3
533

Н. Н. СТРАХОВЪ.

ФИЛОСОФСКІЕ ОЧЕРКИ

ИЗДАНІЕ ВТОРОЕ, ДОПОЛНЕННОЕ.

ИЗДАНІЕ И. П. МАТЧЕНКО.

КІЕВЪ.
Типографія И. И. Чоколова, Фундуклеевская № 22.
1906.

„Пров 38°

Пров. 1959

Пр.

B4235
Стр

1866
26

Предисловіе къ первому изданію.

Отрывочность, а часто также не полное и не довольно точное развитіе мысли—вотъ въ чемъ прежде всего, можно упрекнуть статьи этого сборника. Если, несмотря на то, я рѣшаюсь вновь предложить ихъ читателямъ, то во первыхъ потому, что мысли, въ нихъ развиваемыя, до сихъ поръ сохраняютъ для меня свою цѣну. Уже въ первой статьѣ (о значеніи Гегеля), которую я считаю наиболѣе слабою по выполненію, высказаны многія положенія, отъ которыхъ я и теперь не отступаю, которыя часто составляли темы послѣдующихъ статей, или же остались, къ моему сожалѣнію, только въ видѣ намековъ и набросковъ, сдѣланныхъ въ этой первой статьѣ. При другихъ обстоятельствахъ, можетъ быть, мнѣ удалось бы оказать философіи услуги, подобныя тѣмъ, какими составили себѣ имя итальянецъ Вера и англичанинъ Стирлингъ.

Что касается до отрывочности и неполноты, то я утѣшаю себя тѣмъ, что, кажется, избѣгъ другихъ недостатковъ, обыкновенно встрѣчающихся въ книгахъ. Сочиненія полныя и систематическія очень рѣдко бываютъ органическими произведеніями ума. Полнота ихъ достигается всего чаще механическимъ подборомъ частей, а не живою связью между ними; систематическое расположеніе достигается обыкновенно только искусственно, не вытекаетъ изъ самаго предмета, а накладывается на него извнѣ. Отъ этого происходитъ то впечатлѣніе мертвенности, которое въ той или другой степени производитъ большинство книгъ. Жизнь книги состоитъ въ мысли, которая въ ней движется; тамъ, гдѣ мысль прерывается и ея путь замѣняется мертвыми склейками и вставками, или

даже простою послѣдовательностію строкъ и страницъ, отсутствіе настоящей связи не всегда ускользаетъ отъ нашего вниманія, почему мы чувствуемъ себя неудовлетворенными. Итакъ, отрывочная статья своею цѣльностію и послѣдовательностію можетъ избѣжать упрековъ, которые мы дѣлаемъ полнымъ и систематическимъ книгамъ.

Но не забудемъ притомъ, что здѣсь дѣло идетъ о философіи, то есть о такой области, въ которой мышленіе имѣетъ особенный характеръ, именно—стремится стать вполнѣ чистымъ и свободнымъ. Всѣ мы любимъ «пофилософствовать», но подъ этимъ словомъ мы разумѣемъ разсужденія, которыя почему-то выходятъ слабѣе и путаннѣе всякихъ другихъ нашихъ разсужденій. Мы тутъ сами не знаемъ, чего хотимъ и какою дорогою идемъ. Философъ же знаетъ, или, по крайней мѣрѣ, долженъ знать, что онъ дѣлаетъ: онъ беретъ на себя мыслить вполнѣ *сознательно*, и отъ этого происходятъ особенные пріемы его разсужденій. Это сознательное мышленіе въ однихъ пробуждается легко, въ другихъ, даже обладающихъ большою дѣятельностію ума, почти вовсе не можетъ быть вызвано. Вотъ почему принято говорить о *философскомъ талантѣ* почти также, какъ говорятъ о поэтическомъ дарѣ, посылаемомъ природою, а не зависящемъ отъ обученія. Писателя, имѣющаго въ какой-нибудь степени философскій талантъ, всегда можно ясно отличить отъ того, кто этого таланта не имѣетъ; совершенно такъ, какъ по одной страницѣ и даже по нѣсколькимъ стихамъ можно узнать истиннаго поэта и того, кто только старается быть поэтомъ. Многіе изъ тѣхъ, кто пишетъ о философскихъ предметахъ, дѣлаютъ это только по ошибкѣ, такъ какъ вовсе не обладаютъ философскими пріемами мысли. Наоборотъ, о какомъ бы предметѣ мы ни разсуждали, мы можемъ внести эти пріемы въ наше разсужденіе. Съ такой точки зрѣнія слѣдуетъ всегда цѣнить произведенія философской литературы. Какъ на примѣръ, ясный для понимающихъ дѣло, укажемъ изъ нашихъ писателей на Каткова и Кавелина; при всей энергіи своего ума, они не обладали настоящимъ философскимъ даромъ, хотя область философіи ихъ сильно привлекала. Наоборотъ, Л. Н. Толстой, никогда не писавшій спеціально о предметахъ этой области, часто обнаруживаетъ въ своихъ писаніяхъ истинно-

философскіе пріемы мышленія. Такимъ образомъ, вообще для того, кто ищетъ себѣ философскаго поученія, нѣсколько страницъ, развивающихъ мысль въ извѣстномъ духѣ, могутъ дать больше, чѣмъ цѣлые томы, не имѣющіе надлежащаго философскаго характера.

Вотъ съ какихъ сторонъ можно защищать предлагаемые читателю «философскіе очерки», разумѣется, если только эти очерки заслуживаютъ такой защиты, если они не даромъ носятъ свое имя.

Предметы, о которыхъ они говорятъ, конечно не устарѣли. Философскіе вопросы, ученія и книги, какъ извѣстно, долговѣчнѣе, чѣмъ явленія другихъ умственныхъ сферъ, и чуть ли не превосходятъ своею долговѣчностію даже произведенія поэтическаго творчества. Трудъ мысли, очевидно, совершается гораздо медленнѣе, чѣмъ трудъ познанія, а въ силу того, что философія постоянно обращается къ самымъ основамъ бытія и познанія, для насъ иной «разговоръ» Платона можетъ быть почти столько же поучителенъ, какъ для древняго грека. Матеріализмъ и эмпиризмъ, составляющіе предметъ многихъ статей этого сборника, суть ученія стародавнія, но мнѣ пришлось писать о нихъ, какъ о явленіяхъ современныхъ, еще недавно (передъ семидесятыми годами) представлявшихъ даже главный и господствующій интересъ во всей области философіи. Читатель найдетъ въ этой книгѣ нѣкоторое понятіе объ этихъ ученіяхъ. Матеріализмъ, впрочемъ, полнѣе обсуждается въ другой книгѣ—*Міръ какъ цѣлое*, а здѣсь болѣе мѣста посвящено эмпиризму, какъ въ изученіи природы, такъ и въ изученіи души человѣческой.

Матеріализмъ есть самая легкая метафизика, а эмпиризмъ—самая легкая теорія познанія: вотъ въ чемъ сила этихъ ученій. «Всякій человѣкъ желаетъ *знать*»—такъ начинаетъ Аристотель свою метафизику; точно также можно сказать: всякій человѣкъ желаетъ *дѣйствовать* и, слѣдовательно, представлять себѣ, что и какъ онъ можетъ дѣлать. Такимъ образомъ, твердое понятіе о познаніи и твердое представленіе о сущности вещей составляютъ неизбѣжную потребность людей. Какъ только человѣкъ захочетъ довѣрять только себѣ, онъ естественно останавливается на ученіяхъ самыхъ

удобныхъ для пониманія и вмѣстѣ вполнѣ удовлетворяющихъ его желанія. Опытъ даетъ намъ дѣйствительныя познанія, которыя *каждый* можетъ пріобрѣсти и которыя простираются, повидимому, на всѣ сферы существующаго: будемъ же держаться опыта. Матеріализмъ есть представленіе, при которомъ мы получаемъ полную свободу дѣйствовать. Тутъ сущность вещей у насъ, такъ сказать, въ рукахъ, и нѣтъ въ мірѣ ничего, что могло бы помѣшать намъ употреблять эту сущность по нашему разумѣнію. Ради этой свободы люди готовы приравнять себя къ обезьянамъ и даже къ муравьямъ и пчеламъ, лишь бы избѣжать обязательствъ, которыя налагаетъ на человѣка его истинная природа. Вотъ объясненіе великой привлекательности этого ученія для тѣхъ, кто избѣгаетъ всякаго подчиненія, въ которомъ не можетъ дать себѣ полнаго отчета. И они упорно держатся на этихъ точкахъ зрѣнія, не видя, или закрывая глаза на то, что эмпиризмъ приводитъ къ совершенному скептицизму, къ отрицанію познанія, а матеріализмъ къ совершенному равнодушію, къ отверженію всякой дѣятельности. «Разскажите, что съ вами было?» съ участіемъ спросилъ я человѣка, котораго не видѣлъ многіе годы. «Почему это вамъ любопытно»? отвѣчалъ онъ,—«вѣдь вы же знаете, что въ сущности происходили только различныя передвиженія атомовъ, а что-жъ тутъ интереснаго?» И мнѣ пришлось убѣждать его, что, по моему мнѣнію, онъ вовсе не есть только совокупность атомовъ.

Задача философіи относительно эмпиризма и матеріализма заключается не въ томъ, чтобы опровергать ихъ, какъ будто они сплошь состоятъ изъ однихъ заблужденій, а въ томъ, чтобы указать надлежащее ихъ мѣсто въ системѣ понятій и точно опредѣлить ихъ границы. Когда намъ говорятъ: «истинно сущее есть матерія и только матерія», или: «истинное познаніе есть опытъ и только опытъ», то намъ не слѣдуетъ увлекаться ходомъ этихъ рѣчей и отвѣчать на нихъ какими-нибудь доказательствами, что матерія и опытъ недостаточны для пониманія природы и нашего познанія. Если утвержденіе совершенно нелѣпо, то и отрицаніе его не имѣетъ никакой цѣны, потому что совершенно безплодно. Гораздо лучше будетъ, если мы матеріалистамъ и эмпирикамъ сможемъ дать такой отвѣтъ: мы знаемъ настоящее мѣсто и

значеніе вещества въ природѣ и опыта въ нашемъ познаніи; мы ограничиваемъ ихъ надлежащею мѣрою, почему и отвергаемъ все, переходящее эту мѣру.

Въ настоящей книгѣ читатель найдетъ попытки именно такой критики матеріализма и эмпиризма. Въ особенности здѣсь анализированы пріемы *чистаго опыта*, точное пониманіе которыхъ всего лучше уясняетъ самую сущность вопроса. Въ естественныхъ наукахъ мнѣ можно было при этомъ опереться на Клода Бернара, котораго, мнѣ думается, нужно считать величайшимъ натуралистомъ послѣднихъ десятилѣтій, именно потому, что онъ брался за положительныя задачи, тогда какъ Ляйель, Дарвинъ и проч. занимались только отрицательными.

Изъ философскихъ ученій читатель почти ничего не найдетъ здѣсь о позитивизмѣ и объ эволюціонизмѣ (ученіи Спенсера), имѣвшихъ огромную силу въ послѣднія десятилѣтія. Всегда представлялись мнѣ эти теоріи нѣкотораго рода конгломератами, въ которыхъ внутреннюю связь частей нельзя выводить изъ опредѣленныхъ началъ, а нужно было угадывать психологически, или же исторически. Передъ такимъ трудомъ я невольно отступалъ, при чемъ предполагалъ, что это—порожденія времени, которыя вмѣстѣ съ временемъ и пройдутъ, такъ какъ не содержатъ въ себѣ долговѣчныхъ принциповъ.

Изъ крупныхъ дѣятелей по философіи нѣсколько полнѣе другихъ въ настоящей книгѣ характеризованы Фейербахъ и Шопенгауеръ. Фейербаха теперь уже не читаютъ, хотя это одинъ изъ превосходныхъ писателей, изящный по формѣ и сильный своей діалектикою. Въ свое время онъ поразилъ умы своею полемикою противъ Гегеля и вообще противъ философіи; собственно онъ былъ поводомъ и предлогомъ къ тому, что въ общемъ мнѣніи Гегелевская философія стала считаться упраздненною и до конца разрушенною. Послѣдствія были очень печальныя: отвернулись отъ Гегеля, но вмѣстѣ отвернулись и отъ всякой философіи; въ Европѣ воцарился на долго матеріализмъ въ грубѣйшей формѣ. Въ своей статьѣ я старался показать невозможность того бунта противъ философіи, который поднялъ Фейербахъ, и тотъ смыслъ, который можно приписать этому мыслителю съ болѣе общей точки зрѣнія.

Шопенгауеръ читается до сихъ поръ, хотя слава его, кажется, уже на исходѣ. Истинный смыслъ его такъ великъ и важенъ, что заслуживалъ бы подробныхъ и обширныхъ разъясненій, а не тѣхъ небольшихъ очерковъ, которые мнѣ довелось написать о немъ. Онъ больше всего моралистъ, и отсюда нужно его истолковывать. Онъ возбудилъ общее вниманіе именно тѣмъ, что сталъ въ рѣзкое противорѣчіе съ господствующимъ нравственнымъ настроеніемъ. Блаженствующій образованный міръ, съ каждымъ годомъ растущій, богатѣющій и наполняющій землю, былъ пораженъ въ самой глубинѣ сердца, когда вдругъ ему сказали, что счастья въ немъ нѣтъ, что въ сущности онъ тяжко тоскуетъ и скучаетъ и что виною этой тоски тотъ эгоизмъ, которымъ онъ проникнутъ и который составляетъ даже правило его жизни. Шопенгауэръ самъ болѣлъ эгоизмомъ и высказалъ свое страданіе съ неподражаемою силою. Онъ уловилъ малѣйшіе оттѣнки этого коренного зла, открылъ намъ самыя тайныя его дѣйствія.

«Міръ во злѣ лежитъ». Онъ зломъ порожденъ и зло его непремѣнный законъ, прибавляетъ къ этому Шопенгауэръ. Отсюда два выхода. Если такова наша природа, то люди, въ которыхъ сильно говоритъ эгоизмъ, охотно соглашаются признать его чѣмъ-то законнымъ и неизбѣжнымъ. Философъ съ большою тонкостію показываетъ намъ, сколько своекорыстія бываетъ скрыто въ любви, дружбѣ, патріотизмѣ, въ лучшихъ чувствахъ, связывающихъ людей между собою; и вотъ тѣ, кому эти чувства мало доступны и понятны, очень охотно начинаютъ смотрѣть на нихъ, какъ на обманъ, которому не долженъ поддаваться строгій разумъ. Шопенгауеръ часто даже вовсе сбивается съ тона: не иронически, не въ смыслѣ обличенія, онъ даетъ совѣты, какъ жить эгоистически, какъ соблюдать свой эгоизмъ и оберегаться отъ эгоизма другихъ. На этомъ дѣло, однако, еще не кончается; отсюда вырастаетъ новый, худшій соблазнъ. Человѣкъ, научившійся презирать людей, не находитъ, однако, надобности презирать самого себя. Напротивъ, ему кажется, что онъ такимъ образомъ стоитъ выше толпы, не раздѣляетъ ея глупыхъ увлеченій, и онъ услаждается своимъ превосходствомъ. Разгорѣвшійся эгоизмъ переходитъ въ манію величія. Многіе съ такимъ душевнымъ строемъ живутъ и здравствуютъ, но иные сходятъ съ ума,

какъ несчастный Нитче, мнѣнія котораго, къ нашему ужасу, мы невольно готовы принять за причину его сумасшествія.

Вотъ въ какомъ отношеніи Шопенгауэръ можетъ считаться вреднымъ писателемъ. Вѣдь, читатель всегда понимаетъ въ книгѣ преимущественно то, что̀ ему приходится по душѣ; философъ, изображая эгоизмъ, невольно далъ пищу эгоизму.

Но изъ его ученія есть другой выходъ, и все значеніе Шопенгауэра заключается въ томъ, что онъ указалъ на этотъ выходъ, указалъ твердо, отчетливо, какъ на единственный прямой и правильный. Спасеніе возможно для человѣка, и оно состоитъ въ полномъ отреченіи отъ эгоизма, слѣдовательно, въ отреченіи отъ міра и жизни. Тутъ Шопенгауэръ входитъ въ область религіи, и то, что̀ онъ мыслилъ и чувствовалъ въ этой области, заслуживаетъ величайшаго вниманія и стоило бы подробнаго истолкованія и обсужденія. Правда, спасеніе, которое онъ предлагаетъ, есть, такъ сказать, только спасеніе эгоистическое, избавленіе отдѣльнаго человѣка, напримѣръ монаха, уходящаго отъ людей въ пустыню; этого, впрочемъ, и нужно было ожидать по самой исходной точкѣ философа. Кромѣ того, святость, значеніе которой Шопенгауэръ такъ живо чувствуетъ и такъ настоятельно проповѣдуетъ, все-таки остается для него самого мало доступною по своему содержанію; состояніе спасеннаго, возрожденнаго человѣка— это какъ-бы обѣтованная земля, которую онъ видитъ только издалека. Но, несмотря на это, его стремленіе такъ сильно и направленіе такъ вѣрно, что религіозная сторона нашей жизни во многихъ точкахъ ярко озаряется передъ нами въ его писаніяхъ. Съ величайшей искренностію и убѣдительностію онъ вводитъ насъ въ кругъ такихъ мыслей, что мы начинаемъ понимать, напримѣръ, гностиковъ, учившихъ, что міръ созданъ падшимъ ангеломъ, или мистиковъ, искавшихъ прямого соединенія съ Богомъ.

Европа давно уже настроена оптимистически. Такое настроеніе естественно вытекаетъ изъ самой энергіи, свойственной западнымъ людямъ, и изъ неизбѣжной ея спутницы— эгоистичности. Оптимизмомъ больше или меньше проникнуты и всѣ европейскія ученія о нравственности и религіи, начиная отъ узкаго Бентама и до всеобъемлющаго Гегеля. Въ

Шопенгауэрѣ послышалось другое направленіе, какъ бы вѣяніе того восточнаго пессимизма, который, какъ существенный элементъ, входитъ въ самыя возвышенныя религіи. Философъ самъ любилъ повторять, что онъ проповѣдуетъ «мудрость, которая неизвѣстна на Западѣ».

Къ сожалѣнію, ни въ Европѣ, ни у насъ, эта мудрость не имѣла большого успѣха. Религіозная сторона въ писаніяхъ Шопенгауэра обыкновенно откидывается, или пропускается читателями, какъ что-то маловажное, или даже ошибочное. Мы прославляемъ Шопенгауэра, какъ великаго философа, но сѣмена той глубочайшей мудрости, которую онъ открылъ, почти вовсе не всходятъ на нашей почвѣ.

Н. Страховъ.

4 янв. 1895 г.

Ко второму изданію.

