греческій духъ во всей его чистотѣ.

Этика его должна быть потому близка къ природѣ. „Есть много стремленій и искусствъ, говоритъ Аристотель, у каждаго изъ нихъ своя цѣль, но должна же быть одна общая цѣль для всѣхъ и таковой можетъ быть только *счастье!*“ По мнѣнію Аристотеля, счастье—самая совершенная дѣятельность, на которую способенъ человѣкъ, та дѣятельность, при которой напрягаются всѣ его силы и способности.

Намъ кажется, что понятіемъ о счастьѣ исчерпывается весь смыслъ греческой этики. Оно составляетъ исходный пунктъ проповѣди не одного только Аристотеля, но и Демокрита, Сократа и Платона. Всѣ они *эвдемонологи* или *эвдомонисты*, а суть *эвдемонизма* заключается въ томъ, что „хорошо то, что доставляетъ счастье, дурно то, что заставляетъ страдать.“ Нельзя не призадуматься надъ шаткостью этого положенія и не отнестись скептически къ теоріи, которая опирается на такую нетвердую почву.—Рука объ руку съ эвдемонизмомъ идетъ и *гедонизмъ*, по мнѣнію котораго цѣлью нравственнаго дѣйствія является удовольствіе. Главные представители этого направленія были, какъ извѣстно, Аристиппъ, который допускалъ одни чувственныя наслажденія, доступныя, однако, лишь при условіи умственнаго развитія, и Эпикуръ, который отдавалъ духовнымъ удовольствіямъ предпочтеніе передъ физическими. Теперь часто подъ эпикуреизмомъ подразумѣваетъ то, что во-

все не вяжется съ проповѣдью умѣренности и съ образомъ жизни самого родоначальника этого ученья.

И эвдемонизмъ, и гедонизмъ являются, значитъ, варіантами телеологической этики, той этики, которая измѣряетъ нравственныя дѣйствія ихъ результатами и ставитъ на 1-й планъ *послѣдствія поступка, а не его сущность*. Всѣ греческіе философы были телеологами, потому что считали цѣлью счастье, нравственность же была для нихъ только придаткомъ къ счастью, всѣ они не думали о томъ, что влеченіе къ добру есть актъ нашей воли, пріятный самъ по себѣ, и что счастье не имѣетъ значенія тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о несравненно болѣе важномъ—о нравственности. Лишь новому времени было суждено выработать новый типъ этики, о которомъ сейчасъ будетъ рѣчь.

Недосягаемая по своей глубинѣ проповѣдь Іисуса Христа о любви внесла новый элементъ въ этику и окончательно оторвала ее отъ жизни. Христіанская этика, настолько же идеальна, настолько греческая была реальна.

Средневѣковая философія наложила свое клеймо и на этику. Схоластика создала даже особый видъ совѣсти synderesis—отличный отъ conscientia

Христіанство выдвинуло несуществовавшій въ Греціи вопросъ о свободѣ воли, который открытъ до сихъ поръ и составляетъ предметъ безконечныхъ споровъ. Въ средніе вѣка детерминизмъ господствовалъ надъ индетерминизмомъ. Его формула, выразителемъ которой является Августинъ, гласитъ „человѣкъ находится въ полной зависимости отъ Божества, и воля его потому несвободна.“ Ясно, что такое воззрѣніе отрѣзываетъ путь къ всякому самосовершенствованію.

Въ настоящее время детерминизмъ не выражается болѣе въ такой рѣзкой формѣ и исходнымъ его пунктомъ его

не служитъ болѣе воля Божества Если между обоими направленіями господствуетъ непримиримая вражда, то сторонники того и другаго одинаково часто не отдаютъ себѣ отчета въ томъ, что они спорятъ о различномъ. Вопросъ представляется нерѣдко въ слѣдующемъ видѣ. Разъ, что я въ состояніи двинуть руку такъ, какъ того хочу, воля моя свободна, а, слѣдовательно, детерминисты неправы, объявляетъ индетерминистъ. Но если детерминистъ вникъ въ сущность вопроса, онъ отвѣтитъ непремѣнно слѣдующее: „никто не сомнѣвается въ томъ, что вы въ состояніи двинуть руку такъ, какъ того желаете, но вы забываете, что двигая руку въ извѣстномъ направленіи, вы повинуетесь только мотиву сильнѣйшему. Сущность детерминизма заключается вѣдь въ томъ, что всякое хотѣнье обусловливается цѣлою совокупностью причинъ, а не виситъ въ воздухѣ. Наша воля не есть нѣчто отвлеченное, — *человѣкъ можетъ хотѣть лишь то, къ чему онъ подготовленъ*. Эта великая истина и сознается детерминизмомъ, и онъ и придаетъ потому такое серьезное значеніе воспитанію будущаго гражданина и члена семьи.

Въ той же степени, въ какой греческая этика практична и христіанская теоретична, въ новой смѣшиваются оба направленія, и въ ней потому господствуетъ эклектицизмъ.

Творцами *формальной* или *интуитивной* этики являются два великихъ философа новаго времени, именно, Спиноза (XVII в.) и Кантъ (XVIII в.). Спиноза отрицалъ вліяніе аффектовъ на мысли и поступки разумнаго человѣка и осуществилъ самъ въ своей жизни идеалъ такого мудреца. Кантъ положилъ въ основаніе Критики практическаго разума категорическій императивъ, т.-е. велѣніе или приказаніе, которое гласитъ, что благо другихъ людей должно служить всегда цѣлью, а никогда не сред-

ствомъ. Почему это должно быть такъ, Кантъ не разъяснилъ и не могъ разъяснить, а то этика его перестала бы быть формальною, получила бы содержаніе и лишилась бы, такимъ образомъ, того, въ чемъ заключается ея сущность. Ясно, что категорическій императивъ Канта, это грозное велѣніе долга „ты долженъ поступать такъ, чтобы правило твоей воли могло служить принципомъ всеобщаго законодательства“,—ничто иное, какъ все тотъ же самый голосъ совѣсти. Кантъ до того боялся всякаго призрака телеологической этики, что впалъ въ другую крайность—онъ возвелъ въ принципъ дѣйствіе по долгу и устранилъ, слѣдов., всякое вліяніе сердца на нравственность. Эту изнанку этики великаго философа — ея слабую струну, т.-е. излишнюю суровость тонко подмѣтилъ Шиллеръ въ одной изъ своихъ прелестныхъ эпиграммъ.

Совсѣмъ другаго мнѣнія о долгѣ, чѣмъ Кантъ, придерживается Гербертъ Спенсеръ (XIX в.). Онъ полагаетъ, что цѣль этики заключается въ томъ, чтобы содѣйствовать прогрессу, и этика его является потому телеологическою, а въ частности *эволюціонною*. Спенсеръ думаетъ, что долгъ только паллиативъ нравственности: онъ требуется лишь тамъ, гдѣ нравственное чувство недостаточно окрѣпло и нуждается еще въ опорѣ. Напрасно только, кажется намъ, что онъ обвиняетъ интуиціонистовъ за то, что они выводятъ понятія о добрѣ и злѣ изъ чувствъ удовольствія и неудовольствія. Идеаломъ Спенсера является соединеніе эгоизма съ альтруизмомъ, о которомъ будетъ сейчасъ рѣчь.

Представителемъ другаго вида телеологической этики, именно — *утилитаріанизма*, являются Бентамъ и Дж. Ст. Милль. Бентамъ считаетъ добромъ то, что полезно, и нравственность имѣетъ, по его мнѣнію, цѣлью содѣйствовать наибольшему благосостоянію наибольшаго числа людей.

Если Милль отдаетъ, въ тоже время, предпочтеніе неудовлетворенному человѣку передъ удовлетворенною свиньею, онъ какъ бы самъ отрекается отъ ученья, которое возводитъ въ идеалъ удовлетвореніе потребностей, и наглядно показываетъ его ахиллесову пяту.

Какъ понимать идеалъ Герберта Спенсера, который заключается въ соединеніи эгоизма съ альтруизмомъ? Мнѣ доставляетъ, напр., больше удовольствія отдать рубль нищему, чѣмъ купить на него конфектъ, и я выбираю, слѣдов., большее для себя удовольствіе. Не важно то, что меня къ тому побуждаетъ—будетъ ли это чувство жалости или сознаніе долга! Вопросъ заключается въ томъ, что я успокаиваюсь лишь, когда отдаю этотъ рубль. Я избираю, слѣдов., самый удобный для себя образъ дѣйствія и я потому такой-же эгоистъ какъ и тотъ, кто купилъ себѣ на этотъ рубль конфектъ. Возьмемъ другой примѣръ, такъ: я не ѣду въ театръ, потому что у меня дома не кончена работа. Если-бы я и поѣхалъ, то все равно-бы мучался, думая о ней, и театръ не доставилъ бы мнѣ никакого удовольствія. Я, значитъ, опять поступаю такъ, какъ мнѣ пріятнѣе, и если, съ объективной точки зрѣнія, поступокъ мой и альтруистиченъ, то съ субъективной, я только эгоистъ.

Такъ нельзя согласиться съ мнѣніемъ Паульсена (System der Ethik, 1888), что часто встрѣчаются случаи, въ которыхъ собственный интересъ совпадаетъ съ интересомъ другихъ людей. Паульсенъ думаетъ, что эгоизмъ есть ни что иное, какъ только сознательное противопоставленіе личныхъ цѣлей интересамъ другихъ людей, между тѣмъ, какъ безсознательное противопоставленіе встрѣчается, вѣдь, гораздо чаще и альтруизмомъ же его назвать нельзя!

Напрасно Гербертъ Спенсеръ боится того, что альтруизмъ можетъ черезъ-чуръ сильно развиться. Эгоизмъ

пустилъ въ насъ такіе глубокіе корни, что его право на существованіе болѣе, чѣмъ обезпечено, и ему приходится скорѣе противодѣйствовать чѣмъ развивать его.

По нашему мнѣнію, главный недостатокъ всякой телеологической этики заключается въ томъ, что она забываетъ ту великую истину или аксіому, что *не нужно цѣли для того, что само служитъ себѣ цѣлью*

Если, поступая нравственно, ставятъ на первый планъ собственное удовлетвореніе, къ поступку примѣшивается посторонній элементъ, и онъ перестаетъ быть чисто нравственнымъ. Вполнѣ нравственно поступаетъ только тотъ, кто совершенно забываетъ о себѣ, и для этого требуется, чтобы собственное я отошло на задній планъ. Но возможно ли это? Насколько это трудно, въ такой-же степени, мы и приближаемся здѣсь къ идеалу.

Для насъ достаточно уже того сознанія, что не существуетъ идеала выше любви къ другимъ и что, чѣмъ больше приходится бороться съ собственнымъ эгоизмомъ, тѣмъ это лучше. Отъ насъ самихъ зависитъ выработать подобное отношеніе къ другимъ и направить, такимъ образомъ, свою волю. Тѣ побѣды, которыя до сихъ поръ удалось одержать надъ эгоизмомъ, далеко не послѣднія, и путь къ нашему самосовершенствованію никогда не будетъ завершенъ.

Можетъ ли этика отвѣтить на то, почему слѣдуетъ поступать нравственно? Ни счастье, ни наслажденіе, ни польза, ни прогрессъ не могутъ обосновывать собою нравственности, по нашему мнѣнію; формальная же этика сама отказывается разрѣшить этотъ вопросъ.

Въ чемъ же заключается, въ такомъ случаѣ, смыслъ этики? Намъ кажется, что уже самая возможность построить науку о нравственности составляетъ лучшее достояніе человѣчества и примиряетъ насъ со многими ненормальными явленіями жизни. Разъ же, что суще-

ствуетъ норма, ненормальныя явленія составляютъ только исключенія. *Всего важнѣе для насъ то, что можно поступать нравственно!* Вопросъ „зачѣмъ“ отходитъ на 2-й планъ — это вопросъ метафизическій и непосредственнаго интереса онъ не представляетъ. Какъ бы ни были талантливы попытки, направленныя къ тому, чтобы разрѣшить этотъ заманчивый вопросъ, онѣ, тѣмъ не менѣе, не подвигаютъ насъ впередъ.

Мы сознаемъ только то, что лучшее, что у насъ есть это нравственность, и знаемъ, что нельзя подчинять главное второстепенному, низводить на степень средства то, что служатъ само себѣ цѣлью.

5.

Пессимизмъ въ философіи.

Слово „пессимизмъ“ до такой степени вошло во всеобщее употребленіе, что намъ казалось бы излишнимъ опредѣлять здѣсь его смыслъ.

Всемірную славу пріобрѣли себѣ поэты пессимизма,— не только Байронъ, Лермонтовъ и Гейне, но и Леопарди и г-жа Аккерманъ — эти пѣвцы міровой скорби, выразившіе чувство столь-же вѣчное, какъ и самый міръ. У нихъ нашлись тѣ звуки, которые всегда будутъ дѣйствовать на насъ неотразимо, и поэты намъ тѣмъ дороже, чѣмъ чаще затрогиваютъ они задушевныя струны нашего сердца, чѣмъ отзывчивѣе они на глубокое чувство, затаившееся гдѣ-то далеко въ нашей душѣ,— *на чувство міровой скорби*.

Это чувство вдохновляетъ поэтовъ, печаль о грѣшномъ мірѣ лежитъ въ основѣ религіи, но не чувство составляетъ содержаніе философіи.

Мы хотимъ обратить здѣсь вниманіе только на теоретическія основы пессимизма, коснуться пессимизма только въ смыслѣ ученья философскаго и уяснить себѣ до нѣкоторой, можетъ быть, степени его значеніе въ этой области.

Отчего не написана еще до сихъ поръ исторія пессимизма?

Фактъ этотъ, кажется намъ, весьма интереснымъ и знаменательнымъ для самого пессимизма. Ученье это не только характеризуетъ собою XIX вѣкъ, но въ сущности исчерпывается вѣкомъ своихъ основателей и провозвѣстниковъ — вѣкомъ Шопенгауера и Гартмана. И Шопенгауеръ, и Гартманъ выразили только то, что въ извѣстныя минуты чувствовали всѣ; они обобщили настроеніе, которое всѣ переживали, и этимъ объясняется популярность философскаго ученья, пробудившаго къ себѣ живый интересъ въ обществѣ. Здѣсь заключается и сила, и слабость ученья болѣе популярнаго, чѣмъ философскаго, ученья по тому самому и преходящаго и которое, можетъ быть, уже сойдетъ со сцены вмѣстѣ съ создавшимъ его вѣкомъ.

Тѣмъ интереснѣе отдать себѣ теперь отчетъ въ его прошломъ и рѣшить вопросъ—дѣйствительно-ли пессимизмъ существовалъ во всѣ времена, какъ въ этомъ искренно убѣждены его послѣдователи. Пессимисты вѣдь не сознаютъ того, какъ глубоко лежитъ причина — почему исторія пессимизма до сихъ поръ еще не написана, они не отдаютъ себѣ отчета въ томъ, почему это вопросъ будущаго, не смотря на то, что литература пессимизма достигла въ настоящее время такихъ громадныхъ размѣровъ*).

Изъ краткаго очерка, помѣщеннаго въ книгѣ Плюмахеръ (O. Plumacher Der Pessimismus in Vergangenheit и Gegenwart, 1884) мы узнаемъ о той связи, которая должна быть установлена между Гегезіемъ, проповѣдывавшимъ самоубійство, Мопертьюи, желавшимъ продлить жизнь, между аскетизмомъ папы Иннокентія III и *пессимистами* Сократомъ и Кантомъ.

---

*) Библіографическій указатель ея находится въ Трудахъ Московскаго Психологическаго Общества, вып. I.

Мы охотно соглашаемся съ тѣмъ, что исторія пессимизма начинается съ Гегезія, жившаго въ IV в. до Р. Х. Мрачная проповѣдь этого послѣдователя киренейской школы шла въ разрѣзъ не только съ духомъ ея основателя—Аристиппа, но и всей Греціи, не вязалась съ ея жизнерадостностью, которая получила такое яркое выраженіе въ идеализмѣ Платона и такъ мѣтко характеризуется извѣстнымъ изреченіемъ о первомъ въ царствѣ тѣней и послѣднемъ въ юдоли печали. Но эта самая проповѣдь противорѣчитъ кореннымъ образомъ воззрѣніямъ Шопенгауера и Гартмана, которые не отрицаютъ того, что самоубійца любитъ жизнь, и объявляютъ, что по тому самому пессимизмъ и не допускаетъ самоубійства.

Юдолью печали называлъ землю Эмпедоклъ, а Платонъ заставляетъ сказать Сократа въ Федонѣ, что истинный философъ желаетъ смерти настолько сильно, что у него нѣтъ другаго желанія, и онъ только потому не прибѣгаетъ къ самоубійству, что это противорѣчитъ божественнымъ законамъ.

Но свое равнодушіе къ смерти Сократъ показалъ не проповѣдью самоубійства, а смертью, умеръ же онъ за свою идею, и это не была идея пессимизма, для доказательства которой умирать не стоило-бы того и не вдохновившая до сихъ поръ къ смерти ни одного изъ своихъ главныхъ провозвѣстниковъ. Сократъ былъ человѣкъ идеи и въ своей жизни не руководствовался чувствомъ или настроеніемъ. Жизнь была для него ничто, въ сравненіи съ тѣмъ, чему онъ служилъ,—и въ этомъ и заключается глубокій смыслъ его жизни и вѣчность его ученья.

Какъ Сократъ могъ быть пессимистомъ, мы не понимаемъ и считаемъ подобное опредѣленіе его міровоз-

рѣнія столь-же одностороннимъ, какъ и не соотвѣтствующимъ сущности.

Въ средніе вѣка центральное мѣсто въ исторіи пессимизма, говорится у Плюмахеръ (стр. 661), занимаетъ трактатъ: „О презрѣніи къ міру папы Иннокентія III“, относящійся къ XII вѣку. Изъ этого весьма интереснаго трактата мы узнаемъ, что „человѣкъ созданъ, къ несчастью, не изъ огня подобно свѣтиламъ небеснымъ, не изъ воды, какъ растенія, а изъ одного вещества съ животными, почему и терпитъ равную съ нами участь. Источникъ зла—его тѣло, поработившее собою духъ и ставшее для него тюрьмою. Добрые страдаютъ не менѣе злыхъ. Жизнь есть борьба. Человѣкъ ведетъ ее съ подобными себѣ, съ природою, съ своимъ тѣломъ и съ дьяволомъ. Не проходитъ дня, когда-бы къ удовольствіямъ не примѣшивались гнѣвъ, зависть, страхъ или ненависть. Жизнь не что иное, какъ живая смерть, потому что мы умираемъ, пока живемъ, и лучше умереть за-живо, чѣмъ жить мертвымъ.“

Естественно будетъ только спросить, имѣемъ-ли мы здѣсь дѣло съ философскимъ ученьемъ, а не вѣрнѣе-ли, что съ проповѣдью религіознаго аскетизма?

И вотъ въ свѣтлую эпоху, когда благодаря дѣятельности Бэкона, Декарта и Спинозы возродилась философія, когда міросозерцаніе Лейбница, объявившаго страданія отрицательными и признававшаго дѣйствительными только наслажденія, уже получило характеристическое названіе „оптимизма“ (слово это встрѣчается въ 1-й разъ въ мемуарахъ іезуита Trévoux, напечатанныхъ въ 1737 году),—въ это самое время раздается не только голосъ Вольтера, который осмѣялъ великаго оптимиста въ своемъ Candid'ѣ, но появляется „Essay de philosophie morale“ знаменитаго Maupertuis, который познако-

милъ Францію съ теоріей Ньютона У Мопертьюи встрѣчается въ 1-й разъ постановка вопроса „аксіологическаго“, т.-е. вопроса о цѣнности жизни, и разрѣшается онъ въ томъ смыслѣ, что страданія не уравновѣшиваются удовольствіями. Происходитъ же это по тремъ причинамъ: во 1-хъ —страданія могутъ продолжаться всю жизнь, они не имѣютъ свойства утомлять и пріѣдаться, какъ удовольствія; во 2-хъ — одинъ какой-нибудь зубъ можетъ заставить насъ страдать, а какое отъ него удовольствіе, не безъ остроумія замѣчаетъ Философъ; въ 3-хъ—наслажденія разрушаютъ здоровье.

Но особенно ярко міросозерцаніе Мопертьюи обрисовывается одною характеристическою фразою. Онъ говоритъ, что если изъ самой даже длинной жизни выбросить все непріятное время, такая жизнь сведется всего къ нѣсколькимъ часамъ. И такъ, мы дѣйствительно имѣемъ здѣсь дѣло съ предшественникомъ Шопенгауера и Гартмана и готовы даже назвать Мопертьюи отцемъ пессимизма, какъ совсѣмъ напрасно титулуетъ, по нашему мнѣнію, Э. Ф. Гартманъ Канта на томъ основаніи, что Кантъ исключилъ изъ своей этики элементъ счастья и не отрицалъ того, что люди не ангелы, считаясь съ глупостью, злостью и тщеславіемъ рода человѣческаго. Если же Кантъ называетъ безцѣльными сожалѣнія о краткости жизни и наивными воззрѣнія тѣхъ, которые боятся смерти, не любя жизни, въ такихъ словахъ его не только не заключается подтвержденія взглядовъ Шопенгауера и Гартмана, но мы находимъ здѣсь глубокую критику пессимизма со стороны поклонника идеи чистаго разума какимъ былъ Кантъ. Кантъ преклонялся только передъ разумомъ—этимъ высшимъ проявленіемъ человѣческаго духа и хотѣлъ съ слишкомъ, можетъ быть, неумолимымъ ригоризмомъ отграничить его область,

исключить изъ него все опытное или эмпирическое. Система этого поклонника идеи безсмертна, и къ ней потому самому не подходитъ узкая мѣрка ученья, основаннаго на чувствѣ и обобщившаго настроеніе?

Но дѣйствительно-ли такова основа пессимизма.

Разъ, что credo пессимистовъ составляетъ та ходячая истина, что въ мірѣ больше страданій, чѣмъ наслажденій,—credo это видоизмѣнилось въ знаменитую формулу, которая гласитъ, что „небытіе выше бытія“ или, что „всякій существующій міръ хуже несуществующаго“, а это одинаково признается пессимистами всѣхъ оттѣнковъ (раздѣляющихся на бѣлыхъ и красныхъ на томъ основаніи считаютъ-ли они міръ наилучшимъ изъ возможныхъ, какъ Гартманъ или наихудшимъ, какъ Банзенъ)—разъ, что пессимизмъ противопоставляетъ себя тупому и пошлому оптимизму, не было даже достаточно тѣхъ длинныхъ мартирологовъ, которые находятся въ „Мірѣ, какъ воля и представленіе“ Шопенгауера и въ „Философіи безсознательнаго“ Гартмана и гдѣ съ избыткомъ исчерпывается мрачная сторона жизни. Надо было доказать эту формулу, обосновать научнымъ образомъ свое credo. Такая основа нашлась въ метафизикѣ, которая играетъ столь важную роль въ произведеніяхъ великихъ пессимистовъ.

Различіе между ихъ системами заключается въ томъ, что Шопенгауеръ подчинилъ теорію познаванія (собственно метафизику) этикѣ, или теоретическую философію практической; Гартманъ же наоборотъ вывелъ этику изъ теоріи познаванія (собственно метафизики), или построилъ практическую философію на теоретической.

Изъ этого, какъ-бы само собою слѣдуетъ, что въ системѣ Шопенгауера пессимизму должно быть отведено болѣе значительное мѣсто, и онъ дѣйствительно обрисованъ въ „Мірѣ, какъ воля и представленіе“ красками

болѣе яркими и жизненными, онъ болѣе приближается къ пессимизму настроенія и потому популярнѣе, чѣмъ болѣе продуманный и тоньше очерченный пессимизмъ „Философіи безсознательнаго“.

Зерно человѣка или его сущность составляетъ, по Шопенгауеру воля—та самая воля, которая приковываетъ его къ жизни и заставляетъ его слѣпо желать жить. Человѣкъ связанъ съ жизнью органически и органически-же или инстинктивно боится смерти: боится ее воля, потому что она „воля къ жизни“ Эта страшная владычица лежитъ въ основаніи не только обладающаго сознаніемъ человѣка, но и всей безсознательной природы. Хочетъ не только человѣкъ, но и камень. Разъ же, что воля принадлежитъ и камню, она утрачиваетъ свой специфическій характеръ и обращается въ стихійную силу. Воля, къ которой не примѣшивается элементъ сознанія, вѣдь не что иное какъ сила. На основаніи геніальной гипотезы Шопенгауера одно изъ этихъ двухъ понятій должно неминуемо уступить мѣсто другому.

Воля не можетъ не желать въ силу того, что она воля, желанія-же ея не могутъ быть удовлетворены. Она терзаетъ себя саму, впивается въ себя собственными зубами, по картинному выраженію философа, и міръ переполненъ потому страданіями (подробное перечисленіе ихъ находится въ мартирологѣ Шопенгауера).

Существуютъ, однако, пути къ освобожденію, къ уничтоженію воли или къ „отрицанію ея“, выражаясь языкомъ Шопенгауера. Такихъ путей даже два: это 1-хъ—путь многихъ или путь страданія, и 2-хъ—путь немногихъ или аскетизмъ, голодная смерть—та дорога, гдѣ на апогеѣ рядомъ съ послѣдователями Упанишадъ, сознавшими, что всякой другой человѣкъ „это ты самъ“ (tat twam asi), съ индѣйскимъ факиромъ, созерцающимъ кончикъ своего носа и

бормочащимъ слово „омъ“ стоитъ M-me Guyon съ своимъ знаменитымъ изреченіемъ „я не могу ничего хотѣть. я не знаю, тутъ-ли я или меня нѣтъ“ и самъ философъ, говорящій, что „для тѣхъ, которые полны воли ничто то, что остается послѣ ея уничтоженія, для тѣхъ-же, которые ее сломили, ничто, напротивъ, нашъ дѣйствительный міръ со всѣми своими солнечными и млечными системами.“

Таковъ идеалъ бездѣйствія и застоя, идеалъ квіетизма—этого высшаго воплощенія эгоизма, который только прикрывается личиною аскетизма.

И индѣйскій факиръ, и г-жа Гюонъ, и самъ Шопенгауеръ поднялись надъ голодною смертью, достигли отрицанія воли помимо того единственнаго вида самоубійства, который допускается пессимизмомъ, именно, квіетистическимъ оттѣнкомъ его, представителемъ котораго является Шопенгауеръ.

Мы не будемъ спрашивать, во имя чего побѣждена воля. Идеалъ философа ясенъ—это прекращеніе страданій, хотя-бы и въ небытіи.

Но какимъ образомъ воля можетъ быть побѣждена?

Та подчиненная роль, которую играетъ въ „Мірѣ, какъ воля и представленіе“ умъ, составляетъ ахиллесову пяту ученья Шопенгауера. Отрицаетъ волю вѣдь въ сущности умъ,—умъ одерживаетъ побѣду надъ стихійною силою, но принципіальное подчиненіе его волѣ является однимъ изъ столповъ ученья и однимъ изъ глубокихъ противорѣчій въ системѣ Шопенгауера, и это противорѣчіе не можетъ быть разрѣшено.

Когда всѣ люди убѣдятся въ необходимости подавить въ себѣ волю, міръ уничтожится, объявляетъ нашъ философъ. Это и есть та самая метафизическая подкладка ученья, которая погружаетъ насъ въ глубокое недоумѣніе Грозный призракъ, созданный великимъ философомъ, эта

стихійная сила можетъ уступить усиліямъ бѣднаго своего слуги ума, и не будетъ болѣе существовать, въ такомъ случаѣ, не только людей, но и всего того, что мы понимаемъ подъ міромъ. Ясно, что мы находимся здѣсь въ области метафизики, и дѣйствительно то, что желательно.

Бросимъ теперь взглядъ на ученье Эдуарда фонъ Гартмана—самаго талантливаго послѣдователя Шопенгауера, который не безъ основанія считаетъ, что воплотилъ въ своихъ произведеніяхъ духъ учителя и, притомъ, въ формѣ болѣе продуманной и законченной.