Въ настоящее второе изданіе «Философскихъ очерковъ» Н. Н. Страхова включены слѣдующія новыя статьи покойнаго писателя:

1) Пятая глава статьи «Изъ споровъ о душѣ».
2) Письма о философіи.
3) О времени, числѣ и пространствѣ.
4) Философскій диспутъ 24 ноября.
5) Очерки вопросовъ практической философіи П. Л. Лаврова.
6) Замѣчаніе на «отвѣтъ» г. Лаврова.
7) Три небольшія примѣчанія къ журнальнымъ статьямъ.

Изъ нихъ «Письма о философіи» и философскій трактатъ «О времени, числѣ и пространствѣ» — незаконченныя посмертныя статьи.

Ожидаю, что и на этотъ разъ, какъ и по поводу изданнаго мной второго тома «Критическихъ статей» Н. Н. Страхова, мнѣ будетъ сдѣланъ упрекъ въ томъ, что я дополнилъ книгу: 1) незаконченными статьями, 2) такими, ко-

торыя самъ авторъ отстранилъ, очевидно, не придавая имъ особеннаго значенія, 3) такими, которыя не имѣютъ прямого отношенія къ задачамъ книги и 4) даже небольшими примѣчаніями. Но на это у меня одинъ отвѣтъ: сдѣланными дополненіями достоинства книги въ прежнемъ ея составѣ нисколько неумалены, желаніе же мое—собрать, по возможности, все, написанное покойнымъ авторомъ, не должно бы, какъ мнѣ кажется, вызвать сѣтованіе со стороны его друзей и почитателей.

По поводу второго тома «Критическихъ статей» я заслуживалъ строгаго порицанія, но, мнѣ кажется, не за то, что внесъ въ изданіе менѣе важныя работы и такія маленькія статейки, какъ напримѣръ «Описаніе Днѣпра у Гоголя», мѣсто которыхъ скорѣе въ книгѣ «Воспоминанія и Отрывки» (но которую, замѣчу кстати, врядъ ли и прійдется мнѣ переиздавать), а за то, что не помѣстилъ такой серьезной критической статьи, какъ о «Преступленіи и Наказаніи» Достоевскаго (Отечествен. Зап., 1867 г.), хотя этотъ пробѣлъ и допущенъ не по моей винѣ.

И. Матченко.

11 іюля 1906 г.

Оглавленіе.

I **Значеніе гегелевской философіи въ настоящее время. 1860.** 1
II. **Фейербахъ. 1864.** 40
III. **Главная черта мышленія. 1866.** 78
IV. **Клодъ Бернаръ о методѣ опытовъ. 1867.** 96
V. **Кузенъ.** Неудавшаяся реакція. **1867.** 136
VI. **Бекон.** **1867.** 147
VII. **Англійская психологія.** („Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи". М. Троицкаго. Москва, 1867.) **1867.**
Глава первая 157
Глава вторая 179
VIII. **Изъ споровъ о душѣ.** („Самостоятельное начало душевныхъ явленій" Г. Струве. Москва, 1870. „Подспудный матеріализмъ" Н Аксакова. Москва, 1870. „По поводу диссертаціи Г. Струве" С. Усова. Москва, 1870). **1870.** 208
IX. **Бенеке.** („Основанія психологіи и логики по Бенеке" И. Г. Дреслера, перев. І. Паульсона. Спб. 1871). **1872.** 254
X **О чисто-эмпирическомъ методѣ.** (Изъ предисловія къ книгѣ Тэна „Объ умѣ и познаніи"). **1872.** 264
XI **Целлеръ. 1873.**
Глава первая. Вопросъ объ исторіи философіи 282
Глава вторая. Отношеніе философіи къ другимъ наукамъ . . 289
XII. **Милль въ своей автобіографіи. 1874.** 297
XIII. **Гартманъ и Шопенгауэръ.** („Кризисъ Западной философіи" Владиміра Соловьева. М. 1874). **1875.** 305
Философскій диспутъ 24 ноября 346
XIV. **Шопенгауэръ.** (Изъ предисловія къ „Міръ какъ воля и представленіе", перев. Фета. Спб. 1881) **1881.** 350
XV. **О задачахъ исторіи философіи. 1893.** 354
XVI. **Письма о философіи.** Письмо 1-е 391
XVII **О времени, числѣ и пространствѣ.** 401
XVIII **Разборы книгъ. 1860—1891.**
1. *Очерки вопросовъ практической философіи.* П. Л. Лаврова. Спб. 1860. 431
Замѣчаніе на „Отвѣтъ" г. Лаврова. 1861. 441
2. *Примѣчанія:*
а) Къ статьѣ „Современная англійская философія". 1861. . 447
б) Два примѣчанія къ статьѣ Г. Гейне „Черты изъ исторіи религіи и философіи въ Германіи". 1864. 449
3. *Психологическіе этюды.* И. Сѣченова. Спб. 1873. 451
4. *О пониманіи.* В. Розанова. М. 1886 463
5. *Введеніе въ философію.* Г. Струве. Варшава, 1890 476
Замѣтка объ „Отвѣтѣ" автора на предыдущій разборъ . . . 486

ФИЛОСОФСКІЕ ОЧЕРКИ.

I.

Значеніе Гегелевской философіи въ настоящее время.

1860.

Какія искривленныя, глухія, узкія, непроходимыя, заносящія далеко въ сторону дороги набирало человѣчество, стремясь достигнуть вѣчной истины, тогда какъ предъ нимъ весь былъ открытъ прямой путь, подобный пути, ведущему къ великолѣпной храминѣ, назначенной царю въ чертогѣ! Всѣхъ другихъ путей шире и роскошнѣе онъ, озаренный солнцемъ и освѣщенный всю ночь огнями; но мимо его въ глухой темнотѣ текли люди,—и сколько разъ, уже наведенные нисходившимъ съ небесъ смысломъ, они и тутъ умѣли отшатнуться и сбиться въ сторону, умѣли среди бѣла дня попасть вновь въ непроходимыя захолустья, умѣли напустить вновь слѣпой туманъ другъ другу въ очи и, влачась вслѣдъ за болотными огнями, умѣли таки добраться до пропасти, чтобы потомъ съ ужасомъ спросить другъ друга: гдѣ выходъ, гдѣ дорога?

Мертвыя души.

Какія мрачныя краски! Несмотря на то, нашъ великій поэтъ правъ по своему, какъ поэтъ. Въ самомъ дѣлѣ, кому изъ мыслящихъ людей, хотя разъ въ жизни, не являлась эта картина? Какія бы убѣжденія кто ни пріобрѣлъ, какой бы путь ни считалъ прямымъ, кого не поражали тысяче-кратныя и упорныя уклоненія отъ этого пути? Если у человѣка есть сердце, то съ такимъ взглядомъ на міръ возможна только одна жизнь,—борьба, непрерывная, неустающая борьба. Но тяжело такъ враждебно смотрѣть на божій міръ, тяжело видѣть, какъ міръ враждебно смотритъ на тебя. Отъ такой борьбы умираютъ; и отъ такой борьбы, дѣйствительно, умеръ Гоголь.

Такіе люди однакоже еще счастливы, потому что они по крайней мѣрѣ убѣждены безъ всякой тѣни сомнѣнія въ существованіи прямого пути,—пути, озареннаго солнцемъ и всю ночь освѣщеннаго огнями. Есть другія убѣжденія, от-

части сродныя съ первыми, но еще болѣе печальныя—это мысли, на которыхъ любитъ останавливаться Герценъ. Его *докторъ Круповъ* думалъ, что родъ человѣческій состоитъ изъ однихъ поврежденныхъ въ умѣ. Отсюда послѣдовательно выходитъ, что земля есть больная планета, а человѣкъ есть организмъ, неудавшійся природѣ. Поэтому, исторія ума человѣческаго есть рядъ громадныхъ, гигантскихъ заблужденій, рядъ сумасшествій, тянувшихся цѣлыя тысячелѣтія. Полушутя, полусеріозно, Герценъ начинаетъ даже ожидать геологическаго переворота, который поглотилъ бы человѣчество и произвелъ бы новыя существа, болѣе подходящія къ его идеалу; онъ воображаетъ даже, какъ-будто пережилъ этотъ переворотъ, мысленно становится на другомъ берегу бездны, въ которую стремится человѣчество.

Страшныя убѣжденія! Еще тяжелѣе жить въ этой пустынѣ, тяжелѣе остаться одному послѣ геологическаго переворота, чѣмъ жить во враждѣ среди кипящаго многолюдія.

Итакъ, вотъ два рода убѣжденій, и какъ странно, что, при всей ихъ противоположности, они ведутъ къ тому же безотрадному концу!

Признаете вы истину, найдете прямой путь—и вамъ приходится оплакивать чуть не все человѣчество, и настоящія, и прошлыя поколѣнія, ибо они идутъ не по вашему пути, и вы видите ясно, что они *добираются до пропасти.*

Отвергнете вы всякія убѣжденія—и вамъ приходится опять скорбѣть, какъ единому разумному среди толпы умалишенныхъ, ибо люди ни за что не хотятъ оставить своихъ убѣжденій.

Какъ же быть? Неужели нѣтъ взгляда на міръ, который позволялъ бы намъ жить на нашей прекрасной планетѣ, не слишкомъ торопясь къ геологическому перевороту и не слишкомъ много убиваясь о заблужденіяхъ человѣчества? Который давалъ бы надлежащую мѣру и нашей враждѣ, и нашей печали, давалъ бы хотя нѣкоторый смыслъ той кутерьмѣ, которую мы видимъ вокругъ себя?

Такой взглядъ долженъ быть, съ этимъ легко согласиться напередъ. И онъ дѣйствительно есть, онъ составляетъ философію, до которой достигло человѣчество. Философія есть

трезвый, здоровый взглядъ на міръ; я разумѣю здѣсь настоящую философію Гегеля.

Замѣтьте, на самомъ дѣлѣ, что Гоголь и Герценъ, несмотря на яркую ихъ противоположность, сходны въ одномъ: и тотъ и другой большіе идеалисты.

Гоголь, напримѣръ, выбравши прямой путь, слишкомъ идеально смотритъ на него. Онъ думаетъ, что только этотъ путь и озаренъ солнцемъ, и почему-то воображаетъ, что другіе темны, глухи и непроходимы, заносятъ въ сторону и приводятъ къ пропастямъ. Между тѣмъ, это не такъ. Всѣ пути болѣе или менѣе освѣщены, всѣ выходятъ на большую дорогу жизни, и въ то же время нѣтъ ни одного, на которомъ бы нельзя было опасаться «слѣпого тумана» и не нужно бы остерегаться пропастей.

Герценъ же еще идеальнѣе Гоголя. Его идеалъ—дорога, по которой никто еще не ходилъ, существо, котораго еще не было и которое будетъ произведено землею только послѣ слѣдующаго геологическаго переворота. Онъ и его герои только прикидываются реалистами, медиками, очень занятыми полушаріями большого мозга; на самомъ же дѣлѣ даже ихъ будущій геологическій переворотъ, — повидимому, нѣчто очень реальное,—есть чистая мечта.

Всѣ эти соображенія я привелъ не съ тѣмъ однакоже, чтобы голословно похвалить философію Гегеля, но чтобы нѣсколько пояснить взглядъ, который можно составить себѣ относительно состоянія самой философіи въ настоящее время.

Если бы какой-нибудь идеалистъ, подобный Гоголю или Крупову, взглянулъ на состояніе философіи у насъ, или въ западной Европѣ, то, безъ сомнѣнія, пришелъ бы въ отчаяніе и разразился бы воплемъ, подобнымъ жалобѣ Гоголя. На самомъ дѣлѣ, кто занимается философіею, кто уважаетъ ее? Не сдѣлалась ли она посмѣшищемъ для толпы, не считаетъ ли каждый своимъ долгомъ отпустить нѣсколько шуточекъ на счетъ ея и показать, что и онъ *также* на столько уменъ, что считаетъ философію вздоромъ? Дѣйствительно, таково общее расположеніе массы образованныхъ людей, даже въ Германіи, даже тамъ, гдѣ нѣкогда публика съ благоговѣніемъ чтила философію и философовъ.

Но едва ли отсюда можно что-нибудь заключать о состояніи философіи. Всеобщій энтузіазмъ для нея имѣетъ столь же малое значеніе, какъ и всеобщее пренебреженіе. Шлоссеръ, воплощенная правдивость, прекрасно разсказываетъ о временахъ, когда Фихте преподавалъ въ Іенѣ. «Мы мало его понимали, говоритъ онъ, тѣмъ не менѣе онъ возбуждалъ энтузіазмъ, отчасти весьма полезный». Философія всегда была и всегда будетъ доступною для немногихъ. Массѣ заниматься ею некогда,—ей нужно жить, чувствовать и двигаться, совершать всемірную исторію. Философія можетъ требовать только одного—вліянія на умственную жизнь, и это вліяніе она имѣетъ неизбѣжно, неизмѣнно.

Впрочемъ, и въ самомъ кругѣ философствующихъ умовъ, въ настоящее время, господствуетъ очевидная слабость и разладица. Охотники до новизны, люди, воображающіе, что писанное десять лѣтъ назадъ уже никуда не годится въ сравненіи съ мудростію нынѣшнихъ книгъ, тѣ говорятъ очень просто, что система Гегеля пала, и что явились потомъ многія другія системы, изъ которыхъ они принадлежатъ къ такой-то, или—которыя всѣ также никуда негодятся. Но дѣло, кажется, имѣетъ другой видъ. Также точно просто,—системы Гегеля не поняли, пустились оригинальничать и никто ничего истинно-новаго сказать не можетъ, хотя всѣ разсыпались—кто въ лѣсъ, кто по дрова.

Какъ ничтожно нынѣшнее философское движеніе, видно уже изъ того, сколько шуму дѣлалъ и дѣлаетъ въ настоящее время матеріализмъ. Начиная отъ Канта и до распаденія Гегелевой школы, матеріализмъ не имѣлъ никакого значенія въ Германіи, и процвѣталъ только во Франціи, да въ Англіи. Матеріализмъ есть ученіе неистребимое, которое всегда, во всякую эпоху человѣчества имѣло и будетъ имѣть представителей; но въ глазахъ философовъ онъ постоянно имѣлъ очень малую, можетъ быть даже слишкомъ малую важность, чтобы обращать на него серіозное вниманіе. Нынѣ онъ важенъ необыкновенно. По Европѣ загремѣли имена, которымъ не прожить и двадцати лѣтъ, и которыя принимаются однакоже за имена новѣйшихъ философовъ. Кто не знаетъ знаменитаго тріумвирата—Карла Фохта, Молешотта и Бюхнера?

Карлъ Фохтъ, котораго нѣмецкіе книгопродавцы въ своихъ объявленіяхъ и русскіе журналы въ своихъ ученыхъ статьяхъ называютъ *геніальнымъ*, есть натуралистъ изъ числа самыхъ обыкновенныхъ натуралистовъ. Ученая братія, по его спеціальности, не особенно уважаетъ его. Онъ сочинилъ зоологическую систему, которая пала немедленно по напечатаніи, несмотря на сильное желаніе Фохта произвести переворотъ. Впрочемъ, онъ сдѣлалъ нѣсколько хорошихъ изслѣдованій, но зоологическихъ, а не философскихъ. Что же касается до философіи, то онъ совершенно не виноватъ; онъ отпустилъ нѣсколько шуточекъ, нѣсколько нѣмецкихъ остротъ, —виноватъ ли же онъ, что публика приняла это за глубокія философскія соображенія? Говорятъ, Карлъ Фохтъ добрый и веселый человѣкъ и натура не испорченная,—отъ роду не знакомъ ни съ философскими, ни съ богословскими тонкостями; какъ натуралисту, ему даже весьма позволительно быть матеріалистомъ; непозволительно только подымать изъ-за этого шумъ.

Яковъ Молешоттъ гораздо серіознѣе Фохта; онъ—натура чисто нѣмецкая, восторженная, дѣлаетъ постоянно восклицанія и ссылается на Фейербаха, единственнаго философа, на котораго ссылаются матеріалисты, именно потому, что Фейербахъ отказался отъ всякой философіи. Молешоттъ серіознѣе, но ни чуть не основательнѣе Фохта. Онъ пишетъ напр. заглавіе—*Мышленіе*. Вы думаете, что дѣло идетъ дѣйствительно о мышленіи, а онъ толкуетъ о томъ, что если выпить шампанскаго, то являются веселыя мысли, что на голодный желудокъ человѣкъ имѣетъ мрачный взглядъ на міръ и т. п.—словомъ, что мышленіе зависитъ отъ тѣла. Но, кто же сомнѣвался въ этомъ и можно ли выдавать это за новѣйшее открытіе? Другая глава подъ заглавіемъ—*Воля*. Та же самая исторія. Говорится о томъ, что ничего не бываетъ безъ причины, что ваниль, яйца и глинтвейнъ возбуждаютъ похоть, и приводятся также другіе примѣры.

Молешоттъ тоже заслужилъ себѣ справедливую извѣстность между физіологами, заслужилъ ее безпрерывными изысканіями въ области физіологіи. Но что публика физіологію принимаетъ за философію—это не его вина.

Бюхнеръ, безъ сомнѣнія, стоитъ ниже обоихъ предыдущихъ.— Богъ его знаетъ, ученый ли онъ: онъ *докторъ*, да кто же въ Германіи не докторъ? Но онъ ничѣмъ не заслужилъ себѣ извѣстности въ наукахъ. Онъ легко пишетъ— заслуга великая! Онъ собралъ въ маленькую книжку ходячія мнѣнія матеріализма, простѣйшія, наивнѣйшія положенія, собралъ безъ связи, безъ системы, безъ признака оригинальности,—вотъ вамъ и новѣйшій философъ!

Итакъ, весь шумъ, который произвели эти писатели, нимало не относится къ философіи, ибо онъ показываетъ скорѣе отсутствіе философіи; она осталась при этомъ совершенно въ сторонѣ.

Что матеріализмъ имѣетъ въ настоящее время особенно важное значеніе, какъ слѣдствіе развитія естественныхъ наукъ и также той степени развитія, на которой находится самая философія,—это другой вопросъ. Въ такомъ случаѣ представителями матеріализма должно считать не Фохта, Молешотта и Бюхнера, а цѣлый рядъ дѣйствительно великихъ натуралистовъ и математиковъ. Значеніе же, которое пріобрѣло изученіе природы въ послѣднія столѣтія, должно быть приписано философскому перевороту въ умахъ, и философія содержитъ въ себѣ глубочайшій смыслъ этого изученія. Тѣмъ не менѣе, однакоже, нельзя считать натуралистовъ философами, и односторонняго взгляда, который неизбѣжно у нихъ развивается, нельзя принимать за философію. Все это совершенно понятно для знакомыхъ съ философіею. Вообще замѣтимъ, чтобы отличить какія бы то ни было умственныя явленія отъ философіи, для этого, очевидно, нужно знать философію, нужно философствовать. Какъ ни просты эти истины, ихъ безпрерывно забываютъ. Большею частію о философіи знаютъ только, что она темна, т. е. ея не знаютъ и однакоже берутся судить о ней.