Въ основаніи „Философіи безсознательнаго“ лежитъ психологическій мотивъ. Гартманъ подмѣтилъ ту важную роль, которую играетъ въ нашей жизни „элементъ безсознательнаго“, именно, то, что мы не всегда располагаемъ всѣмъ запасомъ, имѣющихся у насъ знаній, и только извѣстная часть ихъ выступаетъ на сравнительно узкій горизонтъ сознанія. Обобщеніе этого элемента и привело Гартмана къ созданію гипотезы о великомъ безсознательномъ. Оно занимаетъ въ его системѣ то же мѣсто, какъ воля въ ученьѣ его предшественника. Въ силу своей сущности чудовище это смѣло, неразумно, лишено всѣхъ способностей, въ томъ числѣ воли и представленія, которыми по печальной необходимости одаряетъ людей; оно естественно даетъ перевѣсъ злу надъ добромъ и страданіямъ, надъ наслажденіями подробное перечисленіе земныхъ бѣдствій можно найти въ мартирологѣ Гартмана).

Опять источникъ нашего разума также смутенъ, какъ неясно происхожденіе шопенгауеровскаго ума. Тоже самое противорѣчіе, которое мы нашли въ „Мірѣ, какъ воля и представленіе“ подрываетъ въ корнѣ и „Философію безсознательнаго“.

По ученью Гартмана, люди проходятъ черезъ 3 ста-

діи иллюзій. Во время 1-й имъ еще мерещится личное счастье и исходомъ можетъ представляться самоубійство; во 2-й утѣшеніемъ служитъ будущая жизнь; въ 3-й, къ которой принадлежитъ и самъ творецъ этихъ періодовъ, укрѣпляется сознаніе, что необходимо содѣйствовать цѣли истиннаго прогресса, а, именно, нужно увеличивать количество бѣдствій на землѣ для того, чтобы стало, наконецъ, всеобщимъ убѣжденіе въ томъ, что жить не стоитъ, а тогда міръ „освободится отъ самого себя“ говоря языкомъ философа, т. е міръ перестанетъ существовать, если люди не захотятъ долѣе жить

Мы опять, значитъ, находимся въ области метафизики и имѣемъ предъ собою одновременно осуществленіе идеала Гартмана—именно того оттѣнка пессимизма, который называется „*эволюціоннымъ*“.

Можно ли считать гартмановскій прогрессъ идеаломъ? Понятіе это находится въ самомъ рѣзкомъ противорѣчіи со всѣмъ тѣмъ, что мы представляемъ себѣ подъ прогрессомъ: въ немъ не заключается живительнаго элемента, и онъ не можетъ потому вдохновлять къ борьбѣ

Идеалъ этотъ лишенъ существенной черты всякаго идеала—его нельзя полюбить. Это только голая схема, идеалъ же погибъ въ лонѣ великаго безсознательнаго.

Глубоко иронією звучатъ потому слѣдующія слова философа: „Тотъ, кто пойметъ мое ученье, смирится и ощутитъ нравственную любовь къ дѣятельности: пессимизмъ и истинное религіозно-нравственное настроеніе дополняютъ другъ друга и нужно не сожалѣть о прошедшемъ, не заботиться о будущемъ, но терпѣливо и безъ раздраженія относиться къ настоящему. Люди должны жить, какъ будто страданія не существуютъ, разъ, что пессимизмъ показалъ ихъ неизбѣжность“.

Именно, такому-то отношенію къ жизни не научаетъ

пессимизмъ, давая воображенію разъигрываться на тему человѣческихъ страданій, и съ такимъ великимъ мастерствомъ перечисляя всѣ бѣдствія, всѣ большія и малыя неудобства, съ которыми сопряжена жизнь въ этой юдоли печали.

Для обращенія нѣкоего яраго оптимиста, который восхищается красотою міра — калейдоскопа и забываетъ, что въ этомъ калейдоскопѣ нужно жить, а не смотрѣть въ него, Шопенгауеръ предлагаетъ свести его въ лазареты, клиники, тюрьмы, показать ему всѣ существовавшія когда-либо пытки, дать ему бросить взглядъ на поля сраженій, въ жилища бѣдныхъ, познакомить его съ фабриками, гдѣ право дышать покупается цѣною 14 часовой работы и посовѣтовать ему въ концѣ этихъ странствованій заглянуть и въ дома богатыхъ, гдѣ царитъ скука—этотъ второй тиранъ человѣчества, держащій въ тискахъ тѣхъ, которые избѣгли власти перваго именуемаго нуждою

И Гартманъ говоритъ также о необходимости избрать цѣлью жизни трудъ, какъ бы горекъ и тяжелъ онъ ни казался, какія-бы скучныя книги ни приходилось иногда прочесть, такъ какъ трудъ составляетъ всетаки меньшее зло въ сравненіи со скукою, которая, по мнѣнію Шопенгауера, приводитъ людей къ тому, чтобы убивать время въ обществѣ себѣ подобныхъ. Обойтись безъ нихъ можетъ только геній или человѣкъ, который въ противоположность обыкновеннымъ смертнымъ, состоитъ изъ $^2/_3$ ума и $^1/_3$ воли. Какъ ни блестящи страницы, которыя Шопенгауеромъ посвящаются описанію генія, онѣ производятъ грустное впечатлѣніе—печальны, какъ всякое самовосхваленіе!

Намъ хотѣлось-бы упомянуть только еще объ одномъ пессимистѣ, котораго приходится назвать ультра-метафизикомъ въ сравненіи даже съ его учителемъ Шопен-

гауеромъ. Это Майнлендеръ, авторъ „Философіи искупленія“, по мнѣнію котораго міръ представляется осколками божества. — Имѣя свободу выбора между бытіемъ и небытіемъ, майнлендеровское божество избрало, конечно, послѣднее, и не имѣя свободы выбора между уничтоженіемъ внезапнымъ и постепеннымъ, оно покорилось своей участи и исчезаетъ понемногу. Міровой процессъ является, такимъ образомъ, его постепеннымъ уничтоженіемъ, и воля его есть уже воля не къ жизни, а „къ смерти“. Люди могутъ содѣйствовать болѣе быстрому окончанію этого процесса, воздерживаясь отъ брака. Тѣмъ не менѣе, они или авторъ „Философіи искупленія“ еще настолько интересуются всѣмъ земнымъ, что при жизни заводятъ у себя новые порядки, и мы находимся у Майнлендера въ полномъ царствѣ утопіи, на извѣстномъ островѣ Томаса Мора!

Но несравненно интереснѣе метафизической подкладки ученья представляется намъ мотивъ, который лежитъ въ основаніи пессимизма — тотъ самый мотивъ, на который обращали до сихъ поръ такъ мало вниманія противники ученія, которые смиренно приняли оружіе изъ рукъ самихъ пессимистовъ, покорно перенесли сраженіе на избранное тѣми поле и усердно засѣли за рѣшеніе предложенной имъ задачи — за вычисленіе неуловимой суммы человѣческихъ страданій и наслажденій. Этотъ неразрѣшимый вопросъ отодвигается, однако, самъ собою, если ближе всмотрѣться въ мотивъ, который ясно проглядываетъ въ формулѣ пессимизма, *если спросить, почему небытіе выше бытія?* Знаетъ-ли кто-нибудь изъ насъ что такое небытіе? Вѣдь не знаетъ и никогда не узнаетъ!

Дѣйствительно-ли Шопенгауеръ предпочиталъ, а Гартманъ предпочитаетъ небытіе жизни? Не потому ли небытіе представляется имъ лучше, что жизнь не всегда удовлетворяетъ всѣмъ нашимъ требованіямъ, не всегда

соотвѣтствуетъ тому, чего-бы мы желали отъ нея, т. е. не достаточно хороша. Но отчего? Только потому, что мы настолько любимъ и цѣнимъ ее, такъ интересуемся ею, что не примиряемся съ дѣйствительностью! Если-же это такъ, то пессимистъ любитъ жизнь не меньше оптимиста—онъ не хочетъ только откровенно сознаться въ этой своей любви и не допускаетъ родства своего міровоззрѣнія съ тупымъ и пошлымъ оптимизмомъ.

Вспомнимъ характеристическія слова Мопертьюи о нѣсколькихъ часахъ, въ которые обращается самая длинная жизнь, разъ, что изъ нея выброшено все непріятное время и присовокупимъ сюда и тотъ интересъ, съ которымъ этотъ философъ относился къ замедленію растительныхъ процессовъ, съ цѣлью продлить нашу жизнь: тогда достаточно ясно обрисуется отношеніе къ жизни Мопертьюи—*этою отца пессимизма.*

Пессимисты желали-бы выкинуть изъ жизни все дурное, оставить въ ней только хорошее, но что всего удивительнѣе выбросить изъ нея не только страданія, но и самую смерть, составляющую вѣдь конечную цѣль ихъ стремленій. Послушаемъ, что говоритъ Шопенгауеръ: „Когда умираетъ человѣкъ, въ его лицѣ уничтожается цѣлый міръ, чѣмъ его умъ яснѣе и развитѣе, тѣмъ значительнѣе этотъ міръ и тѣмъ страшнѣе его уничтоженіе“.

— „Жизнь была-бы только платою сама за себя въ томъ случаѣ, если вовсе не существовало-бы страданій и смерти или въ послѣдней не заключалось-бы ничего ужаснаго“.

Слѣдуетъ наслаждаться каждою минутою и помнить, что сегодняшній день бываетъ только разъ“.

Тоньше разсуждаетъ Гартманъ когда объясняетъ, что для нулеваго пункта ощущенія требуются: во 1-хъ) мо-

лодость; во 2-хъ) здоровье; въ 3-хъ) свобода; въ 4-хъ) обезпеченное состояніе; въ 5-хъ) довольство своимъ положеніемъ.

А между тѣмъ нулевый пунктъ представляетъ только безболѣзненное состояніе или отсутствіе страданій. Возможно-ли при такой постановкѣ вопроса, чтобы удовольствія уравновѣшивали собою страданія? Борьба оказывается для нихъ вѣдь не подъ силу — нулевый пунктъ безсознательно поглощаетъ ихъ въ себѣ, подобно тому, какъ великое чудовище, стоящее во главѣ системы Гартмана, уже поглотило нашъ идеалъ прогресса.

Въ нулевомъ пунктѣ соединяются всѣ тѣ блага, о которыхъ въ отдѣльности о каждомъ робко мечтаетъ наивный оптимистъ, ловя себя иногда на томъ, что это только мечта! Пессимисты-же идутъ гораздо дальше, не сознавая того, что они тоже только мечтаютъ. Горячая и затаенная любовь къ жизни характеризуетъ собою это ученье, представляющее все тотъ же оптимизмъ, настолько-же глубокій, какъ и не познавшій себя самъ.

Идеаломъ пессимизма служитъ счастье — то самое счастье, которое мерещится каждому изъ насъ, когда мы не отдаемъ себѣ отчета въ его призрачности, въ томъ, что это погоня за мыльнымъ пузыремъ. И Шопенгауеру и Гартману счастье представляется въ безхитростной формѣ обладанія, это *что-то прочное и незыблемое* — то самое, что кореннымъ образомъ противорѣчитъ природѣ человѣка, которая сама только жизнь и движеніе. Такое счастье идетъ въ разрѣзъ со всѣми инстиктами царя творенія, для котораго единственно-возможная форма счастья заключается въ борьбѣ — синонимѣ жизни, въ достиженіи, а не въ обладаніи. Остановки на этапныхъ пунктахъ для него застой, а не жизнь! Ученье пессимистовъ не сознаетъ всей глубины слова Лессинга, почему

надо выбрать лѣвую руку или стремленія, а не правую или блага, оно забываетъ также, что легенда объ Агасферѣ никогда не утратитъ своего вѣчнаго смысла.

Только въ минуты застоя, неизбѣжныя, какъ въ жизни отдѣльнаго человѣка, такъ и общества, неминуемо появляется роковой вопросъ „къ чему“? Отвѣта на него нѣтъ и не можетъ быть, потому что самое появленіе его уже предрѣшаетъ отвѣтъ. Это та бездна, съ которою нельзя считаться, отъ нея можно только отойдти.

Появленіе этого вопроса обусловливается „пессимистическимъ настроеніемъ“, неизбѣжнымъ въ извѣстныя минуты горя, неудачъ или раздумья—минуты, безъ которыхъ немыслима жизнь человѣка, но которыя, тѣмъ не менѣе, всегда останутся минутами застоя.

Жизнь же есть борьба во имя идеала, и борьба эта тѣмъ плодотворнѣе, чѣмъ выше и потому жизненнѣе нашъ идеалъ прогресса

„Я не прошу васъ слѣпо вѣрить въ какой-нибудь идеалъ, говоритъ Гюйо — этотъ талантливый французскій мыслитель (къ сожалѣнію уже умершій), но работайте надъ его осуществленіемъ, хотя-бы вы и не вѣрили въ него и для того, чтобы повѣрить. Вы начнете вѣрить тогда, когда поработаете! („Guyau Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction Paris, 1885, p. 239).

Сущность жизни и осуществленіе идеала—это дѣйствіе. Оно-то составляетъ по мнѣнію Гюйо, истинное лѣкарство противъ пессимизма и скептицизма: „Можно любить даже, когда сомнѣваешься самъ, говоритъ онъ, даже среди интеллектуальной ночи, которая намъ препятствуетъ преслѣдовать какую либо отдаленную цѣль, можно протягивать руку тѣмъ, кто плачетъ около нашихъ ногъ“ (p. 243).

Сущность пессимизма заключается, по нашему мнѣнію, въ томъ, что онъ обобщаетъ настроеніе: настрое-

ніе - же не можетъ обосновывать собою философскаго ученья. Не дѣло философіи обобщать чувства и возводить въ систему настроенія. Каковы-бы ни была воззрѣнія на философію, наука она или не наука, цѣль ея, во всякомъ случаѣ, шире.

Для доказательства своихъ положеній пессимизмъ обращается къ помощи метафизики, но метафизика всегда останется очагомъ неразрѣшимыхъ вопросовъ и пессимизмъ, слѣдов., какъ бы исключаетъ себя самъ изъ области научной-философіи, выдѣляющейся изъ метафизики, но съ нею не тождественной.

Коренное заблужденіе ученья пессимистовъ заключается, по нашему мнѣнію, въ томъ, что пессимизмъ противопоставляется оптимизму, а, между тѣмъ, въ основаніи обоихъ міровоззрѣній лежитъ все та-же самая любовь къ жизни — тупая и пошлая, по мнѣнію пессимистовъ, и вполнѣ естественная и законная, съ нашей точки зрѣнія.