Итакъ, развитіе матеріализма именно въ той формѣ, какъ онъ является у натуралистовъ,—не имѣетъ никакой важности для философіи. По правилу Гегеля—«что дѣйствительно, то разумно» это развитіе должно быть почитаемо недѣйствительнымъ, ничтожнымъ. Оно такъ и есть; нельзя же считать дѣйствительнымъ явленіемъ въ философіи то, что къ ней вовсе не относится.

Но въ Германіи существуютъ, кромѣ того, настоящія философскія ученія, разнообразныя и даже противоположныя. Процвѣтаетъ школа Гербарта, есть ново-шеллингіанцы, новокантіанцы, есть послѣдователи Фейербаха, Тренделенбурга и проч. Но нѣтъ ни одного ученія господствующаго, ни одно не обѣщаетъ великой будущности. Выражая прямо свою мысль, я долженъ сказать, что всѣ эти школы—суть ересь, расколъ въ отношеніи къ философіи Гегеля, что всѣ онѣ «недѣйствительны» по его терминологіи. Очевидно—наслѣдника Гегелю нѣтъ. На страшной высотѣ, на которую онъ поднялся, закружилась голова у его послѣдователей, и вотъ они сошли немножко пониже, тогда какъ у другихъ не хватаетъ силъ, чтобы подняться на эту высоту. Слѣдовательно, явленіе многихъ равносильныхъ и разновидныхъ ученій есть необходимое слѣдствіе самаго явленія Гегеля. Но, само собою разумѣется, на всѣхъ ученіяхъ отразился его могучій духъ, вліяніе осталось—глубокое, неминуемое вліяніе, и постепенно оно возьметъ верхъ, и если философія и получитъ новый видъ, то останется въ сущности тою же единою философіею, которая, по ученію Гегеля, началась съ Θалеса и непрерывно идетъ до нашихъ дней.

Все это еще немного доказываетъ въ пользу философіи Гегеля. Я хотѣлъ только показать, что весьма неосновательно мнѣніе тѣхъ, кто изъ малаго числа послѣдователей Гегеля въ Германіи заключаетъ о паденіи его философіи. Дѣло совсѣмъ не въ послѣдователяхъ, а въ самой философіи. Философія не избирается по большинству голосовъ, какъ французскіе императоры. А иначе, ученіе о самодвижущихся и самопишущихъ столикахъ имѣло бы огромный перевѣсъ надъ философіею Гегеля.

Въ настоящее время уже начинается *возобновленіе* Гегелевой философіи. Куно Фишеръ, безъ всякаго сомнѣнія, блистательный изъ современныхъ философскихъ писателей и профессоровъ,—истолковываетъ въ своихъ сочиненіяхъ философію Гегеля.

Философія Гегеля есть ученіе весьма серіозное, весьма строгое, важное и глубокое. Она не легко понимается, но когда все дѣло, вся сущность заключается въ *пониманіи*, какъ же вы хотите, чтобы пониманіе было легко? Оно такое, ка-

кое есть, какое должно быть. Въ другихъ наукахъ пониманіе какъ-будто отдѣлено отъ предмета, а здѣсь они сливаются; *результаты не существуютъ отдѣльно отъ пониманія ихъ вывода.*

Вообще, въ пользу философіи Гегеля можно привести одно важное доказательство: она такова — какова должна быть философія. На самомъ дѣлѣ, какъ ни темны обыкновенныя представленія о философіи, можно, даже опираясь только на нихъ, показать, что философія Гегеля удовлетворяетъ всѣмъ ихъ требованіямъ.

Чего вы хотите, чего ожидаете отъ философіи?

Очевидно напр., что философія не должна заключать въ себѣ какихъ-нибудь особыхъ откровеній, какихъ-нибудь таинствъ или гипотезъ, словомъ, не должна перестроивать жизнь и міръ на свой манеръ, или выворачивать его наизнанку. Здравое чувство тотчасъ отвергнетъ какое-нибудь ученіе о *духахъ,* о явленіи мертвецовъ, или хотя бы ученіе о монадахъ, будутъ ли это монады Лейбница, или же престранныя монады Гербарта. Мы знаемъ, что только юности свойственно думать о жизни, какъ думалъ Ленскій:

Надъ ней онъ голову ломалъ
И—чудеса подозрѣвалъ.

Намъ нужно, слѣдовательно, объясненіе той самой жизни, которою мы живемъ и которую хорошо знаемъ, и до монадъ или другихъ хитростей намъ вовсе нѣтъ дѣла.

Ни одна изъ философскихъ системъ не удовлетворяетъ въ такой степени этому требованію, какъ система Гегеля. Всѣ другія непремѣнно претендуютъ на какія-то открытія. Фрисъ, напримѣръ, думаетъ, что міръ вовсе не таковъ, какъ мы его видимъ, что нужно вѣровать въ другой міръ, дѣйствительный, который закрытъ видимымъ, какъ туманомъ. Гербартъ, какъ я сказалъ, нашелъ, что существуютъ только монады, а не то, что́ мы видимъ на самомъ дѣлѣ; объ новошеллингіанцахъ и говорить нечего: тѣ дѣйствительно *чудеса подозрѣваютъ.*

Матеріалисты хвалятся тѣмъ, что открыли источникъ всего, именно—*матерію* и движеніе ея частицъ; даже Фейербахъ, и тотъ воображаетъ, что онъ открылъ истинный пред-

метъ, которому должно поклоняться человѣчество, и нашелъ источникъ заблужденій, которымъ оно подвергается.

Всѣ гонятся за новымъ, за новѣйшимъ, за открытіями и оригинальностью; одинъ Гегель утверждаетъ, что онъ ничего не открылъ. Тогда какъ Фейербахъ, *послѣдній философъ*, отвергаетъ всю философію и, слѣдовательно, хочетъ, во что бы то ни стало, стать въ противоположность со всѣми философами, Гегель смиренно становится на ряду съ Ѳалесомъ, первымъ философомъ отъ сотворенія міра. Гегель признаетъ всю философію, какая ни была; всѣ другіе готовы отвергнуть всю философію и оставить только свою систему.

Напрасно стараются, какъ это ясно само-собою. Если Гегель признаетъ всю философію, очевидно, онъ признаетъ и ихъ системы, признаетъ въ той степени, какъ они этого заслуживаютъ. Какія бы усилія ни дѣлалъ умъ человѣческій, хотя бы даже онъ старался сбросить съ себя собственную природу, онъ все-таки останется умомъ и, слѣдовательно, всякая попытка его, всякое движеніе входитъ въ систему Гегеля, расширяетъ ее, усиливаетъ, но никакъ не измѣняетъ, не противорѣчитъ ей. Гегель первый *понялъ* то, что неясно чувствовали, чему явно слѣдовали всѣ философы, то-есть, что они стоятъ на общей, неизмѣнной почвѣ.

Всеобщность есть необходимое условіе философіи. Кто не чувствуетъ недовѣрія къ философу, который понимаетъ только себя, только свои собственныя мысли, и передъ которымъ все остальное — мракъ и неразуміе? Полная система должна заключать въ себѣ смыслъ всѣхъ существовавшихъ системъ, должна быть ихъ довершеніемъ, ихъ развитіемъ, а не отрицаніемъ. И въ самомъ дѣлѣ, нужно питать какое-то презрѣніе къ человѣческому уму для того, чтобы представить, что онъ заблуждался до нынѣшняго дня и только сегодня увидѣлъ истину, что философы, великіе представители ума, выдумывали свои системы такъ, ни съ того, ни съ сего, и могли говорить вздоръ отъ первой страницы до послѣдней.

Между тѣмъ, такъ часто смотрятъ на философію. Еще недавно въ «Русской Бесѣдѣ» была приведена статья Уивеля, объ англійскомъ воспитаніи. Въ этой статьѣ знаменитый наблюдательный философъ хвалитъ англійское воспитаніе за то, что оно чуждается умозрительной философіи. По мнѣнію его,

эта философія не имѣетъ ничего постояннаго, прочнаго. Система Канта разрушена системою Фихте, система Фихте—Шеллингомъ; Шеллинга замѣнилъ Гегель, а теперь нѣмцы увѣряютъ, что и Гегель не вѣренъ. За кого же прикажете взяться, на комъ остановиться?..

Прекрасно отвѣчаетъ на это Гегель. Изучайте, говоритъ онъ, какого угодно философа, вы все-таки будете философствовать, вы узнаете философію. Какая угодно философія есть все-таки философія, и послѣдователь ея будетъ посвященъ въ тайны ума.

Такимъ образомъ, вмѣстѣ съ Гегелемъ конченъ раздоръ между философами; онъ возвелъ философію на степень науки, поставилъ ее на незыблемомъ основаніи, и если его система должна бороться съ различными мнѣніями, то именно потому, что всѣ эти мнѣнія односторонни, исключительны, что *они* враждуютъ противъ Гегеля, а не Гегель противъ нихъ.

В. Григорьевъ, извѣстный нашъ оріенталистъ, разсказываетъ, какъ Грановскій въ Берлинѣ восхищался Гегелемъ и убѣждалъ своего друга заняться его философіею. В. Григорьевъ не послушался, однакоже, и, чтобы оправдать себя передъ читателями, предложилъ имъ слѣдующее философское разсужденіе:

«Мы, говоритъ онъ, привыкли, все дѣлать основательно. Что значитъ одна какая-нибудь система Гегеля? Если изучать философію, то ужъ не такъ легкомысленно, какъ Грановскій; нужно изучать всѣхъ философовъ—и Декарта, и Лейбница и т. д. Потому-то мы и были холодны къ его восторгу».

И такихъ возраженій не боится система Гегеля. Она даетъ ключъ къ пониманію всѣхъ другихъ системъ, она совмѣщаетъ ихъ въ себѣ. Даже, какъ мы видѣли, всякую другую систему она считаетъ годною для того, чтобы чей-нибудь умъ сталъ философствующимъ умомъ. Само собою понятно, что его собственная система годится для этого по преимуществу.

Такое свойство системъ, кажется, легко понять. Такъ тотъ, кто вполнѣ понялъ поэтическія красоты, напримѣръ «Евгенія Онѣгина», очевидно вмѣстѣ съ тѣмъ понялъ поэзію, способенъ понимать красоты другихъ поэтическихъ созданій, способенъ наслаждаться ими. Для этого вовсе не нужно прочесть

всѣхъ поэтовъ древнихъ и новыхъ и потомъ изъ всего этого составить себѣ понятіе о поэзіи. Какъ поэзія, какъ истина, такъ и философское мышленіе были и будутъ во всѣ времена, болѣе или менѣе, присущи человѣку.

Притомъ, связь между системами философіи, по ученію Гегеля, такова, что тотъ, кто проникъ въ смыслъ одной философіи, необходимо будетъ увлеченъ къ переходу въ другую систему, слѣдующую за первою вмѣстѣ по духу и по времени; такъ что, въ частномъ умѣ должна повториться вся смѣна философскихъ системъ, которая произошла въ исторіи, и онъ не успокоится дотолѣ, пока не достигнетъ послѣдней, самой спокойной и всесторонней системы, то-есть системы Гегеля.

Такое пониманіе связи между философскими системами принадлежитъ собственно Гегелю. Волшебное слово—*развитіе*, столь ясное, столь употребительное нынѣ во всѣхъ наукахъ, во всѣхъ взглядахъ, въ первый разъ съ полнымъ пониманіемъ произнесено Гегелемъ,—и теперь звучитъ на тысячи ладовъ и оживляетъ собою мышленіе цѣлаго человѣчества. Въ прошломъ вѣкѣ все казалось случайнымъ, малыя причины производили огромныя слѣдствія. Въ нашемъ вѣкѣ все развивается, все слѣдуетъ глубокимъ внутреннимъ законамъ.

Система Гегеля представляетъ, такимъ образомъ, развитіе философіи, роскошный цвѣтъ и плодъ ума человѣческаго. Она носитъ на себѣ всѣ признаки такого довершенія, она удовлетворяетъ всѣмъ требованіямъ, какія вытекаютъ изъ самаго строгаго понятія о философіи.

Она есть *полная* система, то-есть простирается на всю область мышленія и исторіи ума. Не забудьте, что это характеристическая черта Гегелевской философіи; она не иначе могла явиться, какъ полною, всеобъемлющею; умъ не можетъ успокоиться, пока не охватитъ всего; какъ можетъ онъ иначе довѣриться себѣ? Извѣстно, что послѣ Гегеля не явилось ни одной системы, которая была бы полна въ томъ смыслѣ, какъ полна его система.

Далѣе, она есть *строгая* система. Она не состоитъ изъ отрывочныхъ намековъ, изъ общихъ взглядовъ, изъ несвязныхъ частей; нѣтъ — все въ ней связано тѣсно, все точно развито, опредѣленно высказано. Вы видите ясно, что умъ

вполнѣ владѣетъ собою, что онъ не путается, не устаетъ, не отрывается отъ предмета, не кончивъ дѣла.

Наконецъ, система Гегеля—*устойчивая*, твердая. Многіе воображаютъ себѣ, что философскія системы составляютъ какую-то цѣпь положеній, изъ которыхъ одно опирается на другомъ, такъ что стоитъ пошатнуть нижнее положеніе и всѣ верхнія повалятся. Такое представленіе несправедливо относительно всѣхъ философскихъ системъ вообще, но менѣе всего справедливо относительно системы Гегеля. Она, отличаясь глубочайшимъ единствомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ такова, что каждая ея часть не основана на чемъ-нибудь предыдущемъ, а держится сама собою. Напрасно, въ самомъ дѣлѣ, иногда думаютъ, что, отвергая діалектическій переходъ отъ одной категоріи къ другой, можно разрушить его систему. При этомъ забываютъ, что каждый шагъ діалектики оправдывается самъ собою, стоитъ самъ за себя и, слѣдовательно, чтобы опровергнуть систему Гегеля, нужно опровергнуть каждый ея шагъ отдѣльно. Не думаю, однакоже, чтобы у самаго яраго противника Гегеля достало духу сказать, что въ громадной системѣ Гегеля каждый шагъ мышленія невѣренъ. А не забудьте, что каждый вѣрный шагъ есть подтвержденіе и уясненіе всего остального пути. Поэтому напрасны усилія тѣхъ, которые, опираясь на одну какую-нибудь точку, стараются пошатнуть громадное зданіе Гегеля. Если хотите его разрушить, то охватите со всѣхъ сторонъ.

Логика Гегеля разсматриваетъ категоріи, но способъ, которымъ она ихъ разсматриваетъ, самъ не подходитъ ни подъ какія категоріи. Его называютъ діалектикою и основной пріемъ ея выражаютъ положеніемъ, противоположеніемъ и примиреніемъ въ третьемъ терминѣ. Но, собственно говоря, это *одни слова*, незаконныя отвлеченія. На самомъ дѣлѣ, что вы называете діалектикою, если ходъ мышленія измѣняется при каждомъ переходѣ отъ одной категоріи къ другой? Діалектика—сама логика, вся логика, ибо каждый членъ необходимъ для полнаго понятія о діалектикѣ. Сами категоріи переходятъ одна въ другую; слѣдовательно, какъ различны категоріи, такъ различна и ихъ діалектика. *Положеніе, противоположеніе* и *примиреніе* также ничего не означаютъ, потому что каждый разъ положеніе иное, и иное противо-

положеніе. Душа и тѣло, положительное и отрицательное, сущность и явленіе—конечно противоположны, но каждая пара противоположна по своему; слѣдовательно, что же значитъ противоположеніе?

Остается только одно—тройственность, группировка категорій по три. Но третій членъ, собственно, можно отбросить, потому что онъ есть какъ бы заключеніе, какъ бы то именно, что̀ разсматривается въ первыхъ двухъ членахъ. Тогда останется только два члена. Два—простѣйшее число, простѣйшая форма различія. Какъ скоро вы начинаете отличать что̀-нибудь *одно* отъ *другого*, вы начинаете мыслить, начинается философія. И слѣдовательно, такое опредѣленіе, что въ философіи Гегеля постоянно отличается одно отъ другого, тоже не даетъ вамъ никакого понятія объ этой философіи. Логика Гегеля заключаетъ въ себѣ всевозможныя противоположенія, всевозможныя категоріи, и потому указать ея различіе отъ какого-нибудь пріема мышленія, противоположить ея мышленіе какому-нибудь другому, подвести ея пріемы подъ категоріи—невозможно.

Измѣненіе, которое можно въ ней произвести—принять новыя категоріи, или расположить категоріи въ другомъ порядкѣ, по другой схемѣ; но сущность дѣла отъ этого не измѣнится.

Логика Гегеля представляетъ всѣ роды мышленія.

Впрочемъ, что форма Гегелевской системы безукоризнена, въ этотъ сознаются самые ярые ея противники. Но каково содержаніе? Чему учитъ Гегель?

Вопросъ очень трудный. Гегель утверждаетъ самъ, что тотъ, кто не изучилъ его философіи, никакъ не можетъ получить понятіе о томъ, что въ ней заключается. Какъ же иначе, впрочемъ, и можетъ быть?

Иногда случается, что философію Гегеля называютъ чудовищнымъ пантеизмомъ, ужасающимъ нигилизмомъ, обоготвореніемъ человѣчества и пр. Понятно, что такимъ образомъ хотятъ обозначить рѣшеніе Гегелемъ *извѣстныхъ* вопросовъ, и очевидно, что, разсматривая только *эти* вопросы, самую систему Гегеля разсматриваютъ односторонне. Явная ошибка въ отношеніи ко *всесторонней* системѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, всѣ эти названія совершенно не идутъ къ системѣ Гегеля. Такъ какъ она совмѣщаетъ всѣ системы, то къ ней съ равнымъ правомъ можно примѣнить всевозможныя названія. Она—и эмпиризмъ, и скептицизмъ, и абсолютный идеализмъ и т. д. Исторія, какъ нельзя лучше, подтверждаетъ такое понятіе о системѣ Гегеля. Въ самомъ дѣлѣ, всевозможныя партіи, самыя противоположныя ученія опирались на эту систему; каждый видѣлъ въ ней свое, никто не видалъ того, что всѣ должны видѣть. Самое приличное для нее названіе есть раціонализмъ, въ томъ простомъ смыслѣ, что она есть философія, наука, область разума и мышленія.

Что же касается до чудовищнаго и ужасающаго,—эпитеты, особенно любимые французскими писателями,—то ничего такого поэтическаго, въ дурномъ смыслѣ слова, нельзя встрѣтить у Гегеля. Его система прозаична до высочайшей степени. Въ ней все до послѣдней крайности обыкновенно и просто; она держится къ землѣ такъ близко, какъ только это возможно; она безпрестанно борется съ такъ называемымъ здравымъ смысломъ, но это показываетъ только всю близость ихъ отношеній, все тѣсное родство ихъ; она бранитъ здравый смыслъ именно тогда, когда онъ перестаетъ здраво мыслить.

Само собою понятно, что такая сухая проза можетъ восхищать больше самой высокопарной поэзіи, что простота и, если можно такъ сказать, пошлость здѣсь величественнѣе самыхъ возвышенныхъ мечтаній.