Задачею будущаго является развитіе этой любви, содѣйствіе болѣе плодородной и плодотворной жизни, которая только синонимъ самой жизни, по мѣткому опредѣленію Гюйо (р. 243).

Девизомъ жизни, а потому прогресса, никогда не можетъ быть уничтоженіе.

7.

Взглядъ на исторію философіи.

Между исторіей и исторіей философіи существуетъ, по моему мнѣнію, глубокое различіе.

Мнѣ даже кажется, что исторія философіи представляетъ нѣчто гораздо болѣе цѣльное и цѣнное, чѣмъ исторія—*это лучшая ея часть*—та область, которая до извѣстной степени находится внѣ времени и пространства, область, въ которой заключается болѣе вѣчнаго и неизмѣннаго, чѣмъ въ исторіи, и куда человѣкъ вноситъ *свое лучшее я*, гдѣ онъ только человѣкъ, а не человѣкъ и звѣрь, какъ это въ исторіи.

Не мало страницъ ея написаны кровью, и если въ исторіи жизнь народовъ отражается, какъ въ зеркалѣ, нельзя не сказать, что мы имѣемъ здѣсь передъ собою неприкрашенную дѣйствительность — это та фотографія любителя, которая, пожалуй, болѣе вѣрна дѣйствительности, чѣмъ портретъ художника, а, между тѣмъ, не даетъ ключа къ пониманію существенныхъ чертъ физіономіи. Она ничего намъ не объясняетъ. Любитель только фотографъ: онъ не схватилъ главнаго и остался потому какъ бы вѣренъ дѣйствительности—той дѣйствительности, которая иначе называется прозою жизни, той части жизни, къ которой мы прикованы цѣпями, куда мы не вносимъ своего лучшаго я, а гдѣ мы только отдаемъ

дань необходимости. И какъ всякій изъ насъ чувствуетъ иногда потребность оторваться отъ своей будничной жизни,—онъ не можетъ видѣть передъ собою всегда однѣ фотографіи, — *ему иногда необходимы портреты*— такимъ же точно портретомъ и служитъ, по моему мнѣнію, исторія философіи. Человѣкъ отрѣшился въ ней отъ всего того, чѣмъ онъ живетъ по необходимости онъ отбросилъ животную часть своего я, онъ разстался *съ звѣремъ исторіи* и *онъ только человѣкъ — идеалъ творенія*, потому что человѣкъ побѣдившій свои инстинкты и страсти и познавшій себя самого и есть тотъ самый человѣкъ, который въ дѣйствительности царь творенія: *это лучшая часть всего существующаго*.

А исторія философіи и представляется исторіею или преемственною связью этихъ лучшихъ его стремленій— подъемовъ его духа, исторіею того самосознанія его, когда онъ только человѣкъ и осуществляетъ въ себѣ высшее, на что способенъ. Исторія философіи показываетъ то, что если не удѣлъ человѣка понять начало и конецъ всего, *удѣломъ его всегда останется стремиться къ тому, чтобы понимать*.

И потому интересъ къ исторіи философіи не можетъ никогда изсякнуть. *Лучшая часть нашей исторической жизни всегда сохранитъ право на свое существованіе!* Сколько бы тысячелѣтій ни продолжалось еще существованіе человѣческаго рода, не будутъ забыты Сократъ, Платонъ, Аристотель, Декартъ, Спиноза и Кантъ. Они будутъ сіять, окруженные все тѣмъ-же блескомъ, и съ теченіемъ времени имена ихъ не померкнутъ.

Вопросъ объ исторіи философіи есть иначе вопросъ о томъ: „что такое сама философія“? — Это вѣдь одинъ изъ тѣхъ вопросовъ, которые настолько-же интересны, какъ и избиты и избиты, только потому что они интересны!

Вопросъ этотъ, пожалуй, такъ же вѣченъ, какъ и сама философія, и разрѣшеніе его заключаетъ въ себѣ profession de foi для всякаго философа или для того, кто философіей интересуется. То, что мы понимаемъ подъ философіей тому вѣдь мы и служимъ, въ томъ вѣдь и должны заключаться альфа и омега нашихъ убѣжденій. Ясно что то, чѣмъ является для насъ сама философія, налагаетъ неминуемо свою печать и на нашу работу въ этой области, дѣлаетъ ее тою или иною

Случалось не разъ, что философію лишали ея права на существованіе и хотѣли вычеркнуть ее изъ ряду другихъ областей знанія,—въ ней видѣли только *исторію заблужденій*. Ей пришлось пережить тотъ періодъ презрѣнія, гдѣ въ будущемъ рисовалось ея превращеніе въ ничто, а были и такія времена (вспомнимъ хотя-бъ вторую четверть нынѣшняго столѣтія), когда философія ставила себя выше другихъ областей знанія.

До сихъ поръ еще не разрѣшенъ тотъ жгучій вопросъ—наука-ли философія и, мнѣ кажется, что онъ никогда не будетъ разрѣшенъ. Отвѣты на него всегда будутъ носить печать личности, и они не могутъ не быть различными, насколько различны сами люди. Какъ не будетъ никогда существовать нормальнаго или средняго человѣка, такъ, одинаково, всегда будутъ различны и взгляды наши на философію.—Для того чтобы понимать ее такъ или иначе, сдѣлать изъ нея то или иное, надо быть тѣмъ или инымъ человѣкомъ, обладать тѣми или иными особенностями ума и характера.

Какъ всегда будутъ существовать люди вѣрующіе и невѣрующіе, такъ одинаково для однихъ на первомъ планѣ всегда будетъ стоять синтезъ, а для другихъ анализъ, одни философы будутъ метафизиками, другіе учеными и соглашеніе между ними невозможно. Никогда

нельзя будетъ добиться одного единаго отвѣта на то „что такое философія?“

Вопросъ этотъ разрѣшимъ только на фонѣ ея исторіи.

Право гражданства философіи оспаривается и въ тѣхъ случаяхъ, когда приравниваютъ ее къ наукѣ и въ тѣхъ также, когда видятъ въ ней только искусство. Если одна изъ отраслей философіи, именно, эмпирическая психологія, а въ частности психо-физіологія и представляется точною наукою, руководствуется опытомъ и наблюденіемъ, измѣряетъ, считаетъ и вѣшаетъ, а если, съ другой стороны, существуетъ не мало философскихъ системъ, въ которыхъ поэтическій элементъ играетъ немаловажную роль, то приходится, тѣмъ не менѣе, сказать, что *сущность философіи не исчерпывается понятіемъ о наукѣ или объ искусствѣ*. Приравниванья эти грѣшатъ однимъ и тѣмъ-же недостаткомъ: они одинаково невѣрны потому что болѣе даже, чѣмъ односторонни,— *они, именно, уничтожаютъ то специфическое, что заключается въ понятіи о философіи*. Благодаря имъ смыслъ ея не уясняется, а, напротивъ, затемняется—*тотъ самый смыслъ, который такъ ярко выступаетъ только на фонѣ ея исторіи*. Только съ ея помощью можно въ извѣстной степени разрѣшить этотъ избитый вопросъ или разъяснить отчасти то „что такое философія?“

Задумываясь надъ произведеніями великихъ философовъ-метафизиковъ, къ какому-бы времени они ни принадлежали и какъ-бы различны ни были созданныя ими системы и положенные въ ихъ основаніе методы, насъ поражаетъ одна общая черта ихъ — *всѣ они рѣшаютъ тѣ же самые вопросы—это все то-же самое* приходится намъ сказать. А, именно, неизмѣнно всегда и вездѣ философъ-метафизикъ хочетъ уничтожить тѣ преграды, которыя скрываютъ отъ ограниченнаго человѣческаго взгляда начало или начало всего. *Сущность его стремленій заключается*

въ томъ, что онъ хочетъ разгадать истины бытія, и не можетъ, какъ въ VI в. до Р. Х. во времена Ѳалеса, такъ и теперь черезъ тысячелѣтія.

Въ то время, какъ геніальные поэты задумываются надъ тѣми-же вопросами, а науки медленными шагами идутъ въ сущности къ той-же самой цѣли, но ею не задаваясь и какъ бы, забывая о ней, и преслѣдуютъ, по видимому, болѣе мелкія и частныя задачи, философія, одухотворенная искрою Божьею —этимъ величіемъ своей задачи—вѣруетъ въ необъятность своихъ сихъ и уповая на нихъ „хочетъ постичь непостижимое". Это нашъ земной Фаэтонъ, и участь ея та же, что и участь Фаэтона. У нея не хватаетъ силъ, потому что задача слишкомъ велика, но величіе-то ея, именно, и обаятельно и всегда будетъ окружать ореоломъ системы геніальныхъ философовъ-метафизиковъ.

Если уже во времена первыхъ греческихъ мудрецовъ, науки начали понемногу обособляться и развѣтвляться и, чѣмъ дальше, тѣмъ замѣтнѣе становится ихъ дифференціація, если теперь несравненно труднѣе, даже можно сказать просто невозможно знать ихъ всѣ, и это было тѣмъ легче, чѣмъ дальше спускаемся мы въ древность, то, тѣмъ не менѣе, сохранилась одна общая черта метафизики во всѣ времена. *Всѣ первыя основанія наукъ составляютъ ея область*, а эти первыя основанія, какъ ни углублены и ни отдвинуты, все-таки не разгаданы.

Всякая метафизическая система воплощаетъ въ себѣ цѣлый міръ—въ ней сказался весь человѣкъ — тотъ философъ-метафизикъ, который носитъ въ себѣ міръ, и она составляетъ потому его лучшее и его все одновременно

Изученіе произведеній одного какого-нибудь философа вводитъ насъ по-неволѣ во весь этотъ міръ и также по-неволѣ сближаетъ и съ другими философами, такъ какъ между всѣми системами существуетъ связь и преемство,

и наше посвященіе въ міровые вопросы имѣетъ своимъ исходнымъ пунктомъ удовлетвореніе все того-же самого интереса и собственно не удовлетвореніе его, а лишь *пробужденіе.*

Всякій философъ-метафизикъ вѣдь дорогъ намъ не тѣмъ, что онъ доказалъ, а тѣмъ только, что *онъ задумался надъ вѣчными истинами,* и, тѣмъ самымъ, уже внесъ нѣчто ему одному свойственное, прибавилъ къ старому свое новое. Изъ этихъ всеобщихъ усилій человѣческаго ума и возникаетъ увѣренность въ его силѣ — *высшее, что существуетъ для насъ, именно, его человѣчность*—тотъ подъемъ надъ нашимъ животнымъ міромъ, который по тому самому и составляетъ наше лучшее достояніе.

Умъ человѣка мыслитъ не для того, чтобы жить, нѣтъ, *его жизнь это его мысль,* а это и есть та бездна, которая отдѣляетъ насъ отъ прочей вселенной. Только человѣкъ способенъ къ отвлеченному мышленію, а эта способность и внушаетъ намъ убѣжденіе въ томъ, что мы—цари творенія.

Если бросить взглядъ на исторію философіи и повторить ту пошлую истину, что космологія предшествовала психологіи, что новая философія носитъ *преимущественно* характеръ психологіи, а въ частности теоріи познаванія, какъ древняя, въ свою очередь, была *преимущественно* метафизикою приходится, тѣмъ не менѣе, не забывать того, что каждый философъ воплощаетъ въ свихъ произведеніяхъ міръ и, чѣмъ онъ талантливѣе, тѣмъ шире и, въ тоже время, цѣлостнѣе этотъ міръ, тѣмъ неразрывнѣе связаны между собою его части, тѣмъ глубже эта связь, и *тѣмъ необходимѣе потому отдать себѣ отчетъ во всемъ ученьѣ философа и опаснѣе разрывать его на части.* Оно живо, пока его не разорвали, и болѣе не существуетъ разъ, что уничтожена эта связь.

Если прослѣдить ходъ развитія философіи, красною

нитью будетъ тотъ фактъ, что человѣкъ отрывался по немногу отъ внѣшняго міра и научался вѣровать въ себя или въ свои силы. *Высшая сила наша это—разумъ*, и вся исторія философіи является доказательствомъ тому, что чѣмъ развитѣе человѣкъ, тѣмъ болѣе дорожитъ онъ этою своею силою и что какъ ни были геніальны многіе новые философы ирраціонисты, какъ Якоби, Шопенгауеръ, Гартманъ и какъ ни былъ сильно развитъ ирраціонализмъ въ греческой философіи, а она все же безсмертна, новая философія имѣетъ передъ нею преимущество. На ея долю выпало совершить важный шагъ впередъ, а, именно, человѣкъ позналъ себя самого болѣе совершеннымъ образомъ, чѣмъ были на то способны даже Сократъ, Платонъ и Аристотель. Причина этого явленія заключается въ томъ, что *человѣкъ увѣровалъ въ мощь своєю разума, въ это свое высшее и лучшее я.*

Если, пожалуй, въ извѣстной степени уже и въ греческой философіи можно найти зародыши теоріи познаванія, такъ въ знаменитой школѣ стоиковъ, процвѣтавшей въ Греціи въ III в. до Р. Х. и въ Римѣ въ I и II вв. послѣ Р. Х. и, если, съ другой стороны, въ наше время еще возводятся метафизическія системы (вспомнимъ хотя бы Э. ф. Гартмана), тѣмъ не менѣе, общій характеръ или духъ этихъ двухъ эпохъ совершенно различенъ и исчерпывается метафизикою или діалектикою, съ одной стороны, теоріею познаванія или психологіею, съ другой.

Съ теченіемъ времени область философіи по тому самому *сузилось* и на мѣсто міра сталъ человѣкъ. Она, въ то же время и *углубилась*, потому-что познаніе человѣка не могло быть настолько-же поверхностнымъ, какъ было познаніе міра, и она, по необходимости, проникла въ самую глубокую тайну природы — *въ глубину этой души или нашего самосознанія.*

Отдать себѣ отчетъ въ нашемъ самосознаніи состав-

ляетъ величайшую тайну природы, и мы еще далеки отъ ея раскрытія. *Но мы хотя знаемъ теперь, что здѣсь заключается величайшая тайна вселенной*, и сосредоточивая наше вниманіе на этомъ вопросѣ, мы поневолѣ углубляемъ его и даемъ ему центральное мѣсто среди другихъ вопросовъ.