Таковы свойства Гегелевской системы вообще. Нельзя не видѣть, что они вполнѣ согласны съ идеею философіи, что въ нихъ отразились свойства самаго разума,—души философскаго мышленія.

Философію Гегеля называютъ абсолютною философіею, называютъ справедливо, хотя понимаютъ это не вполнѣ вѣрно. Она абсолютна вообще, какъ и всякая другая философія; рѣшеніе самаго маленькаго вопроса, если только оно рѣшеніе, уже будетъ абсолютно. Но, кромѣ того, она абсолютна потому, что Гегель задалъ себѣ вопросъ: какова *должна* быть философія? и разрѣшилъ его своею системою. Вопросъ и пріемы здѣсь важнѣе рѣшенія. Если бы даже рѣшеніе было дурно, то все-таки сущность философіи Гегеля останется неприкосновенною. Ея духъ, ея стремленія, глубочайшія ея осно-

ванія—вотъ что абсолютно; но не абсолютны тѣ слова, которыя рука Гегеля чертила на бумагѣ, не абсолютны чернила, которыя засохли на этой бумагѣ. Множество обвиненій Гегелевой системы состоятъ въ какой-то односторонности, весьма понятной, но странной при обсужденіи философской системы. Система Гегеля—несовершенна; да что же совершенно въ дѣлахъ человѣческихъ? Но въ самой сущности Гегелевой системы лежитъ, по крайней мѣрѣ, ясное пониманіе и живое, ясное стремленіе къ абсолютно-совершенной формѣ философіи. Гегель могъ быть одностороненъ во многихъ частяхъ системы, могъ односторонне смотрѣть на какой-нибудь предметъ; но къ существу самой системы принадлежитъ полная всесторонность взгляда. Какое-нибудь ученіе можетъ утверждать, что оно вполнѣ противорѣчитъ Гегелевой системѣ, что оно не примиряется съ нею никакимъ образомъ, т. е., что его существенныя основы не заключаются въ ней; но въ самой сущности Гегелева взгляда лежитъ примиреніе всѣхъ взглядовъ, всѣхъ ученій, ихъ взаимное пониманіе, ихъ слiяніе во едино. Слѣдовательно, если вы отвергаете Гегелеву систему на основаніи одного изъ подобныхъ возраженій, то вы отвергаете случайное и маловажное въ его системѣ, а не то, что въ ней всего важнѣе и существеннѣе. Гегель ошибался, какъ и всѣ люди; но изъ этого ровно ничего не слѣдуетъ относительно всей системы, относительно полнаго его взгляда.

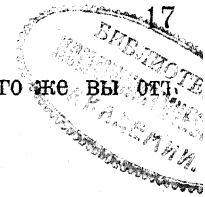
Всѣ попытки опровергнуть Гегелеву систему, кажется, указываютъ желаніе — выйти за предѣлы ума, за предѣлы мышленія и, слѣдовательно, основываются на различеніи между мышленіемъ и дѣйствительностію, между знаніемъ и бытіемъ, между субъектомъ и объектомъ. Умъ человѣческій постоянно считаетъ себя пустымъ, какою-то формою безъ содержанія, а истину—чѣмъ-то полнымъ и плотнымъ, какимъ-то непроницаемымъ зерномъ.

Дѣйствительно, какъ бы свѣтла и широка ни была мысль, за нею, по краямъ, все еще мелькаетъ какая-то темная полоса; рядомъ съ постиженіемъ какъ-будто неизбѣжно стоитъ мысль о чемъ-то непостижимомъ. Но это чувство, эта мечта — вправѣ-ли мы придавать ей важное значеніе для мышленія?

По этому случаю я припомнилъ басню, которую мнѣ кто-то разсказывалъ.

Однажды солнцу донесли, что на землѣ не такъ хорошо идутъ дѣла, какъ оно думало; что, несмотря на весь его свѣтъ и на все стараніе, съ которымъ оно разбрасываетъ лучи во всѣ стороны, на землѣ все-таки много темнаго; что падаютъ тѣни отъ горъ, зданій и всякихъ другихъ предметовъ, что бываетъ пасмурно отъ облаковъ на огромныхъ пространствахъ, что въ ущельяхъ, въ пещерахъ ничего нельзя разглядѣть, и по ночамъ вездѣ бываетъ очень темно. Не довѣряя доносу и желая все изслѣдовать, не должно-ли оно дѣйствительно измѣнить свой образъ освѣщенія и свѣтить какъ-нибудь лучше, солнце пошло осматривать мѣста, на которыя ему указали. Поднялось туда, гдѣ была ночь, и видитъ, что все свѣтло; заглянуло подъ облака, въ ущелья горъ, въ темные лѣса, въ глухія пещеры и видитъ, что и тамъ все свѣтло. И словомъ, куда ни приходило солнце, вездѣ было свѣтло, какъ днемъ. Тогда солнце успокоилось и стало свѣтить по прежнему.

Съ этимъ путешествующимъ солнцемъ можно сравнить разумъ. Въ самомъ дѣлѣ, стоитъ только указать разуму на что-либо темное,—и самый взглядъ разума будетъ уже озареніемъ этого темнаго. Разуму, какъ солнцу, не нужно измѣнять своего образа дѣйствія, потому что онъ не виноватъ, если темно тамъ, гдѣ его нѣтъ, или, еще лучше, куда онъ не глядитъ. Много есть тѣней, много темныхъ мѣстъ, но отсюда не слѣдуетъ, что разумъ дурно свѣтитъ. Поэтому, что̀ бы вы ни признавали внѣ разума, какой-нибудь неразрѣшимый субстратъ, допредметный міръ, что-нибудь не-мыслимое, не-сказываемое, это ни мало не касается до разума, не касается до системы Гегеля. Вы признаете что̀-нибудь не-мыслимое, не-выразимое, — вы имѣете полную свободу признавать, что̀ вамъ угодно. Но если это — немыслимое, такъ не мыслите же объ немъ, если это — несказываемое, такъ не говорите же объ немъ. И если бы вы даже и могли какъ-нибудь обозначить ваше *не-разумное*, то есть ли въ этомъ хоть что-нибудь противорѣчащее системѣ Гегеля? Вѣдь, она говоритъ только о томъ, о чемъ можно говорить, мыслитъ только о томъ, о чемъ можно мыслить. Если въ этомъ



отношеніи она вполнѣ удовлетворительна, то чего же вы отъ нея хотите?

Но, очевидно,—

Умыселъ другой здѣсь былъ.

Къ системѣ Гегеля приступаютъ съ требованіями, заранѣе составленными. Эту жажду таинственнаго, безконечнаго, божественнаго, которая безпрерывно пожираетъ человѣка, ее хотѣли бы утолить струею философіи и находятъ съ сокрушеніемъ, что Гегелева система ея не удовлетворяетъ. Гегелеву философію находятъ пустою, холодною, формальною, все разрѣшающую въ понятія и формулы. Такъ ли это,—незнаю. Прошу припомнить, что Гегель самъ жаловался на то, что его понялъ только одинъ, да и тотъ превратно понялъ. Если-бы его система состояла изъ одного *механизма пустыхъ понятій*, едва-ли бы это могло случиться, едва-ли бы такъ трудно было понимать его систему. Гегелю можно было повѣрить въ этомъ случаѣ. Извѣстное дѣло, что пониманіе нерѣдко есть вмѣстѣ и извращеніе. Мы всѣ понимаемъ по своему, и глубокая мысль чаще всего остается непонятною, пока не превратятъ ее въ «механизмъ пустыхъ понятій». Поискать въ исторіи философіи, такъ не мало можно найти поучительныхъ примѣровъ такого рода.

Даже для самыхъ мыслителей, едва-ли не тотъ же законъ имѣетъ силу. Пока поставленъ вопросъ, пока на него устремлена вся сила мышленія, едва-ли онъ не понимается глубже, чѣмъ когда уже его рѣшеніе записано и повторяется одинаково многіе годы. И очень можетъ быть, что иногда тѣ, которые еще не вполнѣ понимаютъ Гегеля, понимаютъ его лучше, нежели тѣ, которые увѣрились, что вполнѣ поняли и однакоже нашли въ немъ только «механизмъ пустыхъ понятій».

Но, какъ бы то ни было, система Гегеля дѣйствительно холодна, безразлична; дѣйствительно, превращая постепенно все въ понятія, мы утомляемся, мы начинаемъ чувствовать тоску и недостатокъ чего-то болѣе живого, болѣе теплаго. Что-же изъ этого слѣдуетъ? Не странно-ли было бы требованіе, чтобы философія сама по себѣ могла насъ вполнѣ удовлетворить? Для этого-бы нужно было, чтобы кромѣ фи-

лософіи ничего не существовало. Между тѣмъ, именно это требованіе лежитъ въ основаніи многихъ возраженій противъ Гегеля. Идеализмъ, постоянно господствующій надъ человѣчествомъ, нигдѣ ни выражается сильнѣе. Хотятъ непремѣнно всего себя, всю свою жизнь свести въ одну точку, хотятъ перенестись цѣликомъ въ самый центръ бытія и, сидя за книгой, чувствовать себя всеблаженнымъ. Явная невозможность!

Представьте, что вы заняты вычисленіемъ движенія свѣтилъ небесныхъ. Вамъ, наконецъ, наскучили сухія формулы и цифры, и вы говорите: какъ все это мертво! Но не забудьте, что самыя свѣтила отъ этого, такъ сказать, не мертвы и нисколько не скучны. Солнце всходитъ и заходитъ съ большимъ великолѣпіемъ и пышностію; звѣзды даютъ ночи невыразимую таинственность и задумчивость; луна плаваетъ такъ плавно и свѣтитъ такъ кротко! Если вы скучаете за выкладками, то свѣтила въ этомъ нисколько не виноваты. Любуйтесь ими, если хотите, но если вы пожелали узнать ихъ движенія, то выкладки и формулы необходимы, неизбѣжны.

То же самое можно, кажется, сказать о философіи. Если вы желаете проникнуть въ тайны бытія и мышленія, сидите въ комнатѣ и читайте Гегеля; если вами овладѣетъ тоска,—понятная вещь, я знаю, отъ чего: *не добро быти человѣку единому*; ступайте гулять, ступайте жить, а не мыслить. Это прекрасно, это хорошій знакъ, что вы не можете, подобно индѣйскому брамину, просидѣть всю жизнь на мѣстѣ, смотря на кончикъ своего носа.

Въ самомъ дѣлѣ, какой страшный долженъ быть идеализмъ, который хотѣлъ бы изъ-за философіи забыть жизнь! Не тому учитъ Гегель, онъ учитъ даже прямо противному. Не забудьте, что мышленіе и бытіе не только дѣйствительно тождественны, но и дѣйствительно различны; что вещество и духъ, тѣло и душа, философія и жизнь не только на самомъ дѣлѣ отожествляются, сливаются во едино, но и на самомъ дѣлѣ различаются, раздѣляются, какъ возможно шире. Слѣдовательно, вспомните, что вы на самомъ дѣлѣ живете, что вы существуете такъ, что лучше, полнѣе, крѣпче и невозможно существовать; вспомните, что философія не

можетъ сдѣлать васъ чистымъ понятіемъ, и перестаньте жаловаться на нее. Если бы философія составляла собою жизнь, то что̀ за жалкая была бы жизнь! И обратно, если бы философія не становилась выше жизни, не отходила бы отъ нея, то что̀ за жалкая была бы философія! Думаю, что такого рода реализмъ лежитъ въ самой сущности системы Гегеля; она не только есть абсолютный идеализмъ, она есть и абсолютный реализмъ.

Въ противоположность къ ней, крайними идеалистами являются тѣ, которые ищутъ реальнаго не въ жизни, а за нею, которые отвергаютъ жизнь и признаютъ существеннымъ что-то другое.

Сюда принадлежатъ ново-шеллингіанцы; сюда относятся И. Киреевскій, А. Хомяковъ и другіе дѣйствительные знатоки и любители мудрости на святой Руси. Они-то именно стараются отыскать реальное за предѣлами жизни, за предѣлами мышленія.

Остановлюсь здѣсь на прекрасной статьѣ А. Хомякова «О современныхъ явленіяхъ въ области философіи» (Русск. Бес. 1859. I.). Существенное содержаніе ея конечно состоитъ въ осужденіи Гегеля. Г. Хомяковъ, показываетъ, какъ система его, по своему несовершенству, должна была переродиться въ новый нѣмецкій матеріализмъ. (Почему это всѣ называютъ его новымъ? Что̀ въ немъ новаго?). Такъ что, указывая на недостаточность Гегелевой системы, онъ подтверждаетъ эту недостаточность явленіемъ этого матеріализма. Матеріализмъ же есть явное заблужденіе и, слѣдовательно, вся вина его ложится на Гегеля.

Главныя черты доказательства слѣдующія. Существуетъ субстратъ, основа, почва для мышленія, слѣдовательно, нѣчто темное, непроницаемое мышленіемъ. Гегель не хотѣлъ признать его; онъ считалъ мышленіе, такъ сказать, совершенно прозрачнымъ. Между тѣмъ, безъ этого субстрата ничего нельзя построить; поэтому самъ Гегель по необходимости ввелъ его въ систему, но тайкомъ, не признавая и отрицая его; а послѣдователи Гегеля, не видя субстрата и чувствуя въ немъ нужду, подставили на его мѣсто—вещество.

Невѣроятная исторія! Самъ А. Хомяковъ замѣчаетъ, что отъ Гегелевой системы «*далеконько* до матеріализма», и

можно рѣшительно сказать, что никогда и никакимъ образомъ отъ нея невозможно послѣдовательно перейти въ матеріализмъ. Для этого нужно вовсе *забыть* Гогелеву философію, забыть вообще философію, или, по крайней мѣрѣ, смотрѣть на нее какъ на бредъ горячки, отъ котораго вы, наконецъ, очнулись и пришли въ здравый разумъ. Развѣ это можно назвать выводомъ, переходомъ изъ гегельянства?

Не думаю, чтобы можно было доказать, что Фейербахъ впалъ въ матеріализмъ по чувству недостающаго субстрата. Но вотъ что́ мнѣ кажется вполнѣ яснымъ: во первыхъ, то́, что Фейербахъ не есть матеріалистъ въ настоящемъ смыслѣ этого слова и, во вторыхъ, то́, что новый нѣмецкій матеріализмъ есть совершенно старый, самый старый изъ всѣхъ матеріализмовъ, именно матеріализмъ врачей и натуралистовъ,—слѣдовательно, не имѣетъ никакого отношенія къ Гегелевой системѣ.

Нужно, въ самомъ дѣлѣ, различать между истиннымъ матеріализмомъ и тѣмъ, что́ только похоже на матеріализмъ. Представьте, напримѣръ, гегеліянца, который сталъ бы говорить, подлаживаясь къ мнѣніямъ матеріалистовъ; развѣ не было бы каждое его положеніе совершенною ложью противъ самого себя? Развѣ можно бы было повѣрить, что онъ говоритъ искренно?

Что́ касается до Фейербаха, то онъ, очевидно, не матеріалистъ, несмотря на все его стараніе, несмотря на всѣ усилія стать матеріалистомъ. Дѣло невозможное! Матеріалистомъ онъ вздумалъ сдѣлаться для того, чтобы признать точныя науки, чтобы превознести натуральную исторію въ ущербъ и посрамленіе философіи. Но какой же онъ матеріалистъ! Онъ говоритъ: *матерія,* а понимаетъ подъ этимъ—чувство, любовь, душу. «Мы осязаемъ», пишетъ онъ, «не только камень и дерево, не только тѣло и кости, мы осязаемъ (чувствуемъ) также чувство, когда жмемъ руку, или губы чувствующаго существа; мы воспринимаемъ ушами не только журчанье воды и шопотъ листьевъ, но также задушевный голосъ любви и мудрости; мы видимъ не только отражающія поверхности и цвѣтные спектры, мы глядимъ также во взоръ человѣка. Слѣдовательно, предметъ чувства составляетъ не

только внѣшнее, но и внутреннее, не только тѣло, но и духъ, не только вещь, но и наше *я*».

Выражать такимъ образомъ признаніе матеріализма не значитъ-ли прямо отрицать матеріализмъ? У настоящаго матеріалиста чувство происходитъ въ нервахъ, въ мозгу, и есть вещественный процессъ; а Фейербахъ, очевидно, хочетъ превратить самые вещественные процессы въ духовные; ему кажется, что дрожанія воздуха, составляющія звукъ, сами полны любви и мудрости.

Какъ бы то ни было, Фейербахъ не есть матеріалистъ въ томъ смыслѣ, какъ, напримѣръ, матеріалисты Карлъ Фохтъ или Бюхнеръ. Совершенно также ясно и то, что матеріализмъ Карла Фохта и Бюхнера, и даже третьяго тріумвира, Молешотта, произошелъ совершенно независимо отъ Фейербаха. Молешоттъ ссылается на Фейербаха, но только для того, чтобы показать, что его ученіе можетъ опереться на философію, что оно согласно съ послѣднимъ выводомъ философіи, но не потому, чтобы оно вытекало изъ философіи и основывалось на ней. Оно вытекаетъ, по его мнѣнію, изъ изслѣдованій естественныхъ наукъ и основывается на простомъ здравомъ смыслѣ.

Итакъ, ни въ какомъ случаѣ не можетъ падать на Гегелеву философію упрекъ, что изъ нея произошелъ матеріализмъ.

Но что же такое самъ Фейербахъ, этотъ духовный матеріалистъ, философскій противникъ философіи, фанатическій противникъ фанатизма? Во первыхъ, Фейербахъ, этотъ соблазнъ, эта загадка умственнаго міра, есть гегеліанецъ, есть умъ, вполнѣ проникнутый гегеліанствомъ. Вы легко узнаете это по тому высокому совершенству, съ которымъ онъ владѣетъ діалектикой; онъ весь—діалектика. Пріемы, формы, слова—все въ немъ гегеліянское.

Во вторыхъ, все содержаніе его сочиненій есть не что иное, какъ развитіе Гегелевыхъ же положеній. Критики не разъ указывали ему на это. Какъ напрасно онъ старался стать матеріалистомъ, такъ напрасно старался и стать какъ-нибудь противъ Гегеля. Все, что ни говоритъ Фейербахъ, можно признать за вѣрное, за согласное съ философіею, исключая только немногія явныя отступленія, которыя зато и

совершаются съ поразительною грубостью. Вообще, какъ ни силится онъ выйти изъ заколдованнаго круга Гегелевой мысли, онъ неизбѣжно возвращается въ него.