Какъ бы то часто ни ошибались философы и какъ бы ни поражали насъ нѣкоторыя ихъ воззрѣнія—вспомнимъ что Платонъ признавалъ бытіе однѣхъ только идей, а не всего чувственнаго міра — того самого, который въ обыкновенныя минуты жизни кажется намъ самымъ незыблемымъ изъ того, что существуетъ, если вещество или матерія и была для него ничто (слова этого Платонъ не употребляетъ, а только приравниваетъ ничто къ матеріи или веществу), а для болѣе строгаго эмпирика Аристотеля она, правда, перестаетъ быть ничѣмъ, не становясь еще чѣмъ либо, а *остается на порогѣ между бытіемъ и небытіемъ*, и тоже самое приходится сказать въ обыкновенныя минуты жизни, т е. въ тѣ минуты, когда мы не задумываемся надъ сущностью вещей и прочность и незыблемость чувственнаго міра для насъ аксіома — о мысли, впервые выраженной софистами, именно, Протагоромъ, что „человѣкъ мѣра всего существующаго, поскольку оно есть и несуществующаго, поскольку его нѣтъ“ и развитіе этой мысли въ послѣдующей исторіи скептицизма Греціи и Англіи, превращеніе ея Кантомъ въ ту великую идею, что *вещи таковы, какими онѣ намъ кажутся*, а человѣкъ воспринимаетъ лишь то, что дозволяютъ ему воспринимать его ограниченныя способности (внѣшнія чувства или органы) *мысли эти заключаютъ въ себѣ наше лучшее я, въ нихъ состоитъ какъ бы сущность человѣка—царя творенія, и онѣ поэтому всегда и будутъ намъ дороги.*

Извѣстно, что великій переворотъ, совершенный Кан-

томъ въ философіи, можно сравнить только съ подвигомъ Коперника въ космологіи, именно, съ попыткою замѣнить болѣе ничтожный центръ вселенной — землю другимъ—болѣе значительнымъ—солнцемъ. Также точно расширилось и окрѣпло философское міросозерцаніе, когда геніемъ Канта субъективизмъ преобразился въ новое направленіе, носящее названіе критицизма.

Отцами новой философіи являются Бэконъ и Декартъ, и Декартъ болѣе Бэкона; отцами теоріи познаванія Локкъ и Кантъ, и Кантъ гораздо болѣе Локка.

Главная заслуга Бэкона, какъ философа, заключалась въ томъ, что онъ ввелъ въ эту область эмпирическій методъ изслѣдованія. Декартъ же 1-й обратилъ свое исключительное вниманіе *на наше я*, и изъ этого я вывелъ всѣ остальныя функціи жизни. *Я мыслитъ и потому существуетъ,* является исходнымъ пунктомъ философіи Декарта, которая по тому самому и представляется раціонализмомъ чистѣйшей и высшей пробы.

Для того, чтобы дойти до своего замѣчательнаго воззрѣнія, Декартъ началъ съ того, что отбросилъ все—самый глубокій скептицизмъ—то самое сомнѣніе, которое послужило исходнымъ пунктомъ всей философіи вообще, породило въ частности и новую философію, въ лицѣ ея основателя Декарта.

Вопросъ о происхожденіи міра—о томъ, изъ чего онъ созданъ, его сущности или источникѣ занимаетъ Ѳалеса, и какъ ни была несостоятельна его гипотеза о водѣ, въ ней заключался отвѣтъ: она является первою попыткою обобщенія, на которую стали способны люди въ лицѣ Ѳалеса

Для Декарта и съ нимъ для всей новой философіи вопросъ о сущности міра утратилъ свой непосредственный интересъ—*на мѣсто міра сталъ человѣкъ*. Въ чемъ заключается сущность человѣка, спросилъ Декартъ, и от-

вѣтъ былъ ясенъ и на готовѣ, онъ просился самъ собою на языкъ. *Сущность человѣка его мышленіе*, не могъ не сказать Декартъ, потому что онъ былъ раціоналистомъ. Человѣкъ существуетъ, потому что онъ мыслитъ cogito, ergo sum—та знаменитая формула, которая исчерпываетъ собою коренное воззрѣніе основателя новой философіи.

Не одинъ Декартъ, однакоже, былъ раціоналистомъ. Раціонализмъ имѣлъ послѣ него многихъ послѣдователей; онъ сдѣлался даже господствующимъ направленіемъ во всей новой философіи. Раціоналистами были и окказіоналистъ Мальбраншъ и основатель нѣмецкой философіи Лейбницъ и великій пантеистъ Спиноза и еще болѣе великій Кантъ

Правда, что въ философіи самого Декарта раціонализмъ грѣшитъ тѣмъ, что онъ принялъ форму догматизма. Онъ замкнулся въ слишкомъ узкія и безжизненныя рамки, и дальнѣйшей пытливости ума былъ положенъ предѣлъ. Съ помощью дедуктивнаго метода Декартъ выводитъ изъ мышленія человѣка бытіе Бога и любовь Его къ правдѣ.

Но глубокій смыслъ философіи Декарта заключается въ томъ, что онъ *1-й обратилъ вниманіе на внутренній міръ человѣка*. Онъ превратилъ философію въ психологію. Изъ психологіи же выдѣлилась теорія познанія, а въ этомъ и состоитъ заслуга Локка въ томъ же XVII вѣкѣ.

Локкъ знаетъ только внутренній міръ человѣка—для него не существуетъ иныхъ вопросовъ, кромѣ вопросовъ познаванія—*онъ дѣлаетъ то, что хотѣлъ, но не совершилъ его предшественникъ Декартъ*. Локкъ сосредоточиваетъ свое вниманіе на изученіи внутренней жизни человѣка, и поражаетъ его при этомъ одно весьма распространенное въ его время воззрѣніе, *что существуютъ извѣстныя прирожденныя намъ идеи*. Локкъ ихъ отрицаетъ.

Онъ приходитъ къ такому убѣжденію, подмѣчая, какъ глубоко различны основныя нравственныя понятія у различныхъ народовъ и, конечно, не ошибается, когда говоритъ, что даже такія простыя истины, какъ то, что 2. 2=4 требуютъ извѣстной подготовки, а, слѣдов., не прирождены.

Въ чемъ-же заключается эта подготовка?

Локкъ 1-й обратилъ вниманіе на источникъ идей, который до него считался источникомъ однихъ только ощущеній, именно, на опытъ. Всѣ наши идеи коренятся въ опытѣ, обязаны ему своимъ происхожденіемъ, прирожденныхъ-же идей не существуетъ, объявилъ Локкъ Можно сравнить нашъ умъ съ бѣлымъ листомъ бумаги и лишь то, что мы живемъ, т. е. воспринимаемъ впечатлѣнія внѣшняго міра, даетъ намъ тотъ запасъ знаній который ранѣе считался прирожденнымъ.

Локкъ, однако, не обратилъ вниманія на то, что въ силу наслѣдственности мы привносимъ съ собою извѣстные задатки и лишь благодаря имъ то, что почерпается нами изъ опыта, получаетъ извѣстную окраску: умъ нашъ не только неисписанный листъ бумаги, но листъ этотъ тонокъ, толстъ, гладокъ или шероховатъ. Онъ представляетъ даже большія особенности, потомучто предрасположенія наши выражаются болѣе яркимъ образомъ.

Локку нельзя, тѣмъ не менѣе, не поставить въ вину того, что онъ придавалъ слишкомъ большое значеніе опыту. Это объясняется тѣмъ, что ему нужно было провести свои воззрѣнія въ 1 й разъ, и онъ увлекся, какъ всегда увлекаются всѣ новаторы.

Заслуга его заключается въ томъ, что онъ задумался надъ значеніемъ опыта, понялъ, что однѣми прирожденными идеями нельзя объяснить всѣхъ нашихъ по-

знаній, хотя, при этомъ, и преувеличилъ значеніе того, что такъ вѣрно подмѣтилъ.

По мнѣнію Локка, у предметовъ есть два рода свойствъ: одни нельзя отнять, его не уничтоживши—они присущи самому предмету,—это его коренныя или первоначальныя, по Локку, — *первичныя свойства*, такъ форма и величина, другія-же привносятся только человѣкомъ, такъ цвѣтъ, звукъ, вкусъ—эти свойства можно отнять у предмета его не уничтоживши, и потому они и являются придаточными или второстепенными — *вторичными*, по Локку.

Кантъ совершилъ тотъ важный шагъ, что уничтожилъ это различіе—по его мнѣнію, и первичныя свойства привносятся также только человѣкомъ, а не присущи самимъ предметамъ и, слѣдов., настолько-же субъективны, какъ и свойства вторичныя. Происходитъ-же это, благодаря тому, что, по мнѣнію Канта, субъективны или не болѣе, какъ воззрѣнія то, что мы понимаемъ подъ пространствомъ и временемъ, а слѣдов., форма и величина присущи не самимъ предметамъ, какъ это думалъ Локкъ, но они коренятся лишь въ насъ самихъ, привносятся нами точно такъ же, какъ цвѣтъ, звукъ и вкусъ.

Уже раньше та-же участь постигла понятіе причинности, въ чемъ и заключается заслуга величайшаго изъ скептиковъ, именно, Юма. Юмъ призналъ понятіе причинности субъективнымъ, и это потому, что мы только *привыкли* связывать явленія въ смыслѣ причинъ и слѣдствій—на самомъ-же дѣлѣ, въ мірѣ объективномъ, а не томъ, который мы создаемъ сами, благодаря нашей субъективности, *не существуетъ причинъ и слѣдствій*.

Это открытіе поразило, какъ извѣстно, Канта, пробудило его отъ догматическаго сна, и проснулся онъ скептикомъ, чтобы изъ субъективиста, какимъ остался Юмъ,

сдѣлаться тѣмъ великимъ преобразователемъ, какимъ ему суждено было стать.

Идя по слѣдамъ Локка и Юма, Кантъ старался подорвать метафизику съ ея отвлеченностями — ту самую метафизику—это созданіе Платона, на апогеѣ которой красуются его идеи—прообразы вещей. Вещи не болѣе, какъ снимки съ идей, *которыя одни существуютъ*, по ученью величайшаго изъ идеалистовъ, какимъ былъ Платонъ.

Его можно сравнить развѣ только съ англичаниномъ Беркли — однимъ изъ послѣдователей Локка, который пришелъ къ убѣжденію, что внѣшній міръ не существуетъ, онъ только фикція или призракъ и духъ можетъ познавать лишь духъ или однородное однородное, а никакъ не духъ матерію, не однородное разнородное.

Міросозерцаніе Беркли воплотило въ новой философіи идеализмъ Платона, хотя сильнаго вліянія Беркли и не оказалъ—оттого ли что ему недоставало генія Платона, оттого ли, что подъ нимъ не было прежней почвы.

Но важнѣе всего было то, что совершено величайшимъ изъ философовъ, именно, Кантомъ. Кантъ обратилъ вниманіе на ограниченность нашихъ способностей, благодаря которой мы въ состояніи познавать только явленія. Во главѣ своей теоріи познаванія онъ поставилъ подмѣченную уже софистами *субъективность или относительность* нашихъ знаній.

Съ одной стороны, значитъ, Кантъ является самымъ крайнимъ субъективистомъ—онъ объявляетъ, что *мы въ состояніи познавать только явленія*. Эта великая аксіома, поколебать которую нельзя, и составляетъ главный догматъ его ученья.

Изъ нея возможны два вывода Кантъ сталъ на ту точку зрѣнія, что за явленіями должно скрываться еще нѣчто, т. е. сущность. Онъ не отвергаетъ существова-

нія сущности вещей, но считаетъ ее непознаваемою, а потому мы и называемъ его *метафизикомъ и агностицистомъ.* Это непознаваемое и есть его знаменитая вещь въ себѣ—Ding an sich, которую Кантъ самъ вовсе не желалъ опредѣлять. Признаніе того, что существуетъ такое непознаваемое, было для него лишь *печальною необходимостью, истекавшею изъ его великой аксіомы.*

Онъ отстранилъ отъ себя 2-й выводъ, что за явленіями сущностей нѣтъ. Подобное воззрѣніе, ничѣмъ не отличающееся отъ наивнаго реализма, который возводитъ явленія на степень незыблемаго міра чувственныхъ вещей, было-бы недостаточно идеально и метафизично для великаго идеалиста и метафизика, какимъ былъ Кантъ—тотъ самый Кантъ, который вооружился противъ отвлеченностей метафизики, и призналъ значеніе опыта

Но онъ отвергъ бы, конечно, всю послѣдующую нѣмецкую философію идеализма, какъ не захотѣлъ признать своимъ преемникомъ Фихте, заявившаго такое свое притязаніе еще при жизни основателя критицизма.

Фихте поставилъ во главѣ своей системы вещь въ себѣ—онъ началъ оттуда, гдѣ Кантъ безпомощно опустилъ руки, признавъ тутъ безсиліе нашей мысли и ограниченность нашихъ способностей. Естественно потому, что Кантъ не могъ не вознегодовать на Фихте, который взялъ на себя роль его преемника, а, между тѣмъ, не понялъ духа критицизма и могъ по тому самому уничтожить безсмертную заслугу того, кого называлъ своимъ учителемъ.

Фихте расчистилъ путь для всяческой метафизики, какъ бы показалъ дорогу къ всякимъ разгадываньямъ того, въ чемъ заключается сущность вещей. По этому пути и пошла, къ сожалѣнію, нѣмецкая философія, и достойными преемниками Фихте, а не Канта, являются

Шеллингъ и Гегель, ушедшіе далеко впередъ по этой неблагодарной дорогѣ По всей вѣроятности, Кантъ призналъ бы ихъ еще менѣе своими преемниками, чѣмъ то Фихте и, можетъ статься, подписался бы даже подъ смягченными терминами Шопенгауера, который ненавидѣлъ всею душею этихъ *шарлатановъ* и *мундирныхъ философовъ*, а больше всѣхъ Гегеля—генерала философіи, командовавшаго въ Берлинѣ и съумѣвшаго заставить преклоняться передъ собою всѣхъ тѣхъ, кто его не понималъ: людей же, которые, понимаютъ Гегеля, вѣдь не много.

Врядъ ли только, кажется мнѣ, чтобы Кантъ назвалъ своимъ вѣрнымъ ученикомъ и преемникомъ самого франкфуртскаго пессимиста. Вѣдь и Шопенгауеръ также занялся опредѣленіемъ пресловутой вещи въ себѣ и такимъ путемъ и дошелъ до своей геніальной гипотезы, что міръ держится волею, а она и есть потому вещь въ себѣ. И Шопенгауеръ, съ своей стороны, одинаково, значитъ, не понялъ философа, котораго нельзя не назвать геніальнѣйшимъ изъ геніальныхъ.

Новая философія совершила еще одно важное открытіе, которое выпало на долю Лейбница. Лейбницъ былъ болѣе геніальный человѣкъ, чѣмъ философъ, и бросилъ не мало плодотворныхъ мыслей въ различныя области знанія. Но его философская система недостаточно разработана, та самая система которая носитъ названіе Монадологіи, потому-что, по мнѣнію Лейбница, міръ состоитъ изъ частицъ или монадъ, изъ которыхъ каждая отражаетъ въ себѣ міръ и, притомъ, инымъ образомъ, чѣмъ другія: каждая монада обладаетъ, слѣдовательно, дѣятельной силою и индивидуальностью.

Всего плодотворнѣе оказалась мысль Лейбница о безсознательныхъ представленіяхъ или petites pérceptions, которыя предшествуютъ представленіямъ сознательнымъ

или такъ называемымъ apperceptions. Сознаніе возникаетъ на темномъ фонѣ безсознательнаго; оно является ступенью въ нашей внутренней жизни или шагомъ впередъ. Наше сознаніе не появляется, однако, какъ deus ex machina, оно не есть нѣчто непонятное или необъяснимое, а образуется и растетъ, какъ все на свѣтѣ, подчинено всеобщимъ законамъ, которыхъ мы, правда, всегда и вездѣ въ точности не знаемъ, но одною изъ такихъ загадокъ, если не величайшею является ростъ и образованіе нашего сознанія.

Эта мысль была развита Э. ф.-Гартманомъ въ цѣлую метафизическую систему. Въ основаніи ея лежатъ факты и наблюденія относительно той важной роли, которую играетъ въ вселенной, а также и въ жизни человѣка безсознательное. Факты, которые Гартманъ почерпнулъ изъ собственныхъ наблюденій, подтверждаютъ существованіе въ жизни элемента безсознательнаго.

Лучемъ свѣта было признать происхожденіе сознательнаго изъ безсознательнаго — отдать себѣ отчетъ въ томъ, что безсознательное накопляется не тщетнымъ, а производительнымъ образомъ.

Въ этомъ отношеніи потрудились также послѣдователи Локка — основатели ассоціаціонной философіи XVIII вѣка Гартлей и Пристлей, которые первые обратили вниманіе на параллелизмъ, существующій между психическими и физическими явленіями.

Въ XIX в. эта самая работа нашла достойныхъ преемниковъ въ лицѣ нѣмецкаго философа Гербарта — основателя математической психологіи и отцевъ психо-физіологіи Вебера, Фехнера и въ особенности Вильгельма Вундта Поколѣніе современныхъ философовъ — ученыхъ получило образованіе въ 1-й въ свѣтѣ психологической лабораторіи, которую Вундтъ основалъ въ Лейпцигѣ. Именно, въ Лейпцигѣ началось разрѣшеніе тѣхъ вопро-

совъ, которые двигаютъ впередъ научную философію (главными органами ея служатъ Philosophische Studien Вундта и Vierteljahrsschrift fur wissentschaftliche Philosophie Авенаріуса). Въ лабораторіи Вундта измѣряется скорость мысли или время, потребное для того, чтобы ощущеніе превратилось въ представленіе. Къ психическимъ процессамъ прилагается извѣстная мѣрка, — они подлежатъ самому тщательному измѣренію, и найдены, такимъ образомъ, различныя средніе для различныхъ процессовъ у различныхъ людей.

Эта область психологіи, т. е. психо-физіологія является уже точною наукою, и, хотя самъ Вундтъ и написалъ System der Philosophie, гдѣ онъ изложилъ свои взгляды на метафизику, созданная имъ школа всего менѣе содѣйствуетъ развитію этой области, т. е. не беретъ на себя разрѣшеніе общихъ вопросовъ.

Предшественники и послѣдователи Вундта, которые, по праву являются настоящими кантіанцами и въ частности новокантіанцами, развили главную мысль основателя критицизма.

Они не забываютъ той его заповѣди, что центромъ нашего познаванія долженъ быть человѣкъ.

И Фехнеръ, и Вундтъ, и Авенаріусъ, и Мюнстербергъ кантіанцы, потому что разрабатываютъ психологію, а не метафизику, новокантіанцы, потому что они психофизіологи. Они пошли дальше учителя, углубили ту самую область, которая *была имъ лишь указана,* а потому они и являются достойными преемниками великаго Канта — *они ведутъ философію дальше, а не возвращаютъ ее къ пережитому*

Не въ этомъ-ли возвращеніи къ старому заключается сущность метафизики, и можетъ-ли она потому имѣть будущность?

Мнѣ кажется, что метафизика удовлетворяетъ извѣстной вѣчной потребности человѣческаго ума и всегда будетъ потому существовать. И въ будущемъ могутъ явиться свои Платоны, Спинозы и Канты, но мнѣ также кажется, что людямъ не-геніальнымъ не слѣдуетъ брать на себя созданіе метафизическихъ системъ. *Философомъ-метафизикомъ надо родиться, а сдѣлаться имъ нельзя.*

На философахъ-же ученыхъ лежитъ обязанность изслѣдовать системы метафизиковъ и работать надъ разрѣшеніемъ психо-физіологическихъ вопросовъ. И такая работа не безцѣльна, какъ философствованія тѣхъ, которые не носятъ въ себѣ міра и не могутъ потому отражать его въ своихъ произведеніяхъ

Они не родились метафизиками и могутъ потому сдѣлаться только учеными.

7.

Роль скептицизма въ философіи.

М. Г.!

Я хочу обратить ваше вниманіе на роль скептицизма въ философіи. Мнѣ не только хочется очертить вкратцѣ ученія всѣхъ существовавшихъ когда-либо скептиковъ, но и не побояться затронуть одинъ вопросъ, который никогда еще не былъ до сихъ поръ затронутъ, насколько мнѣ это извѣстно.

Дѣло въ томъ, что исходнымъ пунктомъ всей философіи вообще послужило, вѣдь, сомнѣніе: философствовать—это сомнѣваться или начать сомнѣваться! А, между тѣмъ, передъ нами тотъ замѣчательный фактъ, что ни разу еще скептицизмъ не получилъ въ философіи преобладающаго значенія.

Можно даже сказать, что начиная съ 1-й школы греческихъ скептиковъ, именно, съ софистовъ (въ V и VI вв. до Р. Х.) и кончая величайшимъ изъ скептиковъ новаго времени Юмомъ (въ XVIII в.), скептицизму пришлось испить горькую чашу порицанія и пренебреженія, чего направленіе это, по моему мнѣнію, не вполнѣ заслужило

Правда, что въ XIX в. начинаютъ уже серьезнѣе относиться къ софистамъ, но не далѣе, какъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ, въ засѣданіи Берлинскаго Философскаго Общества, Юма назвали Flachkopf, т. е. пошлымъ, объявили, что заниматься имъ не стоитъ того, и, вмѣ-

сто того, чтобы разбирать его философскія воззрѣнія, люди, ничѣмъ себя не заявившіе въ области философіи, смѣло выставили свои собственные взгляды, не только не боясь соперничества съ Юмомъ, но какъ-бы не допуская самой этой мысли и вполнѣ сознавая свое надъ нимъ превосходство [1]).

Чѣмъ объяснить себѣ такое отношеніе къ скептицизму, будетъ тотъ вопросъ, на которомъ мы остановимся послѣ бѣглаго обзора скептическихъ ученій.

Приступая къ этому обзору, приходится сначала отдать себѣ отчетъ въ томъ, что понимать подъ скептицизмомъ?

Историки философіи не согласны съ его опредѣленіемъ. Такъ Сэссе—авторъ интересныхъ изслѣдованій о скептицизмѣ [2]) противопоставляетъ собственно скептическій духъ духу критики и отрицанія [3]), а Дешанъ только духу критики [4]). Но такимъ образомъ понятіе скептицизма настолько съуживается, что скептиками можно назвать развѣ только однихъ пирронистовъ, благодаря тому, что они возвели въ принципъ сомнѣніе, именно, не рѣшались ничего утверждать или отрицать, *потому что намъ все одинаково неизвѣстно.*

Въ этомъ и заключается то самое принципіальное сомнѣніе, которое такъ удачно характеризуется Секстомъ Эмпирикомъ. Такъ „Демокритъ говоритъ, читаемъ мы у него [5]), что медъ ни сладокъ, ни горекъ, а мы скептики не знаемъ ни того, ни другаго.“

Но разъ, что скептикъ не знаетъ ни того, ни другаго,

---

[1]) Рѣчь Assessor'a a. D. Kahle. Philosophische Vortrage, H. 13, 1888, S. 19--22.

[2]) Le scepticisme, Paris, 1885.

[3]) P. 41.

[4]) La génèse du scepticisme érudit de Bayle.

[5]) Pyrr Inst. I, §§ 19.

этимъ незнаніемъ и должно ограничиваться его міровоззрѣніе, и имъ и исчерпывается вся система пиррониста—этого чистаго или крайняго скептика.

Существуютъ, однако, и болѣе умѣренные приверженцы скептицизма, которыхъ, тѣмъ не менѣе, никакъ нельзя назвать догматиками Скептицизмъ характеризуется, по моему мнѣнію, двумя существенными чертами, именно, съ нимъ неразрывно связаны субъективизмъ и отрицаніе. Уже въ воззрѣніи Секста Эмпирика проглядываетъ субъективизмъ. Онъ говоритъ, что „мы не знаемъ“ и подчеркиваетъ здѣсь, слѣдов., ограниченность способностей человѣка, а также вѣдь и отрицаніе, потому что отрицается абсолютность нашего познанія. Но если скептикъ не можетъ не отрицать, то вѣдь и догматикъ отрицаетъ также всякое мнѣніе, съ которымъ онъ не согласенъ. Потому и будетъ правильнѣе считать критеріемъ скептицизма *отрицаніе во имя сомнѣнія или отрицанія* и назвать скептицизмъ, тѣмъ болѣе чистымъ отъ всякихъ примѣсей, чѣмъ меньше входитъ въ него догматическихъ или положительныхъ элементовъ и чѣмъ, слѣдов., глубже отрицаніе.

Тогда уже не придется исключать изъ ряду скептиковъ всѣ остальныя школы и мыслителей въ родѣ Юма, какъ это дѣлаютъ Сэссе и Радловъ *), или нельзя будетъ причислять къ скептикамъ Канта, чего желаетъ Сэссе **).

Кантъ былъ такимъ же скептикомъ, какъ Сократъ и Декартъ или даже Ѳалесъ и Анаксимандръ—онъ сомнѣвался,—но вѣдь если не сомнѣваться, то нельзя и философствовать.

---

*) Очерки изъ исторіи скептицизма. Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, февраль 1887

**) p. 5.

Тѣ-же философы, которые пришли къ какимъ нибудь положительнымъ результатамъ, не только отрицали или разрушали, но и строили--*они не были только скептиками.*

Мы не называемъ скептиками Сократа, Декарта и Канта, не смотря на то, что *всѣ они подчеркнули основной мотивъ философіи, именно, сомнѣніе,* не смотря на то, что Сократъ былъ глубоко убѣжденъ въ своемъ незнаніи, Декартъ началъ съ сомнѣнія и, съ своей стороны, захотѣлъ провѣрить границы познанія, *потому что ихъ не зналъ* и Кантъ.

Переходя теперь къ обзору скептицизма, замѣтимъ, что въ греческой философіи существовали цѣлыя скептическія школы, въ новой-же мы встрѣчаемся лишь съ отдѣльными мыслителями-скептиками, такъ съ Монтэнемъ, Паскалемъ, Бэйлемъ, Глэнвиллемъ, Юмомъ и только съ одною школою—съ энциклопедистами, которыхъ въ извѣстномъ отношеніи нельзя не считать скептиками, потому что они разрушали существующее Но скептицизмъ этого кружка носитъ практическій характеръ; энциклопедисты отрицаютъ существующіе порядки въ церкви, государствѣ и обществѣ, и теоретическіе вопросы не стоятъ у нихъ на первомъ планѣ.

Теоретическими, а не практическими мыслителями приходится, напротивъ, назвать софистовъ—ту греческую школу, которая не была школою, по мнѣнію знаменитаго историка Греціи Грота, такъ какъ софистами называли людей умныхъ и ловкихъ (даже Платона у Изократа, Аристиппа у Аристотеля) и, если реабилитація репутаціи софистовъ ведетъ свое начало съ Гегеля, словомъ софистъ не рѣдко случается и теперь клеймить фальшь, неискренность и отсутствіе убѣжденій.

Были ли таковы софисты?

Они были, во всякомъ случаѣ, лучше, чѣмъ ихъ репутація.

Лаасъ, авторъ замѣчательнаго произведенія „Idealismus u. Positivismus“, называетъ софистовъ предшественниками современныхъ позитивистовъ или контистовъ, какъ мнѣ бы казалось правильнѣе назвать послѣдователей Конта, потому что позитивизмъ выраженіе не вполнѣ удачное; въ основаніи его лежитъ утвержденіе, а не въ этомъ заключалась сущность ученія Конта.

Что-же касается софистовъ, то заслуга ихъ дѣйствительно велика. *Они внесли въ философію субъективный элементъ*, который, можно сказать, что не существовалъ до ихъ появленія, они первые обратили на него вниманіе и задумались надъ отношеніемъ субъекта къ внѣшнему міру—*надъ этимъ философскимъ камнемъ каждой метафизической системы*. Только со времени софистовъ вопросъ этотъ сталъ на очередь

Первымъ сенсуалистомъ и субъективистомъ былъ Протагоръ (IV в.). Онъ провозгласилъ, что внѣшній міръ таковъ, какимъ мы его воспринимаемъ, т.-е., что человѣкъ является мѣрою всего существующаго.

Бо́льшимъ скептикомъ былъ Горгій (IV в.), по мнѣнію котораго, не только, во 1-хъ, ничего не существуетъ; но во 2-хъ, если-бы оно и существовало, его нельзя было-бы познавать, и въ 3-хъ, если-бы оно и было познаваемо, познанія эти не могли-бы быть переданы другимъ. Горгій, слѣдов., 3 раза отрѣзаетъ путь ко всякому познаванію—онъ тройный нигилистъ и, значитъ, всякое собственное его сомнѣніе подлежитъ, въ свою очередь, такому-же троекратному сомнѣнію или отрицанію, и слѣдов., Горгій ничего самъ и не доказалъ!