Но мышленіе Фейербаха имѣетъ яркія особенности. Все, что̀ онъ ни говоритъ, вѣрно, но односторонне вѣрно. Онъ видитъ и рисуетъ предъ вами не весь предметъ, а только одну его сторону. Извѣстно, что ни одинъ изъ мыслителей столько не избѣгалъ односторонности, какъ Гегель. Это есть существенная черта самой системы. Невозможно найти умственнаго наслажденія выше чтенія Гегеля; вы чувствуете, что мысль захватываетъ предметъ цѣликомъ, что ничего не остается сзади, ни по бокамъ. Иначе поступаетъ Фейербахъ. Обыкновенный пріемъ его состоитъ въ томъ, что онъ борется за одну категорію противъ другой, противоположной. Его сочиненія представляютъ поэтому жаркую, непрерывную полемику.

Заключеній, опредѣленій, общаго взгляда у него нѣтъ; нѣтъ никакого признака системы, цѣлаго. Въ каждомъ новомъ сочиненіи—Фейербаху нѣтъ никакого дѣла до того, что̀ онъ сказалъ въ прежнихъ сочиненіяхъ; поэтому онъ впадаетъ въ противорѣчія, и сказать, въ чемъ состоитъ *его система*, рѣшительно невозможно.

При всемъ томъ, Фейербахъ пишетъ съ пламеннымъ краснорѣчіемъ, блистательно-живописно; это не софистъ, а вдохновенный пророкъ, слова котораго вытекаютъ прямо изъ сердца. Что̀ же такое Фейербахъ? Явленіе этого апостата философіи было до такой степени странно, что нѣкоторые, напр. Куно Фишеръ, считаютъ его патологическимъ явленіемъ. «Фейербахъ», говоритъ онъ, «есть самостоятельный характеръ, который, будучи сознательно и страстно одушевленъ стремленіемъ къ истинѣ, сообразной съ природою, возмутился противъ всѣхъ ложныхъ и противоестественныхъ отвлеченій. Но патологическій ходъ характера ведетъ наконецъ къ пренебреженію *логической мѣры,* потому что онъ не обуздывается трезвымъ изслѣдованіемъ, но бурно стремится впередъ, пока не достигнетъ крайнихъ границъ».

То, что̀ прежде я сказалъ, совершенно согласно съ этимъ уважительнымъ и строгимъ отзывомъ. Но, если не увлекаться съ Фейербахомъ въ его крайности, то можно даже смот-

рѣть на него не только съ уваженіемъ, но и съ радостію; онъ не философъ, а скорѣе поэтъ, увлекающійся и односторонній, но тѣмъ не менѣе глубокій и исполненный жизни. Пріятно видѣть, что эта жизнь, это страстное стремленіе къ живой, къ прямой истинѣ не только согласны въ сущности съ философіею Гегеля, но и порождены ею, и развились подъ ея вліяніемъ. Для поясненія системы Гегеля Фейербахъ будетъ всегда полезенъ, и его явленіе было необходимо, какъ противодѣйствіе многимъ заблужденіямъ, выдавшимъ себя за выводы изъ Гегелевой системы.

Вырваться изъ волшебнаго круга Гегелевой логики невозможно; какъ путникъ, котораго обошелъ лѣшій, напрасно старается выйти изъ лѣса и съ ужасомъ видитъ, что, куда бы онъ ни пошелъ, онъ снова возвращается на то же мѣсто; такъ съ ужасомъ бьются иные въ лѣсу категорій, какъ въ страшномъ, пустомъ мѣстѣ. Имъ хочется вырваться изъ него, потому что жизнь, свѣтъ, блаженство совершается гдѣ-то тамъ, за предѣлами разума, тогда какъ здѣсь все сухо и холодно. Такимъ чувствомъ, мнѣ кажется, отзывается пламенная, отчаянная борьба Фейербаха.

Что отвѣчать имъ на это? Какое оправданіе себѣ дастъ разумъ? Если логика вамъ кажется пустымъ пузыремъ, то, должно быть, она на самомъ дѣлѣ пустой пузырь; ибо иначе она никакъ не существуетъ, какъ такъ, какъ вамъ кажется. Слѣдовательно, жизнь, свѣтъ, теплота существуютъ за предѣлами логики, и если вы когда-нибудь находили въ разумѣ хотя частицу жизни, свѣта и теплоты, то и самый разумъ, съ вашей точки зрѣнія, будетъ находиться за предѣлами логики. Но согласитесь, что съ этой точки зрѣнія разумъ уже не можетъ самъ смотрѣть на себя же, что, когда онъ начнетъ дѣйствовать, то долженъ войти въ свои предѣлы.

Возраженія, которыя дѣлали и дѣлаютъ противъ Гегелевой системы, именно потому не имѣютъ никакой силы, что неизвѣстно, на чемъ они основываются. Гегель раскрылъ философскую методу, ту методу, при которой, съ полной ясностію, съ совершеннымъ самосознаніемъ, можетъ дѣйствовать мышленіе. Если мышленіе дѣйствуетъ съ полнымъ самосознаніемъ, то его положенія совершенно вѣрны, и нельзя сказать: а можетъ быть есть что-нибудь, показывающее ихъ не-

вѣрность? Нельзя этого сказать, потому что тогда нужно бы предположить, что мышленіе сдѣлало положеніе, котораго не имѣло право дѣлать, что оно сдѣлало положеніе, тогда какъ нужно было оставаться въ сомнѣніи. Поэтому, опроверженіе Гегелевыхъ положеній можетъ быть сдѣлано только изъ Гегелевой же методы, т. е. можно отвергнуть частное какое-нибудь положеніе, только признавая вѣрными существенныя черты методы—и системы. Поэтому, очень легко разрушаются всѣ возраженія антигегеліянцевъ, если только изслѣдовать, на какой почвѣ они стоятъ, *какъ ведется* самое доказательство, словомъ, если изслѣдовать ихъ *методу*.

Одни изъ первыхъ противниковъ Гегеля суть новошеллингіанцы. Они особенно важны для насъ, потому что, кажется, пріобрѣли у насъ многихъ послѣдователей, именно изъ числа славянофиловъ,—названіе, которому нельзя не придавать почетнаго значенія. Я попробую разобрать одно изъ возраженій, указываемыхъ приверженцемъ новой системы Шеллинга, Халибеусомъ. Онъ говоритъ о системѣ Гегеля:

«Это есть система абсолютной дѣятельности, динамизма, движенія безъ движущагося, жизни безъ живущаго, бытія безъ существующаго».

«Говорю—бытія безъ существующаго, потому что, кажется, именно это слово *быть* виновато въ недоразумѣніи, такъ какъ это слово заключаетъ и скрываетъ въ себѣ это недоразумѣніе».

«*Быть*, какъ глаголъ, вовсе не выражаетъ того, о чемъ здѣсь мыслится, а выражаетъ только состояніе, способъ и манеру (die Art und Weise) этого мыслимаго. Это есть полаганіе его, состояніе его, какъ положеннаго (Hingestelltsein), или скорѣе присутствіе его въ дѣятельности, или также въ сознаніи. Именно поэтому, одна партія могла сказать: бытія нѣтъ, оно само по себѣ—ничто, а есть *то*, что имѣетъ бытіе, то, о чемъ говорится, что *оно* есть».

Повидимому, это очень основательно; но развѣ все это не есть чистое повтореніе Гегелевой діалектики? Развѣ Гегель не утверждаетъ, что бытіе и ничто тожественны?

Здѣсь, очевидно, другой умыселъ. Вы говорите, что нѣчто *существуетъ* и полагаете, конечно, что этимъ вы выражаете нѣкоторое познаніе относительно этого существующаго.

Шеллингіанецъ же говоритъ вамъ: нѣтъ, вы ничего не узнали, существующее осталось цѣликомъ, не тронутымъ, какъ оно есть. Ваше бытіе, которое вы мыслите, совсѣмъ не то, что̀ бытіе. которое дѣйствительно имѣетъ предметъ. Вашего бытія нѣтъ, а то бытіе, которое дѣйствительно имѣетъ предметъ, то бытіе есть; потому что онъ дѣйствительно существуетъ, тогда какъ въ вашей мысли онъ только мыслится существующимъ.

Теперь уже легко видно, куда все это ведетъ. Что̀ бы вы ни мыслили о предметѣ, я могу сказать вамъ, подражая Халибеусу: то, что̀ вы мыслите, этого нѣтъ, это только одна мысль; въ дѣйствительности же существуетъ только то, о чемъ вы мыслите, вещь сама по себѣ. Эта вещь сама въ себѣ остается цѣликомъ, не тронутою, сколько бы вы о ней ни мыслили.

Но вѣдь это—чистый кантіанизмъ! Неужели же Гегель боролся съ нимъ понапрасну? Можно-ли было ожидать такого страннаго непониманія! *Бытіе* есть первое слово Гегелевой логики именно потому, что нѣтъ никакой возможности различить мыслимое бытіе отъ бытія дѣйствительнаго, что если въ чемъ другомъ, такъ въ этомъ, по крайней мѣрѣ, нельзя сомнѣваться; именно, что, приписывая предметамъ бытіе, мы приписываемъ имъ не что-нибудь воображаемое, не что-нибудь такое, чего вообще, можетъ быть, и вовсе нѣтъ, а то, что̀ дѣйствительно есть. Мысля бытіе вообще, мы, *внѣ всякаго сомнѣнія, безъ всякой возможности ошибки,* мыслимъ нѣчто дѣйствительное, такъ что здѣсь мысль, и то, что̀ не есть мысль (т. е. бытіе), совпадаютъ, тожественны. Такимъ образомъ, вмѣсто того, чтобы пойти дальше Гегеля, Шеллингъ воротился назадъ и упорно держится категорій, уже поглощенныхъ діалектикою.

То же самое должно сказать и о другихъ противникахъ Гегеля. Это замѣчаніе,—что они попадаютъ на мысли, уже давно поставленныя на надлежащее мѣсто Гегелемъ,—не разъ приходилось высказывать и гегеліанцамъ, и самимъ противникамъ ихъ. Видя вокругъ себя сомкнутый строй категорій и не находя выхода, антигегеліанцы не рѣдко прибѣгаютъ къ отчаяннымъ средствамъ: они убиваютъ въ себѣ философію, какъ сдѣлалъ Фейербахъ, или стараются обойтись

какъ-нибудь полегче, напр., говорятъ: мнѣ *не нравится* философія Гегеля, она меня *не удовлетворяетъ*, она мнѣ *антипатична*. Въ такомъ случаѣ, очевидно, выражается уже не мысль, которую бы можно опровергнуть, развивая ее далѣе, а простое чувство, съ которымъ сладить труднѣе. Люди такъ различны, они живутъ подъ столь разнообразными вліяніями, что нисколько не мудрено встрѣтить въ нихъ антипатію къ суровому и строгому мышленію. Въ людяхъ мысль—объективируется, и потому они не хотятъ ея видѣть самой въ себѣ.

Укажу здѣсь еще на нѣкоторыя мнѣнія, несогласныя съ ученіемъ Гегеля. Не имѣя въ виду полноты даже самаго краткаго обзора, не могу однакоже не упомянуть здѣсь о столь важныхъ трудахъ, какъ сочиненія В. Н. Карпова. Г. Карповъ стоитъ въ нашей литературѣ совершенно отдѣльно. Сочиненія его—*Введеніе въ философію* и *Систематическое изложеніе логики* принадлежатъ къ числу самостоятельныхъ и *вполнѣ философскихъ* сочиненій. Они представляютъ нѣкоторыя черты *особенной* философской системы, принадлежащей автору. Преимущественно она высказана въ «Логикѣ», которая собственно разрѣшаетъ задачу—какъ происходитъ и въ чемъ состоитъ *познаніе*; въ ней, такъ сказать, разбирается механизмъ мышленія. Не разсматривая здѣсь всего взгляда г. Карпова, что̀ повело бы насъ слишкомъ далеко, замѣчу, что и онъ принадлежитъ къ числу противниковъ нѣмецкой философіи вообще и Гегеля въ особенности. По свойствамъ Гегелевой системы, можно заранѣе предполагать, что система г. Карпова не будетъ ей противорѣчить въ сущности. Противорѣчіе можетъ обнаружиться только въ частностяхъ; въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ оно замѣтно, трудно быть на сторонѣ г. Карпова. Такъ, напримѣръ, объясняя происхожденіе познаній, онъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ (*Логика*, стр. 80): «Человѣческое мышленіе, сколь бы далеко и широко ни развивалось, оно по инстанціямъ познаній никогда не слѣлается формою безформенныхъ мыслей Божіихъ, или истины, проявившейся въ полномъ и гармоническомъ составѣ міра».

Мысль совершенно антигегеліанская. По Гегелю форма мышленія существенно свойственна мышленію, и потому со-

ставляетъ форму самой истины. Внѣ мышленія нельзя искать ни мыслей, ни истины. Мнѣ кажется ясно, что Гегель правъ. Въ самомъ дѣлѣ, если вы такъ хорошо видите, *въ чемъ* состоитъ несовершенство человѣческаго мышленія, и знаете о «безформенныхъ мысляхъ» и объ «истинѣ», то кто же вамъ мѣшаетъ исправить мышленіе и мыслить безформенно и согласно съ истиной? Вы, вѣдь, можете сравнить мышленіе съ истиною, потому что знаете и то, и другое. Даже самое ваше разсужденіе есть не что иное, какъ такое сравненіе. По смыслу его, оно должно быть абсолютно истинно; вы сами вышли за предѣлы мышленія, когда вздумали посмотрѣть на него со стороны и сравнить его съ безформенными мыслями; ваша мысль сама есть безформенная мысль, сама представляетъ истину. Въ самомъ дѣлѣ, отрицать форму человѣческаго мышленія уже нельзя посредствомъ самой же этой формы. Мыслить о безформенныхъ мысляхъ нельзя посредствомъ мыслей, имѣющихъ форму. Мысль о безформенной мысли, очевидно, сама есть безформенная мысль.

Итакъ, г. Карповъ напрасно отрицаетъ то, что человѣческое мышленіе можетъ сдѣлаться формою истины, напрасно отрицаетъ абсолютность мышленія. Мышленіе развивается само изъ себя, само себя творитъ; оно всегда можетъ стать такимъ, какимъ захочетъ быть; если мышленіе пойметъ, чего оно само отъ себя хочетъ, то вмѣстѣ съ этимъ оно и достигнетъ уже своей цѣли. Мышленію нѣтъ предѣловъ, точно такъ, какъ нѣтъ предѣловъ пространству. Представьте, что пространство гдѣ-нибудь кончается; вы тотчасъ мысленно заглядываете за эту границу и видите, что пространство идетъ и за нее. Точно такъ—положите, что есть предѣлъ мышленію и вы тотчасъ же, невольно, неудержимо, начинаете мыслить *о томъ, что̀ лежитъ за этимъ предѣломъ*. Самый предѣлъ есть нѣчто мыслимое и, слѣдовательно, не онъ ограничиваетъ мышленіе, а мышленіе обхватываетъ, заключаетъ его въ себѣ.

Я только упоминаю здѣсь о взглядахъ г. Карпова и вовсе не предлагаю сужденія о нихъ. Какъ я замѣтилъ, труды его стоятъ у насъ совершенно одиноко, и никто, сколько извѣстно, не обратилъ на нихъ строгаго и серіознаго вниманія. Фило-

софскихъ сочиненій у насъ вовсе нѣтъ; какъ на единственный примѣръ указываютъ на «Энциклопедію Законовѣдѣнія» Неволина, печально-одинокую въ пустынѣ нашей литературы. Между тѣмъ, *Логика* Карпова у насъ должна совершить переворотъ; это уже не тѣ учебники логики и психологіи, въ которыхъ не было и намека на философское мышленіе. Въ ней мы получили истинно философскую книгу.

Остановлюсь теперь на томъ возраженіи, которое часто выставляли, какъ самое существенное противъ Гегеля. Говорили, что его философія убиваетъ дѣятельность, разрушаетъ живую силу воли. Жаловались на то, что, вслѣдствіе философіи, германское юношество дѣйствовало не такъ, какъ слѣдовало бы. Причину такого равнодушія и бездѣйствія находили въ томъ, что философія Гегеля все оправдываетъ. Дѣйствительно, какъ ни разнообразны земные народы, какая бы кутерьма и путаница ни происходила на земномъ шарѣ, философія Гегеля признаетъ необходимость каждаго явленія во всемъ этомъ, а, признавая необходимость, вмѣстѣ полагаетъ, что всѣ эти явленія принадлежатъ къ движенію человѣческаго духа, слѣдовательно, ведутъ впередъ и хороши каждое на своемъ мѣстѣ. Такой индифферентизмъ для многихъ кажется совершенно безнравственнымъ. Гегеля сильно упрекаютъ, напримѣръ, въ томъ, что онъ давалъ разумный смыслъ протестантству и устройству прусскаго государства, что онъ истолковывалъ этотъ смыслъ своимъ слушателямъ. Обвиняютъ, какъ-будто бы, въ самомъ дѣлѣ, ни протестантство, ни прусское государство не имѣютъ никакого смысла. Отъ него непремѣнно хотятъ, чтобы онъ, сидя на своей профессорской каѳедрѣ, не объяснялъ слушателямъ исторію, а самъ бы ее дѣлалъ, самъ бы управлялъ судьбами міра.

Между тѣмъ, замѣтимъ, что Гегель сдѣлалъ свое дѣло. Послѣ разумныхъ его объясненій, повидимому совершенно мирныхъ, развѣ не вышло того, что и протестантство возмутилось противъ Гегелевой системы, и прусское государство было ею недовольно и, призвавши Шеллинга, поручило ему уничтожить, убить на смерть эту систему, такъ разумно объяснявшую прусскую монархію.

Разумный индифферентизмъ Гегелевой системы понимается какъ-то превратно. Развѣ индифферентизмъ вообще возможенъ? Развѣ есть люди вполнѣ индифферентные? Пока вы размышляете, сидите за книгой, или за перомъ, вы можете конечно объяснять весьма хладнокровно и безстрастно необходимость и раціональность всякого рода зла въ мірѣ. Но что́ же изъ этого слѣдуетъ? Только то, что вы не должны, не имѣете права терзаться при *одной мысли* о злѣ; вы не имѣете права поступать подобно нѣкоторымъ людямъ, которые, припоминая вдругъ зло, какое существуетъ въ разныхъ точкахъ земного шара, не знаютъ, что́ дѣлать отъ тоски и постоянно убиваются и страдаютъ. Не есть ли это пустое и напрасное крушеніе духа? Не есть ли это безполезнѣйшее и неразумнѣйшее занятіе? Зло существуетъ, въ этомъ нѣтъ сомнѣнія. Но, вѣдь, не можете же вы ратовать противъ *зла вообще?* Вы не можете даже и вознегодовать на *зло вообще;* для этого вамъ необходимо припомнить разное зло, которое вы знаете, нужно даже представить себѣ картины этого зла со всею подробностью, какъ это дѣлается, напр., въ романахъ; словомъ, чтобы негодовать, вамъ нужно нѣкоторое *опредѣленное* зло, а не зло вообще. Наконецъ, когда дѣло дойдетъ до жизни, когда передъ вами сидитъ, говоритъ и дѣйствуетъ злой человѣкъ, тогда только вы имѣете возможность ненавидѣть, тогда вы имѣете и возможность противодѣйствовать злу. Тутъ индифферентизмъ невозможенъ и странно вообразить, чтобы его проповѣдывала философія Гегеля. Какъ не понять того, что мысль сама по себѣ всегда индифферентна, но чувство и дѣятельность не могутъ быть безразличны, должны всегда опредѣлиться самою дѣйствительностію?