Удивительно, конечно, и то, что Горгій могъ озаглавить свое сочиненіе: „О несуществующемъ или о природѣ“.

Ясно, что подобныя скептическія положенія подрываютъ въ основаніи всѣ нравственныя понятія и, съ этой

точки зрѣнія, только послѣдовательно сказать, что въ устахъ софистовъ вопросъ о добрѣ и злѣ можетъ быть *лишь болье или менѣе красивою фразою*.

А между тѣмъ, не надо забывать того, что старшее поколѣніе софистовъ, именно, сенсуалистъ Протагоръ, нигилистъ и реторъ Горгій, моралистъ и грамматикъ Продикъ, естествоиспытатель и энциклопедистъ Гиппій отличались сами своимъ нравственнымъ образомъ жизни.

По мнѣнію Протагора (въ діалогѣ Платона Протагоръ), боги надѣлили людей двумя свойствами, а, именно, стыдомъ и справедливостью. Только, благодаря такимъ божественнымъ дарамъ, люди и въ состояніи основывать государства и соединяться ради взаимнаго самосохраненія. Стыдъ и справедливость должны сдѣлаться всеобщимъ достояніемъ, а тѣхъ, которые ими не обладаютъ, можно уничтожить, какъ истребляютъ болѣзнь. Протагоръ считаетъ, одинаково, что не всякое удовольствіе хорошо, а лишь то, которое доставляется прекраснымъ.

Съ нашей современной точки зрѣнія, мы не можемъ ставить софистамъ въ вину того, что они требовали за свое преподаваніе плату. Хотя очень можетъ быть, что размѣры ея не рѣдко преувеличивались, но, съ другой стороны, требовать вознагражденіе за свой трудъ было уже успѣхомъ и содержаніе преподаванія отъ этого вѣдь не измѣнялось. *Не эта сторона въ ученьѣ софистовъ была безнравственна,* и нельзя также не согласиться съ тѣми новѣйшими изслѣдованіями, гдѣ доказывается, что упадокъ греческихъ нравовъ не былъ дѣломъ софистовъ— не является послѣдствіемъ ихъ проповѣди. Софисты были только современниками упадка, пожалуй, *однимъ изъ факторовъ его, но, конечно, не единственнымъ.* Взваливать-же на нихъ однихъ послѣдствія всѣхъ тѣхъ сложныхъ политическихъ и государственныхъ условій, которыя ис-

пытала на себѣ Грецiя въ IV в., было-бы въ высшей степени несправедливо.

И въ умственномъ и въ нравственномъ отношенiяхъ младшее поколѣнiе софистовъ приходится поставить ниже старшаго.

Не даромъ вѣдь Тразимахъ увѣряетъ въ Республикѣ Платона, что *счастливъ тотъ, кто силенъ* и, слѣдовательно, заступается за всякую власть, въ какомъ-бы видѣ она ни проявлялась. Всѣ средства къ достиженiю господства дозволены. Таково-же мнѣнiе и Пола ученика Горгiя и Калликла (въ діалогѣ Платона Горгій). *Правъ тотъ, кто силенъ, и право сильнаго заключается въ томъ, что ему полезно* Тираны счастливы, и для того, чтобы достичь власти, надо умѣть говорить, и ораторское искусство является такимъ образомъ средствомъ къ власти.

Не трудно замѣтить, что теоретическiя воззрѣнiя старшихъ софистовъ получаютъ здѣсь уже практическую окраску—*они начинаютъ проникать въ самую жизнь*, и передъ безнравственностью широко распахнуты врата.

Слѣдующею за софистами скептическою школою является 2-я и 3-ья или средняя академiя—это наслѣдiе Платона. Представители ея Аркезилай (315—241), противникъ стоиковъ, именно, Зенона и его ученья объ абсолютной правдѣ и Карнеадъ (264—129), выставившiй свою теорiю вѣроятности, уже приходятъ къ тому убѣжденiю, которое составитъ аксiому для пирронистовъ, именно, объявляютъ, что надо *удерживаться отъ всякаго мнѣнiя*, и это воздержанiе и выдвигается академиками на 1-й планъ. Они при томъ, остаются болѣе послѣдователями Платона, чѣмъ скептиками, и скептицизмъ является у нихъ только переходною ступенью, какъ-бы подготовкою, нужною для болѣе успѣшнаго усвоенiя его ученья: онъ не служитъ самъ себѣ цѣлью, какъ это у пирронистовъ.

Основатель школы, которая пустила настолько глубокіе корни, что просуществовала 5 вѣковъ, былъ Пиронъ (360 — 270), современникъ Александра Великаго. Самымъ замѣчательнымъ же пирронистомъ является Энезидемъ, который жилъ въ I в послѣ Р. Х. Онъ первый затронулъ вопросъ о причинности и раскрылъ *видимость* или *иллюзіонность* того, что называется причиною. Историкъ школы, болѣе компиляторъ, чѣмъ мыслитель, и авторъ многихъ сочиненій, это Секстъ Эмпирикъ (200 послѣ Р. Х.), о которомъ уже приходилось упоминать.

Главнымъ догматомъ ученія пирронистовъ представляется воздержаніе отъ всякаго мнѣнія. Когда приходится выбирать одно изъ двухъ противоположныхъ мнѣній, нельзя выбрать ни одного изъ нихъ, и послѣдствіемъ подобнаго воздержанія бываетъ, въ свою очередь, душевное спокойствіе или безмятежность духа.

Разъ-же, что признается то, что мы не въ состояніи знать даже того, что ничего не знаемъ, и это незнаніе— это воздержаніе отъ всякаго мнѣнія — возводится въ принципъ, скептицизмъ достигъ своего послѣдняго предѣла, и больше идти уже некуда.

Другихъ такихъ скептиковъ, какъ пирронисты, никогда не существовало. Только слабымъ отзвукомъ пирронизма является извѣстное „que sais-je“ Монтэня—этого блестящаго писателя XVI вѣка — автора извѣстныхъ Essais. Скептицизмъ его весьма удобный — имъ прикрывается только трусость и лѣнь мысли, какъ это говоритъ Радловъ въ своемъ интересномъ изслѣдованіи *).

Гораздо интереснѣе и глубже богословскій скепсисъ Паскаля—уже не только писателя, а одного изъ самыхъ замѣчательныхъ мыслителей XVII вѣка.

Паскаль такъ же глубоко сомнѣвался, какъ и глубоко

*) Очерки изъ исторіи скептицизма, стр. 255.

вѣровалъ. Онъ не только сомнѣвается въ томъ, что существуютъ абсолютное добро и абсолютная истина и что возможна безкорыстная любовь, но онъ даже объявляетъ, что *пирронизмъ это правда*" *) и въ лицѣ своемъ Паскаль объявляетъ войну всяческой философіи, не смотря на то, что самъ философъ, и отрицаетъ науку, даже ту самую свою любимую геометрію, которую изобрѣтаетъ въ дѣтствѣ, безъ какой-бы то ни было помощи Эвклида. Паскаль напоминаетъ нѣсколько въ этомъ отношеніи гр. Л. Толстого. Не менѣе сильно, чѣмъ и гр. Толстой, онъ убѣжденъ въ необходимости вѣры, и въ томъ, что человѣкъ не можетъ существовать безъ благодати. Благодать служитъ для него убѣжищемъ противъ пирронизма, и сердце получаетъ преимущество надъ умомъ, даетъ возможность успокоиться тамъ, гдѣ умъ сталкивается съ нирваною.

Другой французскій философъ XVII вѣка, именно, Бэйль является представителемъ ученаго скепсиса. Репутація Бэйля неразрывно связана съ изданнымъ имъ „Dictionnaire historique et critique", который не прошелъ безслѣдно въ Англіи и даже Германіи, въ самой-же Франціи образовалъ даже школу. Съ молокомъ Бэйля энциклопедисты всосали скептицизмъ.

Если Бэйль считаетъ свойствомъ нашего ума подмѣчать чужія слабости, то это относилось, какъ извѣстно, всего болѣе къ его собственному уму.

Если скептицизмъ Бэйля и подготовилъ практическихъ мыслителей, то въ теоретическомъ отношеніи большаго вниманія заслуживаетъ Глэнвилль—мало извѣстный англійскій философъ XVII вѣка—капитальнѣйшее сочине-

*) Pensées, XIV, 1.

ніе котораго, именно Scepsis scientifica является въ настоящее время библіографическою рѣдкостью [1]).

Если Радловъ и не придаетъ значенія скептицизму Глэнвилля, считаетъ его скептикомъ по формѣ, а не по духу, скептикомъ методологическимъ въ родѣ Декарта [2]) самъ-же Радловъ не отрицаетъ, однако, того, что по мнѣнію Глэнвилля „причина ошибочности познанія заключается въ относительности истины [3]), а, именно, жаръ и холодъ присущи не самимъ предметамъ, а только намъ [4]), чувства наши не обманываютъ насъ, но они вовсе не судятъ [5]), т. е. субъективизма Глэнвилля Радловъ не отрицаетъ

Главное значеніе этого философа заключается въ томъ, что въ вопросѣ о причинности онъ является не только безсознательнымъ послѣдователемъ Энезидема, съ которымъ, по всей вѣроятности, не былъ знакомъ, но непосредственнымъ предшественникомъ Юма.

Глэнвилль старается, именно, выяснить, насколько человѣкъ въ состояніи довѣряться своимъ умозаключеніямъ, когда въ составъ ихъ входитъ понятіе причинности. [6]) Онъ даже подмѣчаетъ, что въ мірѣ объективномъ не существуетъ причинъ и слѣдствій, и понимаетъ, что причинность ничто иное, какъ произведеніе человѣческаго ума—*она имъ вымышлена.* Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ висящимъ въ воздухѣ умозаключеніемъ, т. е., не болѣе, какъ съ особенностью нашего ума и *никогда, конечно не въ*

---

[1]) Очерки, стр. 264.
[2]) Тамъ же, стр. 264 и 290.
[3]) Стр. 273.
[4]) Стр. 274.
[5]) Стр. 290.
[6]) стр. 281.

состоянiи будемъ выйдти изъ ложнаго круга и понять что-такое причинность.

Величайшiй эмпирикъ XVIII вѣка и скептикъ новаго времени—Flachkopf, не отличавшiйся оригинальностью по мнѣнiю Берлинскаго Философскаго Общества, т. е. Давидъ Юмъ углубилъ вопросъ о причинности, именно, разработалъ его болѣе основательно, чѣмъ это удалось сдѣлать Энезидему и Глэнвиллю. Потому-то вопросъ этотъ и связанъ съ именемъ Юма, а не Глэнвилля, который остался предшественникомъ, какъ былъ-то Ламаркъ для Дарвина—ни одно важное открытiе или изобрѣтенiе не обходится, какъ извѣстно, безъ предшественниковъ.

Вопросъ о причинности неразрывно связанъ съ именемъ Юма. Глубокiй умъ великаго скептика сказался въ томъ, что онъ вновь поднять этотъ вопросъ и то независимо отъ своихъ предшественниковъ и обратилъ вниманiе на значенiе опыта тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о понятiи причинности Юмъ сообразилъ то, что понятiе это получается изъ опыта, а оно не апрiорное. *Опытъ научаетъ меня тому, что камень падаетъ, а не летитъ вверхъ,* остроумно замѣчаетъ эмпирикъ Юмъ. Необходимость и неизмѣнность связи между причиною и слѣдствiемъ не познается нашимъ умомъ a priori. Послѣдними причинами всего существующаго являются, по всей вѣроятности, тяжесть, сцѣпленiе частицъ, сообщенiе движенiя посредствомъ толчка, и незнанiе наше, такимъ образомъ, только отодвинуто, говоритъ великiй скептикъ Юмъ

На самого Юма смотрятъ въ Германiи исключительно, какъ только на предшественника Канта—обращаютъ на него вниманiе только, насколько онъ повлiялъ на Канта, и можно сказать, что слишкомъ мало занимались до сихъ поръ Юмомъ самимъ по себѣ, какъ слишкомъ, пожалуй, много вліянiемъ, которое Юмъ оказалъ на

Канта, какъ всѣмъ тѣмъ, что имѣетъ какое либо отношеніе къ Канту.

Новѣйшія изслѣдованія раскрыли тотъ весьма характеристическій фактъ, что Кантъ не читалъ самаго зачательнаго произведенія Юма, именно, его „Опыта о природѣ человѣка“ (Treatise on human nature) *). Не всѣ историки философіи согласны, однако, съ тѣмъ, что Опытъ стоитъ выше „Изслѣдованія о познаніи человѣка“ (Enquiry concerning human understanding). Таково мнѣніе самого Юма, хотя легко могло случиться то, что авторъ отнесся несправедливо къ этому своему первому дѣтищу, потому что оно прошло незамѣченнымъ, и его, напротивъ, подкупилъ успѣхъ Изслѣдованія. Еще и до сихъ поръ Опытъ недостаточно оцѣненъ, и, по мнѣнію Эрдмана, не достаетъ даже такой важной подготовительной работы, какъ безпристрастной оцѣнки обоихъ произведеній **).

Ученіе Юма серьезнѣе многихъ догматическихъ системъ, которыя пользуются несравненно большею извѣстностью.

По мнѣнію Штукенберга, Юмъ взялъ на себя разработку кореннаго вопроса въ теоріи познаванія, именно, задумался надъ отношеніемъ мышленія къ воспріятію, частными же вопросами являются отношеніе представленія къ понятію и причинность.

Достоинство философской системы Юма заключается не только въ томъ, что изученіе человѣка поставлено въ ней на первый планъ, но и психологическія понятія разграничены точнѣе и яснѣе, чѣмъ то было даже у Локка,

*) Рефератъ Штукенберга Phil. V., H. 13 и Green, предисловіе къ изданію сочиненій Юма.