Недавно еще одинъ англичанинъ написалъ книгу о *боли,* въ которой доказывалъ, что способность ощущать боль весьма важна и полезна. Онъ приводилъ, напр., что если не больно было бы рѣзать себѣ тѣло, то мальчики, которые такъ охотно рѣжутъ столы и скамьи въ классахъ, навѣрное обстругали бы себѣ пальцы и вырѣзали бы разныя фигуры у себя на тѣлѣ. Понятно, что пока авторъ разсуждалъ о пользѣ боли, ему самому было нисколько не больно. Но если бы онъ какъ-нибудь переломилъ себѣ ногу, ужели бы кто-нибудь могъ бы

сказать ему: пожалуйста, не стоните и не жалуйтесь; вѣдь, вы сами доказали, что боль полезна. Ужели бы кто могъ сказать: я не стану помогать вамъ, вѣдь вы доказали необходимость и пользу боли!

Итакъ, можетъ-ли философія какъ-нибудь препятствовать дѣятельности? Само собою разумѣется, что нѣтъ. Изъ нея можно извлечь только одно правило: всякая полезная и нравственная дѣятельность должна быть дѣйствительная, конкретная. Нравственныя сентенціи и любовь къ цѣлому человѣчеству ничего не значатъ безъ дѣйствительной нравственности, безъ живой, конкретной любви. *Всѣхъ* нужно любить, но не всѣхъ вмѣстѣ, а каждаго въ дѣйствительности встрѣчающагося человѣка.

Другое дѣло, если жалуются на то, что энергія мышленія ослабляетъ энергію воли. Но и въ этомъ справедливомъ упрекѣ есть очевидная односторонность. Какъ-будто энергія мышленія есть что-то не дѣйствительное, что-то пустое и ни къ чему не ведущее. Само собою разумѣется, что, пока вы сидите за философскою книгою, вы не успѣете ни сварить себѣ обѣда, ни сшить себѣ сапогъ; да что́ же изъ этого? Разсказываютъ, что Эйлеру, величайшему изъ всѣхъ существовавшихъ математиковъ, поручили устроить какіе-то водопроводы. Онъ всѣмъ распоряжался и устроилъ ихъ такъ, что когда они были кончены, то вода не пошла. Но ужели же можно было бы упрекать Эйлера его математическими открытіями и жалѣть о томъ, что онъ съ дѣтства не пріучалъ себя къ практической жизни?

Гегеля самого упрекаютъ въ недостаткѣ патріотизма—знаменитый упрекъ, которымъ старались также посрамить и совершеннѣйшаго изъ смертныхъ—Гёте. Замѣтьте, что упреки этого рода бываютъ всегда отрицательные; упрекаютъ обыкновенно такъ: отчего онъ этого не сдѣлалъ? Отчего того-то не сдѣлалъ? и такъ далѣе. Но почему же вы непременно къ нему пристаете, а не требуете этого отъ другихъ? Потому, отвѣчаютъ, что онъ *могъ* это сдѣлать; онъ имѣлъ для этого силу. Но въ томъ-то и дѣло, что едва-ли справедливо такое предположеніе, что его нужно бы доказать, а не выставлять, какъ что-то несомнѣнное. Едва-ли они *могли* это сдѣлать. Имѣть возможность сдѣлать что-нибудь великое для блага

родины и нарочно, добровольно отказаться отъ такихъ дѣйствій—нельзя предположить подобнаго явленія у такихъ людей, какъ Гегель и Гёте. То, къ чему ихъ стремила внутренняя сила души, то, для чего они дѣйствительно имѣли силу, они дѣлали всю жизнь свою.

Гегеля, между прочимъ, упрекаютъ въ томъ, что онъ восхищался Наполеономъ въ *то самое время,* когда тотъ покорялъ Германію. Вотъ тутъ уже рѣшительно можно сказать, что Гегель *не могъ* угодить патріотамъ, не могъ смотрѣть на Наполеона иначе. Не могъ онъ быть ослѣпленнымъ или отуманеннымъ, не въ его натурѣ было мѣнять свои взгляды, смотря по тому, съ кѣмъ воюетъ Наполеонъ, съ турками, или съ нѣмцами. Поэтому никто изъ высокоодаренныхъ друзей Гегеля и не упрекалъ его въ недостаткѣ патріотизма, когда онъ сообщалъ имъ свои мысли. Кто-то, и едва-ли не Шеллингъ, былъ даже пораженъ этимъ, какъ великою чертою. «Этотъ Гегель», выразился онъ, «есть такой совершенный образчикъ трезвой прозы, что другого подобнаго не найти въ нашъ вѣкъ». Упрекать же Гегеля въ непатріотизмѣ сталъ Гаймъ въ своей книгѣ—*Гегель и его время (1857).*

Съ этою книгою случилась забавная исторія, которая ясно показываетъ, къ чему ведетъ извѣстнаго рода патріотизмъ. Гаймъ щедро разсыпалъ въ ней намеки и упреки въ отношеніи къ недостатку патріотизма у Гегеля. Кромѣ того, онъ нападаетъ на Гегеля во всевозможныхъ отношеніяхъ, стараясь подорвать всѣ его права и заслуги. Но что же вышло? Розенкранцъ, стараясь защитить Гегеля, доходитъ наконецъ до того, что начинаетъ упрекать самого Гайма въ недостаткѣ патріотизма. «Что будетъ», восклицаетъ онъ, «съ нашею націею, если только легкомысленныя нападенія на великаго и благороднаго человѣка будутъ считаться образцовымъ произведеніемъ исторической критики? Ужели съ Гегелемъ будетъ то же, что съ Гёте, котораго многіе между нами также знать не хотѣли, а теперь, когда англичанинъ Льюисъ (Lewes) призналъ его, стали считать великимъ германцемъ? Тотъ же англичанинъ уже писалъ и о Гегелѣ въ своей Biographical history of philosophy IV, 197—220; по его совѣту даже философія исторіи Гегеля переведена на англійскій языкъ. Можетъ быть, онъ напишетъ и цѣлую книгу о Гегелѣ, полную

такого же воодушевленія, какъ книга о Гёте. Тогда прійдутъ нѣмцы и повѣрятъ въ Гегеля. Тогда и Dr. Гаймъ прійдетъ и повѣритъ» *).

Не забавно-ли, что Гайму досталось его же оружіемъ? Вотъ, какъ удобно смотрѣть на вещи съ точки зрѣнія патріотизма! Впрочемъ, нѣмецкій патріотизмъ такъ хорошо у насъ извѣстенъ, особенно по случаю послѣдней войны, что излишне было бы воевать противъ него.

Скажемъ лучше вообще о книгѣ Гайма, такъ какъ объ ней знаютъ и у насъ. Если разсматривать ее даже съ точки зрѣнія истины, а не нѣмецкаго патріотизма, то и тогда можно ею довольно сильно обидѣться. Правда, она представляетъ книгу умную, добросовѣстную, хорошо написанную, но въ ней есть одинъ недостатокъ, который все портитъ: она—*не философская* книга, а между тѣмъ говоритъ о философіи. Понятно поэтому, что изъ нея ничего не можетъ выйти. Въ самомъ дѣлѣ, писать исторію Гегеля—значитъ писать исторію философіи, разсматривать одинъ изъ отдѣловъ этой исторіи. Но исторія философіи есть философская наука, и величайшій мастеръ въ этой наукѣ самъ Гегель. Слѣдовательно, писать о Гегелѣ можно—или въ духѣ самого Гегеля, или какъ-нибудь иначе. Если писать въ духѣ самого Гегеля, то это значитъ—принимать его философію и развивать ее изъ его же начала. Если же писать иначе, то это значитъ ни болѣе, ни менѣе, какъ создать новую философскую систему. Въ самомъ дѣлѣ, тогда нужно имѣть нѣкоторую другую твердую точку опоры, другой взглядъ на міръ, взглядъ ясный, полный и отчетливый.

Если бы книга Гайма была истинно философская, то онъ прямо долженъ былъ бы высказать свои убѣжденія относительно философіи вообще и исторіи философіи въ особенности. Онъ этого не сдѣлалъ. Если бы, судя по Гегелѣ, Гаймъ поступалъ по философски, то онъ разсматривалъ бы его систему, какъ нѣчто единое, цѣлое, потому что цѣлость, связь частей и составляютъ самую сущность философскихъ стремленій. Слѣдовательно, если бы, осуждая систему Гегеля, Гаймъ

*) Apologie Hegels gegen Dr. Haym, Berl. 1858.

поступалъ по философски, то онъ осуждалъ бы ее какъ цѣлое, слѣдовательно, въ глубочайшихъ ея основаніяхъ, во внутреннѣйшей ея жизни. Въ такомъ случаѣ, осужденіе было бы выходомъ изъ системы Гегеля, потому что и самое осужденіе было бы цѣлостное, связное, твердое,—словомъ, было бы новою философскою системою. Но какъ же поступилъ Гаймъ? Вы видѣли образчикъ этого въ предыдущемъ. Онъ опирался напр. на нѣмецкій патріотизмъ; другія его точки опоры заслуживаютъ столь же мало почтенія. Въ такихъ случаяхъ бросаются, куда ни-попало—ссылаются на здравый смыслъ, на исторію, на національное чувство, на либеральныя убѣжденія и т. д. Восклицаютъ иногда такъ: ужели сердце каждаго не возмущается противъ такого-то положенія!

Гаймъ писалъ, впрочемъ, по очень обыкновенной, хотя и очень дурной исторической методѣ. Она состоитъ въ томъ, чтобы отыскивать причины событій; и собственно онъ разрѣшалъ вопросъ, какія причины произвели то, что Гегель думалъ такъ, а не иначе. Разумѣется, всякая мысль подвергается глубочайшему униженію, какъ скоро ясно, что она есть произведеніе обстоятельствъ, что въ ней нѣтъ ничего самобытнаго. Но стыдъ здѣсь падаетъ прямо на критику, которая такъ разсматриваетъ философію, а вовсе не на самую философію, въ которой подобные пріемы примѣнимы меньше, чѣмъ къ чему-нибудь другому. Отыскиваніе причинъ ведетъ иногда къ удивительнымъ вещамъ. Отчего произошли Крестовые походы? Отъ проповѣдей Петра Пустынника. А отчего произошли воодушевленіе и энергія Петра Пустынника? Отъ того, что онъ былъ эпилептикъ.

Позвольте еще примѣръ. Вслѣдствіе чего тогда-то была освобождена Франція? Вслѣдствіе дѣйствій Іоанны д'Аркъ. А вслѣдствіе чего такъ дѣйствовала Іоанна? У нея была разстроена нервная система; самое же разстройство происходило отъ отсутствія менструаціи. Для многихъ подобныя объясненія кажутся удивительно ясными, хотя, въ сущности дѣла, они непроходимо темны. Этихъ примѣровъ я не выдумалъ; они мнѣ попадались печатные. Подобнымъ образомъ старается объяснить Гегеля и Dr. Гаймъ. Это называется критикою, анализомъ. И самъ Гегель, и его система, вслѣдствіе этого, является чѣмъ-то составнымъ, какимъ-то наплы-

вомъ и сбродомъ разныхъ вліяній. Гегель читалъ такія-то книжки, водился съ такими-то людьми, занимался такою-то работою, и потому у него являлись такія-то и такія-то убѣжденія. Конечно все это можетъ быть справедливо; неизбѣжно на Гегелѣ отразились всѣ вліянія, которыми онъ былъ окруженъ; но Dr. Гаймъ забываетъ, что существенное въ философіи Гегеля именно то, что̀ только *носитъ на себѣ* печать этихъ вліяній, а не самая эта печать. Существенно въ ней то, что̀ не зависитъ отъ обстоятельствъ; а то, что̀ видимо произведено обстоятельствами, именно всего маловажнѣе, и то всячески стремится сбросить съ себя философія Гегеля. Въ этомъ состоитъ даже ея главное и внутреннѣйшее свойство.

Оканчивая мою статью, приведу здѣсь еще одинъ доводъ въ пользу философіи Гегеля; доводъ, который сохранитъ свою силу, даже въ томъ случаѣ, если бы кто имѣлъ другой взглядъ на Гегеля, а не тотъ, который изложенъ выше. Этотъ доводъ состоитъ въ томъ, что изучать философію Гегеля чрезвычайно полезно для наукъ, для спеціалистовъ по разнымъ отраслямъ знанія. И въ этомъ отношеніи философія Гегеля удовлетворяетъ законнымъ требованіямъ отъ философіи вообще. философія, — центральная наука, наука по преимуществу, наука наукъ,—никогда еще со времени Аристотеля не выполняла этого понятія въ такой степени, какъ въ системѣ Гегеля.

Довольно трудно, вообще говоря, опредѣлить отношеніе между частными науками и философіею. Казалось бы, напримѣръ, что каждый, занимающійся частною наукою, долженъ быть знакомъ съ философіею, какъ съ общею наукою. Но такое требованіе, повидимому, совершенно правильное, невозможно выполнить на самомъ дѣлѣ. Слишкомъ трудно было бы заниматься науками, если бы для этого нужно было напередъ изучить философію. По этой самой причинѣ, каждая наука стремится стать независимою не только отъ философіи, но и вообще отъ другихъ наукъ. Науки дѣйствительно существуютъ каждая отдѣльно, самобытно; слѣдовательно, съ другой стороны, нельзя не признать за ними права существовать такимъ образомъ. Нельзя требовать, чтобы они покорились философіи, потому что онѣ могутъ существовать

и безъ нея и, слѣдовательно, не послушаются такого распоряженія.

Между тѣмъ, собственно говоря, частныя науки не что иное, какъ части самой философіи. Въ самомъ дѣлѣ, очевидно, что ихъ жизнь, ихъ глубочайшая основа лежитъ въ теоретическихъ потребностяхъ человѣка; не имѣй силы эти потребности, то, сколько бы ни твердили, что науки полезны, и сколько бы онѣ пользы ни приносили на самомъ дѣлѣ, онѣ никогда не развивались бы такъ пышно, какъ мы видимъ это теперь. Тò, чтò воодушевляетъ ученаго, чтò заставляетъ его пренебрегать всѣми выгодами, всѣми пользами, чтò увлекаетъ его въ непостижимо-огромные труды, есть именно сладострастіе мышленія, философское стремленіе къ постановкѣ и разрѣшенію вопросовъ. Разумѣется, ученость представляетъ намъ всѣ возможныя степени пониженія этого философскаго стремленія, отъ глубочайшей думы до механическаго собиранія насѣкомыхъ, ихъ опредѣленія, расположенія въ ящикахъ и т. д. Но главное дѣло все-таки въ главномъ, то есть въ самыхъ высокихъ, а не въ самыхъ низкихъ ученыхъ стремленіяхъ.

Итакъ, каждую науку можно считать отдѣломъ философіи и слѣдовательно, и философія должна имѣть на нихъ вліяніе, и сами науки, при своей самостоятельности, должны имѣть вліяніе на философію. Такъ оно и есть. Науки иногда весьма презрительно посматриваютъ на философію и, гордясь своею самобытностію, какъ говорится, знать ничего не хотятъ о ней; а между тѣмъ философія обнаруживаетъ на нихъ свое неизбѣжное вліяніе, и они не замѣчаютъ его только потому, что на самомъ дѣлѣ не знакомы съ философіей. Философія иногда тоже горделиво обращается съ подчиненными ей науками, но на самомъ дѣлѣ она питается ихъ лучшими соками.

Это взаимное вліяніе, особенно вліяніе философіи на науки, происходитъ большею частію безсознательно; весьма хорошо было бы, если бы въ это дѣло вмѣшалось сознаніе и, слѣдовательно, подвинуло бы его впередъ. Философія Гегеля можетъ конечно обѣщать себѣ полное господство надъ науками. Рано или поздно ея начала будутъ ими приняты; желательно было бы, чтобы это было пораньше. Дѣло, какъ

вы видите, самое практическое и, слѣдовательно, важное. Науки существуютъ, почему бы и для чего бы то ни было, но существуютъ дѣйствительно, не такъ какъ философія Гегеля, которую многіе признаютъ падшею и, слѣдовательно, несуществующею. Наукамъ, по той связи, о которой я сказалъ, обойтись вовсе безъ философіи невозможно; слѣдовательно, какъ-нибудь да нужно дѣло сладить.

Укажу для ясности на одинъ изъ отдѣловъ наукъ, болѣе мнѣ знакомый и который всего презрительнѣе относится къ философіи: это—науки естественныя, науки о природѣ. Надобно правду сказать, что это самыя нефилософскія науки. Этотъ недостатокъ, который выражается ихъ презрѣніемъ къ философіи, обнаруживается нерѣдко и тѣмъ, что люди мыслящіе, въ которыхъ онѣ не удовлетворяютъ, а только раздражаютъ жажду мышленія, начинаютъ философствовать, принимаются за изученіе философовъ, или чаще составляютъ сами себѣ систему, напр. матеріализмъ.

Странно, какимъ образомъ естественныя науки не замѣчаютъ своего положенія. Онѣ иногда съ торжествомъ смѣются надъ ошибками Шеллинга, Гегеля, надъ странностями Окена; почему имъ никогда не вздумается посмотрѣть на свои собственныя ошибки? Недавно мнѣ попалось *Сокращеніе опытной физики Мушенброка*—книга, въ которой на первой страницѣ сказано, что она назначена *особенно для любящихъ* физику. Попробуйте посмотрѣть ее; вы найдете такія странности, такія нелѣпости на каждой страницѣ, что лучше и желать нельзя. Что́ за опыты! Что за выводы! Что́ за гипотезы! Что́ за выраженія! Итакъ, вотъ чему когда-то учили, какъ непреложной истинѣ! Вотъ положительное, опытное, твердое знаніе, которымъ такъ хвастаютъ натуралисты! Между тѣмъ, нѣтъ никакого сомнѣнія, что наши учебники будутъ также смѣшны для будущихъ поколѣній, какъ для насъ физика Мушенброка.

Вообще, неточность, шаткость, неопредѣленность свѣдѣній нигдѣ не царствуютъ въ такой степени, какъ въ естественныхъ наукахъ. Только у громадныхъ умовъ, у Кювье, у Гумбольдта, вмѣстѣ съ точностію выраженія вы найдете и точность, опредѣленность знанія; у другихъ на каждой страницѣ ошибки и промахи, такъ что второстепенныя сочиненія

по естественнымъ наукамъ весьма далеки не только отъ истины, но и отъ современныхъ выводовъ, добытыхъ естественными науками. Шлейденъ какъ-то написалъ весьма коротенькій курсъ животной физіологіи. И что же? И онъ, столь осмотрительный и строгій, сдѣлалъ нѣсколько грубыхъ ошибокъ.

Итакъ, этотъ лѣсъ положительныхъ знаній, въ которомъ блуждаютъ натуралисты, вовсе не представляетъ такого торжественнаго и свѣтлаго вида, какой иногда они воображаютъ себѣ. Но кромѣ промаховъ, которые происходятъ отъ обширности и несвязности предмета, естественныя науки представляютъ множество ошибокъ другого рода, именно—ошибокъ *логическихъ*. Натуралисты большею частію не умѣютъ мыслить и не умѣютъ точно выражаться. Руководясь естественнымъ тактомъ, они, правда, идутъ вѣрною дорогою, но смыслъ, направленіе и цѣль дороги для нихъ вовсе не ясны. Поэтому, ихъ заблужденія бываютъ очень часто до крайности странны. Иной цѣлую жизнь только и дѣлаетъ, что опыты, да наблюденія, наблюденія, да опыты. Были бы факты, думаетъ онъ, а ужь выводы будутъ. И что же? Съ удивленіемъ замѣчаетъ онъ, что нѣтъ-какъ-нѣтъ выводовъ. Зато, когда кто-нибудь другой, съ логикой болѣе строгой, сдѣлаетъ выводъ изъ тѣхъ фактовъ, надъ которыми и онъ также работалъ, онъ принимается жаловаться, что у него похитили открытіе. Великій примѣръ такого рода представляетъ неутомимый Валентинъ, извѣстный физіологъ. Ничего не можетъ быть печальнѣе нѣсколькихъ исторій, случившихся съ нимъ; ничего не можетъ быть печальнѣе тѣхъ несостоятельныхъ выводовъ, которые встрѣчаются такъ часто въ его физіологіи. И вообще, ничего не можетъ быть печальнѣе, какъ споры натуралистовъ. Этотъ *фактъ* доказываетъ, какъ нельзя лучше, что не дурно было бы для нихъ познакомиться съ наукой, излагающей методы наукъ и научающей мыслить и спорить. Зачѣмъ понапрасну тратить время и силы, чернила и бумагу?

Только одно отчужденіе отъ философіи могло породить и поддержать такіе споры, какъ о *единствѣ органическаго состава*, о *жизненной силѣ*, о *конечныхъ цѣляхъ*, и т. д.

Прямая и положительная польза отъ философіи для естественныхъ наукъ будетъ состоять именно въ разъясненіи тѣхъ понятій, которыя постоянно встрѣчаются въ этихъ наукахъ, въ уясненіи смысла ихъ *категорій*. Натуралисты постоянно употребляютъ слова: *сила, причина, атомъ, сходство, различіе* и проч., словомъ, употребляютъ множество категорій, подъ которыя и подводятъ всѣ свои предметы; а между тѣмъ они и знать не хотятъ о Логикѣ, хотя Логика и есть наука объ этихъ самыхъ категоріяхъ. Зато и слова эти сдѣлались у натуралистовъ пустыми словами, о которыхъ они сами не знаютъ, какъ и думать. Въ Физикѣ или въ Химіи вы встрѣчаете напр. фразу: «сущность вещества неизвѣстна». А спросите: что же разумѣется подъ сущностію вещества? Тоже неизвѣстно.

Итакъ, если натуралисты желаютъ имѣть точное понятіе о словахъ, которыя они употребляютъ, если они не хотятъ произносить ихъ безъ всякой ясной мысли, пусть раскроютъ логику Гегеля и поучаются. Глубокомысленнѣе, всестороннѣе и прозрачнѣе трудно изложить значеніе и взаимное отношеніе категорій. Конечно, натуралисты дошли бы до того же результата сами, вдумываясь въ явленія и въ понятія, которыя они употребляютъ *); но то, что не обойдется имъ безъ большихъ усилій, то они найдутъ тамъ уже вполнѣ готовымъ и оконченнымъ. Что это должно повести къ болѣе быстрому развитію естественныхъ наукъ, въ этомъ нѣтъ сомнѣнія, потому что яснѣе и точнѣе обозначатся и цѣль, и стредства изслѣдованія.

Я умышленно умолчалъ о другомъ результатѣ, котораго вмѣстѣ съ тѣмъ достигнутъ натуралисты, именно—о построеніи прочнаго зданія философіи природы, о проникновеніи въ сущность матеріи природы. Гегеля упрекаютъ за несовершенство философіи природы, но этотъ упрекъ, можетъ быть, справедливъ только въ частности, то есть только въ отношеніи къ тому, что написалъ Гегель. Но вобще, если хо-

*) Такъ Дюбуа-Реймонъ достигъ до нѣкотораго яснаго понятія объ отношеніи *вещества* и *силы*. Съ гордостію приводитъ его слова Молешоттъ. Между тѣмъ Дюбуа-Реймонъ,—умъ ясный,—остался матеріалистомъ! Между тѣмъ, сотни вопросовъ, подобныхъ этому, разрѣшены Гегелемъ.

роша его Логика, то хороша должна быть и философія природы, потому что въ Логикѣ заключается вся ея сущность. Приложите Логику къ природѣ, и вы получите философію природы.

Этимъ я заключу свою статью.

Все это для многихъ можетъ показаться дерзко и какъ-то черезъ-чуръ свѣтло, но едва-ли такое чувство можетъ служить опорою для отверженія. Человѣчество до сихъ поръ отзывается какою-то тоскою, какимъ-то страхомъ за самого себя. Почему всегда истину считаютъ недостижимою? Почему смотрятъ на себя, какъ на что-то промежуточное, какъ на ступень для болѣе счастливыхъ потомковъ? Такое расположеніе духа несправедливо. Истина доступна человѣку во всемъ ея величіи, во всемъ сіяніи. Мы живемъ не половинною, но полною, настоящею жизнію; мы—центръ и мѣра вселенной, со всѣмъ ея прошедшимъ и будущимъ.

II.

Фейербахъ.

1864.

И сыновъ твоихъ покинетъ
Мысли ясной благодать.
Хомяковъ.

Фейербахъ представляетъ весьма значительное, или лучше, знаменательное явленіе въ современной философіи. Характеристично для него то обстоятельство, что онъ почти совершенно *одинокъ*, что у него, собственно говоря, нѣтъ послѣдователей. Въ самомъ дѣлѣ, изъ числа тѣхъ, которые клянутся его именемъ, почти никто его не понимаетъ. Мы знаемъ только *одного* писателя, который, намъ кажется, вѣрно понялъ и почти всегда вѣрно слѣдуетъ Фейербаху (Герцена). Другіе понимаютъ его очень просто, именно—считаютъ его матеріалистомъ, то есть низводятъ на весьма низкую степень, на степень своего собственнаго пониманія, на которой почти ровно ничего не остается понимать. Такая *одинокость* Фейербаха вовсе не есть дурной признакъ для самого Фейербаха. При ней онъ все-таки могъ бы быть показателемъ и выразителемъ чрезвычайно глубокаго движенія мысли. Къ сожалѣнію, намъ кажется вѣроятнѣе другое объясненіе этого явленія. Фейербахъ одинокъ потому, что представляетъ глубокую мысль, доведенную до крайности и по тому самому, съ одной стороны, требуетъ большой тонкости для своего настоящаго пониманія, съ другой стороны—при непониманіи мо-

жетъ совпадать съ мыслію весьма грубою и плоскою. Такъ это бываетъ. Высшею мудростію для однихъ бываетъ то, что̀ другіе признаютъ величайшимъ безуміемъ. Такимъ образомъ, я полагаю, что мысль Фейербаха есть чужая и вѣрная мысль, только доведенная имъ до тѣхъ размѣровъ и образовъ, когда она естественно кажется нелѣпостью и, повидимому, совпадаетъ съ самыми обыкновенными глупостями. Къ такому убѣжденію привели меня попытки проникнуть въ мысль Фейербаха, понять ее точнѣе и опредѣленнѣе. Эти попытки я и намѣренъ здѣсь изложить.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

О томъ, можно-ли издавать полное собраніе своихъ сочиненій.

Полныя собранія сочиненій какого-нибудь живого или покойнаго автора есть дѣло весьма обыкновенное и каждому знакомое. Они бываютъ въ различной степени *полныя*, бываютъ иногда неудобны и странны, и тогда охотно замѣняются «избранными сочиненіями» того же автора; но, какъ бы то не было, полныя собранія сочиненій есть явленіе весьма установившееся и опредѣленное. Каждый писатель не нашелъ бы ничего страннаго въ мысли о полномъ собраніи своихъ сочиненій, или, по крайней мѣрѣ, тотчасъ бы нашелъ надлежащее отношеніе къ этой мысли, именно—сталъ бы рѣшать, что̀ должно входить въ это собраніе и что̀ нѣтъ.

Но не такъ думаетъ Фейербахъ. Въ 1846 г. вышелъ первый томъ его полнаго собранія сочиненій изъ типографіи Отто Виганда, и этотъ первый томъ начинается слѣдующимъ любопытнымъ предисловіемъ:

ПРЕДИСЛОВІЕ.

«Открывая симъ полное собраніе своихъ сочиненій, я «долженъ прежде всего замѣтить, что это собраніе древностей «обязано своимъ происхожденіемъ не мнѣ, а моему издателю».

Je ferme à jamais
Ce livre à ma pensée étranger désormais,
Je n'écouterais pas ce qu'en dira la foule,
Car qu'importe à la source, où con onde s'écoule?

«Такъ думалъ я не только при той маленькой брошюрѣ, «при которой я прямо привелъ эти слова французскаго поэта; «такъ думалъ я при каждомъ своемъ сочиненіи».

Не правда-ли, любопытно? Поэтъ сказалъ: *я пою, какъ птица поетъ*; оказывается, что и философъ такая же птица, что ему нѣтъ дѣла до одобреній, что, распѣвая новыя пѣсни, онъ не думаетъ о старыхъ, словомъ, что сладость для него заключается въ самомъ *процессѣ* пѣнія. Впрочемъ, философъ старается объяснить это нѣсколько раціональнѣе, чѣмъ дѣлаютъ поэты, сравнивающіе себя то съ птицею, то съ источникомъ, *которому все равно, куда течетъ его волна*. Фейербахъ объясняетъ дѣло такъ:

«Каждому готовому сочиненію я говорилъ: прости на- «всегда; каждое изъ нихъ приводило только мнѣ къ созна- «нію мои ошибки и недостатки и потому не оставляло во «мнѣ ничего иного, кромѣ настоятельнаго желанія—изгладить «его память новымъ сочиненіемъ».

Резонъ самый основательный. Какъ скоро человѣкъ прогрессируетъ, то такъ это и должно быть. Онъ каждымъ слѣдующимъ сочиненіемъ долженъ *изглаживать* память о предыдущемъ. Нужно только благодарить Бога, если прогрессъ этотъ имѣетъ не слишкомъ большую быстроту, если человѣкъ, по крайней мѣрѣ, успѣетъ отослать въ типографію и продержать корректуру своего сочиненія прежде, чѣмъ почувствуетъ, что оно только приводитъ ему къ сознанію его ошибки и недостатки. Хорошо, что пока статья печатается, еще можно терпѣть; но какъ скоро печатаніе кончено, то, по мнѣнію Фейербаха, нужно тотчасъ приниматься изглаживать память объ этомъ напечатанномъ.

Понятно теперь, какъ онъ долженъ смотрѣть на полное собраніе своихъ сочиненій.

«И вдругъ», продолжаетъ онъ, «мнѣ предлагается, что- «бы я свой духъ, свой недовольный, противокнижный, анти- «библейскій духъ обратилъ на всѣ мои сочиненія, давно исче- «знувшія изъ моей памяти. Какое предложеніе! Какъ? Я дол-

«женъ плыть противъ теченія жизни? Въ противность ходу «природы, вмѣсто того, чтобы идти впередъ, идти назадъ? «въ противность хорошему вкусу, пережевывать то, что̀ давно «переварено? въ противность влеченію плоти, вмѣсто того, «чтобы раждать дѣтей, оживлять мертвыхъ? Нѣтъ, мой лю- «безный господинъ Вигандъ! Такое дѣло противно моей при- «родѣ, противно моему чувству».

Удивительнѣйшее предисловіе, какое только когда-нибудь было написано къ полному собранію сочиненій! Въ самомъ дѣлѣ, авторъ самъ, добровольно и даже съ величайшимъ увлеченіемъ, объявляетъ читателямъ, что его произведенія суть совершенная мертвечина, или еще хуже—нѣчто давно переваренное, которое пережевывать, конечно, весьма противно хорошему вкусу.

А между тѣмъ, авторъ именно такъ смотритъ на свои сочиненія, и иначе не могъ смотрѣть. То, что̀ Фейербахъ сказалъ вчера, сегодня уже не годится, и то, что̀ онъ говоритъ сегодня, будетъ уже никуда негодно завтра. Таковъ безостановочный прогрессъ его мысли.

Фейербахъ, очевидно, совершенно доволенъ такимъ положеніемъ дѣлъ. Таковъ мой духъ, такова моя натура, таково мое чувство, говоритъ онъ съ явною гордостью. Да и почему же ему не быть довольнымъ? Онъ обладаетъ истиной, такъ какъ въ каждую данную минуту онъ признаетъ за истину то, что̀ онъ думаетъ въ эту минуту.

Для него-то хорошо, но для читателей здѣсь встрѣчается затрудненіе, на которое мы уже намекнули. Та истина, которую Фейербахъ носитъ въ головѣ, очевидно, никакъ не можетъ попасть въ книгу. Какъ скоро она стоитъ въ книгѣ, ея уже нѣтъ въ головѣ автора и, слѣдовательно, она уже не истина. Мой духъ, говоритъ Фейербахъ, есть духъ *противокнижный,* т. е. невыражающійся въ книгахъ, и потому отвергающій книги, непризнающій ихъ настоящей годности и нужды.

Но если такъ, если твои книги могутъ быть только мертвечиной или чѣмъ-то давно перевареннымъ, то тебя вовсе не слѣдуетъ читать, возразятъ читатели. Вотъ заключеніе, котораго тѣмъ или другимъ способомъ, но непремѣнно нужно было избѣжать Фейербаху. Тотчасъ послѣ приведенной выходки, онъ говоритъ:

«Между тѣмъ, какъ это часто случается въ жизни, раз-«мышленіе побѣдило наконецъ сопротивленіе чувства. Именно, «я слѣдующимъ образомъ разсуждалъ и спорилъ съ собою. «Конечно, зрѣлище твоихъ сочиненій, и именно самыхъ ран-«нихъ, есть для тебя нерадостное зрѣлище давно уже чуждаго «тебѣ прошедшаго; но развѣ то, что̀ для тебя прошло, прошло «поэтому и для другихъ? Развѣ завѣса, которая спала съ твои-хъ глазъ, не составляетъ еще и теперь панцыря твоихъ противниковъ?»

«Развѣ твой кредитъ не былъ поколебленъ именно тво-«ими позднѣйшими сочиненіями, которыя—увы! еще весьма «несовершенно выражаютъ твое нынѣшнее настроеніе и «образъ мыслей?»

«О!» заключаетъ онъ, «какой бы великій ты былъ мы-«слитель, если бы и теперь думалъ такъ же, какъ прежде!»

Итакъ, онъ приходитъ къ ироническому выводу, что его прежнія, для него уже никуда негодныя сочиненія, еще вполнѣ годятся для текущаго времени, для современниковъ.

«Нельзя этого отвергать; но развѣ настоящее есть мѣра «истины и человѣчества? развѣ оно есть законодатель буду-«щаго? Не будетъ ли, можетъ быть, уже въ ближайшемъ бу-«дущемъ истиною то, что̀ считается теперь заблужденіемъ, «практикою то, что̀ теперь одна теорія? Итакъ, ужели вни-«маніе къ нынѣшнему дню должно останавливать твой неу-«станно стремящійся духъ?—Никоимъ образомъ».

Итакъ, впередъ и впередъ; ни на чемъ старомъ оста-навливаться не должно. Обращаясь къ своему полному со-бранію, Фейербахъ дѣлаетъ такой выводъ:

«Только въ томъ случаѣ, если ты можешь примирить «самого себя съ твоимъ прошедшимъ, если ты можешь со-«гласить его съ твоимъ собственнымъ настоящимъ, съ своею «теперешнею точкою зрѣнія; только въ такомъ случаѣ ты «можешь допустить, чтобы оно снова воскресло».

Затѣмъ Фейербахъ начинаетъ разсуждать на тему: «ка-ковъ я прежде былъ, таковъ и нынѣ я», и разсуждаетъ пре-красно и основательно. Онъ съ большою тонкостью показы-ваетъ, что и старыя, и новыя его сочиненія, хотя противо-рѣчатъ другъ другу, но носятъ на себѣ совершенно одинако-вый характеръ, и что начальный періодъ его дѣятельности

естественнымъ и необходимымъ образомъ долженъ былъ породить изъ себя дѣятельность второго періода. Всему этому легко повѣрить даже на слово: человѣкъ *каковъ въ колыбелькѣ, таковъ и въ могилкѣ*; несмотря на всѣ перемѣны, онъ всегда сохраняетъ въ своихъ проявленіяхъ нѣкоторое коренное единство.

Предисловіе оканчивается словами:

«Итакъ, я согласился на это полное собраніе только «подъ условіемъ, что я не просто буду моимъ собственнымъ, «хотя бы и критическимъ антикваріемъ, но что, вмѣстѣ съ «тѣмъ, я употреблю книжную пыль моего прошедшаго въ «видѣ навоза для новаго произращенія, которое должно хотя «въ главныхъ чертахъ пополнить мою тему».

По просту, это значитъ, что онъ рѣшился сдѣлать примѣчанія и поясненія къ своимъ старымъ статьямъ, такъ что читатели рядомъ со старымъ навозомъ получаютъ и это новое произращеніе.

Вотъ точное изложеніе того, какимъ образомъ Фейербахъ помирился съ мыслію о полномъ собраніи своихъ сочиненій. Помирился онъ съ нею, какъ видно, не шутя. Передъ нами девять томовъ обыкновеннаго формата. Первый томъ, въ которомъ было разобранное здѣсь предисловіе, явился въ 1846 году, послѣдній—въ 1857.

Глядя на эти книги, читатель будетъ однакоже совершенно правъ, если сохранитъ нѣкоторое недоумѣніе. Развѣ можетъ быть ими доволенъ противокнижный, неустанно стремящійся впередъ духъ Фейербаха? Не онъ ли говорилъ, что каждая его книга только приводитъ ему къ сознанію его ошибки и заблужденія? Не его ли слова, что то, что̀ передумано, похоже на то, что̀ переварено?

Чему же вѣрить? Тому ли, что Фейербахъ былъ и останется все тѣмъ же Фейербахомъ, или тому, что съ каждымъ новымъ шагомъ, съ каждою новою книгою, онъ перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ былъ?