**) Benno Erdmann, Archiv für Geschichte der Philosophie, B. IV, H. I, S. 277.

который, тѣмъ не менѣе, пользуется репутаціей яснаго мыслителя. То, что Локкъ понимаетъ подъ idea, раздѣляется на impression—впечатлѣніе и idea или thought—мысль. Степень живости впечатлѣнія и мысли различна или мысль не что иное, какъ менѣе яркое впечатлѣніе, по воззрѣнію сенсуалиста Юма Простая идея является только снимкомъ съ простаго впечатлѣнія, сложная же состоитъ изъ простыхъ идей. Всѣ предметы мышленія представляютъ два отношенія—идей или фактовъ.

Юму не пришлось, тѣмъ не менѣе, создать школы. Не ученики разрабатываютъ выдвинутый имъ вопросъ а вслѣдъ за Юмомъ идетъ Кантъ, и *Юмъ самъ получаетъ значеніе только какъ предшественникъ Канта: онъ очутился въ его хвостѣ*

Юмъ остался одинокъ потому что былъ скептикомъ, и только въ той мѣрѣ, въ какой онъ не былъ скептикомъ, а догматикомъ, работа его въ области философіи не прошла безслѣдно. Его теорія ассоціаціи по сходству, послѣдовательности во времени и въ пространствѣ и причинности лежитъ въ основаніи англійской эмпирической школы, во главѣ которой стоитъ нашъ современникъ Бэнъ.

Скептикомъ въ метафизикѣ является, одинаково, и самый глубокій изъ энциклопедистовъ, — математикъ Даламберъ, который послѣдовательностью своихъ взглядовъ рѣзко отличается отъ блестящаго Дидро—этого хамелеона. По мнѣнію Даламбера, во внѣшнемъ мірѣ нѣтъ ничего такого, что-бы соотвѣтствовало тому, что мы думаемъ въ немъ видѣть. Мы не имѣемъ яснаго и точнаго представленія ни о матеріи, ни о духѣ. Къ кружку энциклопедистовъ примыкаютъ и односторонніе проповѣдники матеріализма Ламетри и Гольбахъ и эгоизма—Гельвецій, дѣятельность которыхъ имѣетъ точно такую-же

практическую подкладку, какъ и изданный Дидро и Даламберомъ „Великій лексиконъ наукъ, искусствъ и ремеслъ“ (35 т., 1750—1780).

Убѣжденія дороги каждому мыслителю сами по себѣ и независимо отъ ихъ практическаго примѣненія, это искусство для искусства, и какъ и въ искусствѣ всякая тенденціозность служитъ въ ущербъ цѣнности и является тѣмъ постороннимъ элементомъ. котораго не должно-бы быть

Это не исключаетъ, конечно, того, что мыслитель не можетъ быть чуждъ своему времени, убѣжденія его не только индивидуальны, но приспособляться ко времени онъ не долженъ, а ему приходится высказывать только то, что выработано имъ самимъ.

Что-же касается тѣхъ мыслителей догматиковъ, которые начали съ скептицизма, то значеніе Сократа, Декарта и Канта заключается, не только въ томъ, что они сомнѣвались, а въ томъ, что, благодаря своему сомнѣнію они дошли до извѣстныхъ положительныхъ данныхъ, которыми ученье ихъ и характеризуется. Такимъ элементомъ въ ученьѣ Сократа будетъ то значеніе, которое онъ придавалъ познаванію, отождествляя его съ добромъ, считая, что, если знать что-такое добро, нельзя не поступать хорошо; такимъ-то элементомъ для Декарта и Канта является вѣра въ человѣческій разумъ.

Основатель критицизма не только отрицалъ, но и строилъ, и нельзя потому сопоставлять духъ отрицанія съ духомъ критики, а тѣмъ болѣе считать Канта скептикомъ, какъ это дѣлаетъ Сэссе.

Сила Сократа, Декарта и Канта заключается въ томъ, что они не только отрицали и критиковали, но и утверждали; слабость же скептицизма состоитъ въ томъ, что онъ только разрушаетъ *А такъ какъ разрушать гораздо*

легче, чѣмъ строить, то въ этомъ и заключается объективная причина, почему догматическія системы предпочитаются скептическимъ.

Обыкновенно ставятъ въ вину эпохѣ или лицу наклонность къ скептицизму, но никогда еще не случалось чтобы обвиняли въ слишкомъ слабомъ развитіи этого направленія.

Почему-же это такъ?

Это происходитъ потому, что мы не любимъ скептицизма, и нелюбовь эта является органическимъ свойствомъ нашей природы. Въ силу такого, именно, нашего свойства направленіе это всегда останется мимолетнымъ или преходящимъ, и не угрожаетъ вовсе опасности чтобы скептицизмъ могъ слишкомъ распространиться.

Для насъ людей существуетъ необходимость на чемъ-нибудь остановиться, чему-нибудь вѣрить или имѣть идеалы въ самомъ широкомъ значеніи этого слова. Скептицизмъ-же противорѣчитъ этому коренному свойству нашей природы.

Въ основаніи всякаго скептическаго мировоззрѣнія лежитъ разрушеніе, и, слѣдовательно, также и *несостоятельность*—утверждается невозможность воздвигать собственное зданіе, *и эта несостоятельность какъ-бы возводится въ принципъ*

Тысячу разъ потому правъ Гербартъ, когда онъ говоритъ, что съ скептицизма надо начинать, но останавливаться на немъ нельзя. Мѣткое слово его служитъ какъ-бы выводомъ изъ всей исторіи философіи.

И потому всякая скептическая школа могла получить значеніе только въ смыслѣ переходнаго момента къ слѣдующему за ней положительному ученью, и важна не сама по себѣ.

Также точно каждому изъ насъ приходилось пережи-

вать періодъ сомнѣнія, но рѣдко кто на немъ остановился окончательно и не выработалъ себѣ извѣстныхъ положительныхъ мнѣній. Черта эта характеристична для всѣхъ скептическихъ мыслителей, а также и для тѣхъ философовъ, которые начали съ скептицизма, но на немъ не остановились.

Человѣкъ уже такъ устроенъ, что ни будь потребности или жажды вѣры, мы не обладали бы всѣми тѣми научными положеніями и плодотворными методами изслѣдованія, которыми по праву можемъ гордиться, приближаясь къ XX вѣку.

Остановившись на скептицизмѣ нельзя работать, но понять смыслъ и смыслъ глубокій всякаго скептицизма, *признавать въ немъ интересъ*, т.-е , съ своей стороны, не относиться легкомысленно къ каждому разрушенію одинаково необходимо.

А потому мнѣ и хотѣлось, не отрицая заслугъ скептиковъ, отдать себѣ до нѣкоторой степени отчетъ въ томъ, чѣмъ мы имъ обязаны, и не забывать и того, что скептическій элементъ входитъ въ системы философовъ, которые оставили свои имена не въ однѣхъ лѣтописяхъ скептицизма.

Въ заключеніе я хочу только еще сравнить скептицизмъ съ эклектицизмомъ.

Общая черта обоихъ направленій заключается въ томъ, что и скептицизмъ и эклектицизмъ переходные моменты. Но насколько скептицизмъ время молодости, и въ немъ заключаются задатки созиданія, настолько-же эклектицизмъ является эпохою дряхлости и упадка и не содержитъ въ себѣ зародышей созиданія.

Мнѣ кажется, что человѣкъ тѣмъ менѣе эклектикъ, чѣмъ онъ болѣе убѣжденъ, чѣмъ онъ сильнѣе сомнѣвается, тѣмъ могущественнѣе въ немъ, напротивъ, за-

датки къ тому, чѣмъ выработать свое собственное міровоззрѣніе, т.-е *тѣмъ глубже, а потому и жизненнѣе его взглядъ на міръ.*

Скептицизмъ антиподъ эклектицизма, и насколько въ 1-мъ—болѣе элементовъ положительныхъ или жизни, настолько-же во 2-мъ—преобладаетъ отрицаніе или смерть.

Сомнѣваться—это хотѣть знать, быть-же эклектикомъ или составлять знанія изъ обрывковъ это относиться къ знанію поверхностно

Сознать преимущество скептицизма передъ эклектицизмомъ это только отдать ему справедливость. Считать всякій скептицизмъ поверхностнымъ и несерьезнымъ такъ же поверхностно и несерьезно, съ своей стороны, какъ и слишкомъ преувеличивать заслуги тѣхъ, которые только отрицали и не стремились къ тому, чтобы выстроиться на прочномъ фундаментѣ сомнѣнія, т.-е. *не выработали своего положительнаго міровоззрѣнія.*

9.

Эйкенъ о терминологіи и Дильтей объ архивахъ.

Въ международномъ органѣ исторіи философіи—Archiv fur Geschichte der Philosophie, который издается съ 1887 года Л. Штейномъ, двѣ статьи обратили на себя мое вниманіе и заинтересовали меня не въ теоретическомъ, а въ практическомъ отношеніи.

Профессоръ іенскаго университета Эйкенъ, одинъ изъ талантливыхъ представителей современной исторіи философіи обращается къ обществу, вообще, и къ философамъ, въ частности, съ воззваніемъ сообщать редакціи журнала исторію различныхъ ъфилософскихъ терминовъ и думаетъ, что такое знаніе можетъ содѣйствовать къ тому, чтобы лучше вникнуть въ различныя историческія теченія и быть въ состояніи уяснить себѣ ихъ ходъ*).

А берлинскій ученый Дильтей проситъ общество и въ особенности правительство оказать содѣйствіе открытію литературныхъ архивовъ, куда поступали-бы всѣ бумаги и рукописи людей, составившихъ себѣ имя. Бумаги и рукописи эти въ настоящее время разбросаны *въ лучшемъ случаѣ* по различнымъ библіотекамъ, а обыкновенно онѣ находятся въ рукахъ частныхъ лицъ, и потому

*) В. I, H 3.

часто и гибнутъ*). Такъ не смотря на существованіе цѣлой литературы о Кантѣ, не могла быть написана исторія его развитія, благодаря тому, что оставшіяся послѣ Канта бумаги *до сихъ поръ еще не собраны*, говоритъ Дильтей. Между тѣмъ, только опираясь на рукописный матерьялъ можно прослѣдить развитіе философской системы, вникнуть въ сокровенныя тайны и изгибы души философа и понять его лучше, чѣмъ это возможно, когда имѣешь дѣло уже съ готовыми произведеніями. Но для этого требуется наличность всего матерьяла и, кромѣ того, извѣстное чутье. Дильтей предлагаетъ даже установить извѣстныя юридическія отношенія между архивами и наслѣдниками и предоставить послѣднимъ право отдавать бумаги временно. Мнѣ кажется, что это только-бы запутало дѣло и подало-бы поводъ къ *многимъ недоразумѣніямъ*.

Что касается вопроса о философской терминологіи, то намъ русскимъ не мѣшало-бы не только вникнуть во всеобщую исторію, *но и въ исторію каждаго философскаго термина у насъ*. Есть во 1-хъ такіе иностранные термины, употребленіе которыхъ можно избѣгать, потому что они уже замѣнены соотвѣтствующими имъ русскими, такъ напр. перцепція и перцепировать—воспріятіе и воспринимать, спекулятивный — умозрительный, интеллектъ — умъ, конститутивный и регулятивный — опредѣляющій и руководящій (Владиславлевъ, переводъ Критики чистаго разума, стр. 167). Существуютъ во 2-хъ такія иностранныя слова, которыя уже получили право гражданства и, одинаково, не слѣдуетъ замѣнять ихъ русскими, такъ платоневецъ—платоникъ, аристотелевецъ—аристотеликъ, догматицизмъ — догматизмъ Интересенъ въ этомъ отношеніи переводъ „Теоріи науки“ Риля, сдѣ-

*) В. II, Н. 3.

лснный Е. Коршемъ, гдѣ употребляются такія русскія слова, взятыя изъ обыденной жизни, съ которыми не соединяются философскія понятія, и создаются новыя — намъ чуждыя и далеко не удачныя. Читая Риля въ переводѣ Корша, приходится раздѣлываться съ „подпорками“ или „подставками“. Въ третьихъ, есть такіе термины, существованіе которыхъ еще не вполнѣ установилось, и тутъ относясь къ дѣлу осторожно, возможно вводить русскія слова, хотя-бы субстратъ — сущность, предикатъ—признакъ, аттрибутъ—свойство, феноменъ—явленіе. Но выраженія, въ родѣ „волящихъ существъ“, требуютъ мысленнаго перевода, и потому далеко не безупречны.

Общимъ правиломъ будетъ то, что въ каждомъ данномъ случаѣ нужно, какъ можно осторожнѣе выбирать терминъ, но разъ, что онъ выбранъ, уже не замѣнять его произвольно другимъ.

Единство философскаго языка и его самостоятельность — тѣ два идеала, приблизиться къ которымъ возможно въ гораздо большей степени, чѣмъ мы это видимъ теперь. Это приближеніе и заставитъ работать надъ собою философовъ и облегчитъ пониманіе ихъ произведеній.

Что-же касается проекта Дильтея, было-бы очень важно обратить вниманіе на наши философскіе рукописные памятники, *о разбросанности которыхъ мы даже не думаемъ*, до того еще далеки отъ ихъ изслѣдованія. Приведеніе въ извѣстность рукописнаго матерьяла могло-бы уже само по себѣ послужить цѣннымъ вкладомъ въ исторію нашего просвѣщенія, далеко не столь безотрадную, какъ это показываютъ нѣкоторыя изслѣдованія, опирающіяся на рукописный матерьялъ, хотя-бы „Творенія отцевъ церкви“ Архангельскаго и „Опытъ исторіи Библіи въ Россіи“ Астафьева. Изслѣдованія эти разсѣиваютъ тотъ

мракъ, которымъ мы, не имѣя на то права, любимъ окружать наше прошедшее.

Философіи у насъ не существовало, или философія наша была греческою — тѣ предвзятыя мнѣнія или идолы, по Бэкону, отъ которыхъ-бы слѣдовало освободиться, потому что въ наукѣ нѣтъ мѣста для предвзятыхъ мнѣній. Насколько Россія принимаетъ теперь участіе въ развитіи обще-европейской науки, на столько-же на насъ лежитъ обязанность внести въ общую сокровищницу работу нашихъ предковъ.

Отъ души желаемъ мы освобожденія отъ 5-го идола— спеціально-русскаго, т. е. отъ *пренебреженія къ всему своему*. Мы ему слишкомъ долго уже поклонялись, ставя иногда на его мѣсто другой *идолъ* — пренебреженіе ко всему чужому.

БИБЛІОТЕКА
СПЕЦІАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