Вѣрьте послѣднему, читатель, и вы будете ближе къ истинной мысли Фейербаха. Онъ самъ, въ другомъ мѣстѣ, весьма ясно выразилъ это въ видѣ слѣдующаго афоризма: «ты хочешь знать, что̀ я такое? Погоди, пока я перестану быть тѣмъ, что̀ я теперь».

ГЛАВА ВТОРАЯ.

О томъ, можно ли сказать, что „человѣкъ имѣетъ голову?“

Разсужденіе объ этомъ находится *въ Лекціяхъ о сущности религіи,* именно въ 14-й лекціи. Никто не станетъ спорить, что истина: *человѣкъ имѣетъ голову*, или: у всякаго человѣка есть голова,—есть истина, хотя не имѣющая особой важности и глубины, но во всякомъ случаѣ истина простая, ясная, несомнѣнная. Тѣмъ поучительнѣе видѣть, какъ анализуетъ это ясное положеніе Фейербахъ; на такомъ простомъ примѣрѣ всего яснѣе можно подмѣтить особенность его мышленія. Фейербахъ вооружается противъ какихъ-то ложныхъ пониманій, къ которымъ будто-бы даетъ поводъ разбираемая истина; онъ старается выяснить ея настоящій, дѣйствительный смыслъ; но, какъ мы увидимъ, перебирая всевозможные смыслы, онъ все-таки не добрался до настоящаго смысла. Поэтому въ концѣ концовъ у него выходитъ, что положеніе: *человѣкъ имѣетъ голову*, есть софизмъ.

«Каждый человѣкъ», начинаетъ онъ, «имѣетъ голову, «конечно человѣчью голову, т. е. голову съ человѣческими «свойствами; ибо и животныя имѣютъ головы, хотя голова «не принадлежитъ къ характеристическому понятію живот«ныхъ вообще, такъ какъ существуютъ животныя, у кото«рыхъ настоящей, развитой головы еще вовсе не имѣется, «и даже у болѣе высокихъ животныхъ голова служитъ толь«ко низшимъ потребностямъ и не имѣетъ смостоятельнаго «достоинства и значенія; поэтому у нихъ собственно голова «отступаетъ назадъ сравнительно съ челюстями. Итакъ, го«лова есть отличіе, свойственное всѣмъ людямъ, есть общій, «существенный признакъ или предикатъ человѣка; существо, «выходящее изъ материнскаго тѣла безъ ногъ и рукъ, есть «конечно человѣкъ, но существо безъ головы не есть чело«вѣкъ».

Вотъ весьма положительное объясненіе, въ которомъ не мало страннаго. Уже здѣсь очевидно, что положеніе: *человѣкъ имѣетъ голову*, не нравится Фейербаху. Онъ обставляетъ его какими-то оговорками и поясненіями, неизвѣстно

почему нужными. Когда я говорю, что человѣкъ имѣетъ голову, что голова есть общій признакъ человѣка, то я просто хочу сказать: у человѣка есть та часть тѣла, которая называется головою. При этомъ вовсе я ничего не подразумѣваю о человѣчьей головѣ, о ея характеристическихъ свойствахъ, о ея самостоятельномъ достоинствѣ и значеніи и т. п. Такъ точно, когда я говорю: человѣкъ имѣетъ двѣ ноги, а лошадь четыре, то я вовсе не хочу сказать: человѣкъ имѣетъ двѣ человѣчьи ноги, а лошадь четыре лошадиныя ноги, а хочу именно утверждать: *тѣхъ частей тѣла, которыя называются ногами, у человѣка двѣ, а у лошади четыре.*

Но эти простые и ясные пріемы мысли, какъ видно, не нравятся Фейербаху. Пусть будетъ однакоже по его: прибавимъ къ нашему положенію еще другое; скажемъ такъ: *человѣкъ имѣетъ голову; человѣческая голова имѣетъ извѣстныя характеристическія свойства**).

«Но», продолжаетъ Фейербахъ, „развѣ изъ этого слѣдуетъ, что всѣ люди имѣютъ только одну голову? А между тѣмъ единство головы есть необходимое слѣдствіе единства рода, какъ понимаетъ его дающее ему самостоятельность отвлеченное, нечувственное**) мышленіе».

Очевидно, Фейербахъ вооружается здѣсь противъ какого-то невозможнаго и небывалаго заблужденія. Никому конечно не можетъ прійти на мысль единство головы. Фейербахъ говоритъ однакоже, что это единство есть необходимое слѣдствіе единства рода (родъ, здѣсь разумѣемый,—человѣкъ). Если такъ, то отсюда можно вывести только одно заключеніе: должно быть, единство рода понимается совершенно иначе, чѣмъ думаетъ Фейербахъ; ибо никто не выводитъ изъ него этого «необходимаго» слѣдствія.

Пойдемъ далѣе, и мы яснѣе увидимъ, въ чемъ состоитъ то отвлеченное, нечувственное мышленіе, противъ котораго такъ вооружается Фейербахъ.

«Не свидѣтельствуетъ ли мнѣ», продолжаетъ онъ, «чув-

---

*) Она есть *голова по преимуществу*, на что и намекаетъ Фейербахъ; но опять не въ этомъ дѣло.

**) У Фейербаха здѣсь каламбуръ; *нечувственный* онъ выражаетъ словомъ sinnlos, т. е. въ обыкновенномъ значеніи—*безсмысленный*.

«ство, что каждый человѣкъ имѣетъ свою голову, что су-«ществуетъ столько головъ, сколько людей, и что, слѣдова-«тельно, нѣтъ общей или родовой головы, а есть только ин-«дивидуальныя головы? Что голова, какъ родовое понятіе, «голова, отъ которой я отнялъ всѣ индивидуальныя отличія «и признаки, существуетъ только въ моей головѣ, а внѣ мо-«ей головы существуютъ только головы?»

Итакъ, Фейербахъ идетъ все дальше и дальше. Прежде вмѣсто: *человѣкъ имѣетъ голову* онъ хотѣлъ поправить такъ: каждый *человѣкъ имѣетъ человѣческую голову*; теперь онъ дѣлаетъ еще новый шагъ; опасаясь, чтобы эту человѣческую голову не приняли за одну голову, онъ измѣняетъ первоначальную формулу въ такую: *каждый человѣкъ имѣетъ свою голову*. Ему даже положительно не нравится единственное число—голова; онъ предпочитаетъ множественное, ибо, говоритъ онъ, существуетъ не голова, а головы.

Между тѣмъ, сущность дѣла заключается именно въ единственномъ числѣ. Множественное число есть форма производная; первоначальная же и коренная форма есть единственное число. Смыслъ единственнаго числа есть именно настоящій смыслъ слова голова, и этотъ смыслъ, какъ видно, ускользаетъ отъ Фейербаха.

«Ибо, что́ же существенно», говоритъ онъ, «вотъ въ «этой, въ моей головѣ? То ли, что она голова вообще, или «то, что она *эта* опредѣленная голова? Конечно то, что «она—эта голова; ибо, кто у меня отниметъ мою голову, «тотъ лишитъ меня вообще всякой головы. И также дѣй-«ствуетъ, творитъ, мыслитъ не голова вообще, а дѣйствитель-«ная, индивидуальная голова».

Что́ существенно въ моей головѣ? О, конечно то, чтобы это была хорошая голова, чтобы обо мнѣ говорили: вотъ человѣкъ съ *головой*, чтобы за мною признавали голову въ самомъ лучшемъ ея значеніи. Фейербахъ думаетъ иначе. Существенно, говоритъ онъ, то, что это моя голова, а не чужая. Ибо, доказываетъ онъ, если у меня отнимутъ эту голову, какая она тамъ ни есть, то у меня уже не будетъ никакой головы.

Безъ сомнѣнія, это очень важно и существенно; но только для кого? Для васъ, а не для кого другого. Каждому человѣку дорога своя голова, хотя бы она была и весьма дрянная. Цѣна и существенность головы въ этомъ смыслѣ совсѣмъ иное дѣло, чѣмъ существенность вообще. Слѣдуя ходу фейербаховой мысли, мы должны сказать, что нѣтъ ничего *существеннаго вообще*, а все на свѣтѣ существенно только для себя. Но тогда нечего и спрашивать: что̀ существенно въ такой-то вещи? Отвѣтъ будетъ: все существенно, или что̀ все равно: все несущественно.

«Только индивидуальная голова дѣйствуетъ, творитъ, мыслитъ». Это можетъ имѣть большую важность и существенность для этой индивидуальной головы. Но намъ-то какое дѣло? Для насъ важно то, что̀ важно вообще, а не то, что̀ важно именно для этой головы.

Фейербахъ повторяетъ и точнѣе выражаетъ свою мысль слѣдующимъ образомъ:

«Слово *индивидуальный*, конечно, двусмысленно; но «мы подразумѣваемъ подъ нимъ также и тѣ неважныя, слу «чайныя, незначительныя особенности, которыми человѣкъ «часто отличается отъ другихъ. Поэтому, чтобы понять зна «ченіе индивидуальности, прежде всего нужно противупоста «вить человѣка, или, держась примѣра, голову человѣка— «животной головѣ, нужно поставить себѣ на видъ индивиду «альность человѣческой головы въ отличіе отъ животной. Но «и дальше, при сравненіи человѣческой головы съ человѣ «ческою, хотя конечно существуютъ индивидуальныя разли «чія въ томъ смыслѣ, въ которомъ индивидуальное означаетъ «незначущія особенности, существенное однакоже состоитъ въ «томъ, что каждый человѣкъ имѣетъ *свою собственную* «голову, вотъ эту опредѣленную, чувственную, видимую, ин «дивидуальную голову».

Вотъ изложеніе, весьма ясно представляющее ходъ мысли Фейербаха. Благодаря этой ясности, можно тотчасъ видѣть, что начало здѣсь вовсе не сходится съ концомъ. Вначалѣ Фейербахъ требуетъ, чтобы мы отличали человѣческую голову отъ животныхъ головъ. Требованіе весьма правильное и пріемъ отличенія есть весьма старинный, хорошо знакомый

пріемъ. Но если идти этимъ путемъ, то рядъ нашихъ мыслей будетъ таковъ:

1) Человѣкъ, подобно многимъ другимъ животнымъ, имѣетъ голову.

2) Человѣческая голова существенно отличается отъ всякихъ другихъ головъ.

3) Голова каждаго человѣка имѣетъ свои особенности.

Этого-то послѣдняго положенія и не хочетъ Фейербахъ; онъ полагаетъ, что, идя тою же дорогою, мы прійдемъ совсѣмъ къ другой истинѣ, именно къ такой:

3) Каждый человѣкъ *имѣетъ свою собственную* голову (не въ смыслѣ особенной, отличной отъ другихъ).

Совершенно ясно однакоже, что къ этому положенію никакъ нельзя прійти путемъ отличенія и обособленія; этимъ путемъ мы приходимъ только къ положенію: голова каждаго человѣка имѣетъ свои особенности. Мало того: едва-ли есть такой путь, которымъ можно бы было прійти къ положенію Фейербаха. Собственно говоря, это положеніе нѣвозможно выразить словами безъ противорѣчія. «Каждый человѣкъ», говоритъ Фейербахъ, «имѣетъ свою собственную, вотъ эту опредѣленную, чувственную, видимую, индивидуальную голову». Странная рѣчь!

Каждый человѣкъ имѣетъ свою голову.
Каждый человѣкъ имѣетъ собственную голову.
Каждый человѣкъ имѣетъ опредѣленную голову.
Каждый человѣкъ имѣетъ видимую голову.
Каждый человѣкъ имѣетъ чувственную голову.
Каждый человѣкъ имѣетъ индивидуальную голову.
Каждый человѣкъ имѣетъ вотъ эту голову.

Не ясно-ли, что рядъ этихъ положеній представляетъ напрасныя усилія сказать что-то, не поддающееся слову?

Всѣ они, кромѣ послѣдняго, двусмысленны, какъ замѣтилъ Фейербахъ о словѣ: индивидуальный. Только послѣднее приближается къ его настоящей мысли; зато оно совершенно безсмысленно:

Каждый человѣкъ имѣетъ вотъ эту голову.

Такъ нельзя говорить. Но это выраженіе указываетъ тотъ случай, когда Фейербахъ считаетъ возможнымъ признать у человѣка голову. Представьте, что передъ вами находится нѣкоторый человѣкъ; вы конечно можете сказать такъ:

Этотъ человѣкъ имѣетъ вотъ эту голову, ту, которую я вижу, ту, которую осязаю, ту, которая находится только въ этомъ мѣстѣ, которая только ему принадлежитъ, которая ему индивидуальна.

Рѣчь, конечно, весьма справедливая; но подобное мышленіе возможно только въ присутствіи предметовъ, его возбуждающихъ. Фейербахъ полагаетъ, что это-то и есть самое драгоцѣнное и высшее мышленіе; что, какъ скоро изъ моихъ глазъ скроется какая-нибудь голова, или даже скроются всякія головы, и я отважусь на тощее размышленіе: «да, у всякаго человѣка есть голова», то я уже впаду въ нѣкоторое заблужденіе; ибо я уже буду говорить о *головѣ вообще*, о такой головѣ, которой я не вижу и не осязаю, о которой не могу сказать: «вотъ она, вотъ эта голова», слѣдовательно, буду говорить о какой-то вовсе не существующей головѣ.

Положеніе, въ которое, такимъ образомъ, старается поставить себя Фейербахъ для истиннаго разумѣнія вещей, до того насильственно, что удержаться на немъ невозможно. Фейербахъ какъ-будто пробуетъ ходить по острому гребню крыши и безпрестанно сваливается то на одну, то на другую сторону. Онъ самъ не въ силахъ выдержать своей точки зрѣнія. Вотъ какъ онъ разсуждаетъ далѣе:

«Голова, какъ родовое понятіе, какъ общій аттрибутъ «или признакъ всѣхъ людей, имѣетъ поэтому не иное ка„кое значеніе, не иной какой смыслъ, какъ тотъ, что всѣ „люди сходны въ томъ, что каждый имѣетъ голову".

Люди сходны въ томъ, что голова бываетъ не то чтобы у двухъ, или у трехъ, или у нѣсколькихъ людей, а у каждаго человѣка. Замѣчательное сходство! На каждую голову приходится по человѣку, и на каждаго человѣка по головѣ. Вотъ *общій признакъ*, принадлежащій всѣмъ людямъ. Признакъ конечно правильный, но очевидно это не то, что́ хотѣлъ сказать Фейербахъ.

«Если же», продолжаетъ онъ, «несмотря на это сходство «(что голова есть у *каждаго*), я однакоже отрицаю то, что «всѣ люди имѣютъ только одну голову,—а это, т. е. един«ство головы, составляетъ необходимое слѣдствіе того пред«ставленія, по которому единство рода, въ отличіе отъ не«дѣлимыхъ, есть нѣчто существующее, самостоятельное, имен-

«но же того представленія, по которому всѣ люди имѣютъ «только одинъ разумъ, если я утверждаю: существуетъ столь- «ко же головъ, сколько недѣлимыхъ, если я такимъ образомъ «отожествляю голову съ недѣлимымъ, не различаю или не «отрываю ихъ другъ отъ друга, то слѣдуетъ развѣ изъ это- «го, что я отрицаю значеніе и существованіе головы, что я «дѣлаю изъ человѣка безголовое существо? Напротивъ, вмѣ- «сто *одной* головы я получу много головъ, и если четыре «глаза больше видятъ, чѣмъ два, то и многія головы совер- «шаютъ гораздо больше, чѣмъ *одна* голова; и такъ я не- «только ничего не теряю, но даже выигрываю».

Существуетъ столько головъ, сколько недѣлимыхъ: Фейербахъ уже прямо принимается считать и, повидимому, полагаетъ, что истинный смыслъ положенія: *человѣкъ имѣетъ голову*, долженъ выразиться такъ: *каждый человѣкъ* имѣетъ *по одной головѣ*, откуда прямое слѣдствіе: сколько людей, столько головъ. Понимаемое строго-ариѳметически, конечно это положеніе совершенно справедливо. Да только опять вовсе не то хотѣлъ сказать Фейербахъ; очевидно, онъ не имѣлъ въ виду одну ариѳметику.

Вотъ и всѣ разсужденія Фейербаха относительно этого предмета. Пересматривая ихъ, мы видимъ, наконецъ, что онъ ни разу не упоминаетъ дѣйствительнаго, настоящаго смысла, въ которомъ говорится: человѣкъ имѣетъ голову. Истинный смыслъ человѣческой рѣчи, когда въ ней дѣло идетъ о головѣ вообще, или о человѣческой головѣ въ частности, какъ видно, вовсе не нуженъ Фейербаху; ибо противъ этого смысла нельзя возражать и его нельзя поправлять. Когда Фейербахъ возражаетъ, то онъ вооружается противъ какого-то небывалаго заблужденія; онъ отвергаетъ то, что у всѣхъ людей одна голова. Когда же онъ принимается утверждать, то онъ сводитъ дѣло на положенія совершенно вѣрныя, но до того незначущія, что въ обыкновенной рѣчи они употребляются только въ шутку, напримѣръ: у меня не двѣ головы; береги голову,—въ другой разъ не наживешь, и т. п.

Въ чемъ же истинный смыслъ положенія: человѣкъ имѣетъ голову? Если держаться ближайшаго значенія словъ и понимать ихъ зоологически, то это значитъ: человѣкъ имѣетъ обособленный главный органъ, въ которомъ сосредоточены:

главная масса нервной системы, внѣшнія чувства и важныя части растительныхъ органовъ—начало пищевыхъ и воздушныхъ путей. Такова натура человѣка, общая ему со многими животными. Голова — это всегда тотъ органъ, который видитъ, кусаетъ, издаетъ звуки и проч.

Итакъ, наше положеніе указываетъ на извѣстную черту тѣлесной организаціи человѣка.

Чтобы приблизиться къ темѣ разсужденій Фейербаха, замѣтимъ, что во множествѣ случаевъ слово голова употребляется вмѣсто болѣе опредѣленнаго выраженія: *человѣческая голова*. Понятіе человѣческой головы и имѣетъ въ виду Фейербахъ, и оно же подразумѣвается въ такихъ рѣчахъ: вѣдь, есть же у него голова; сколько головъ, столько умовъ и проч.

Человѣкъ имѣетъ голову, отличающуюся извѣстными постоянными признаками.

Когда дѣло идетъ о человѣческой головѣ, то разумѣется именно совокупность этихъ признаковъ. Передъ нами тотчасъ рисуются глаза, носъ, ротъ, уши—извѣстнымъ образомъ расположенные, способные къ извѣстнымъ движеніямъ, имѣющимъ извѣстное внутреннее значеніе. Все дѣло въ томъ, что всѣ эти признаки неразрывно *связаны* между собою; мы знаемъ, что настоящая, правильная человѣческая голова должна всѣ ихъ имѣть, и какъ скоро замѣчаемъ одинъ, то непремѣнно предполагаемъ и всѣ другіе.

Вонъ какой-то человѣкъ высунулъ свою голову; какъ скоро мы это замѣтили, по какому бы легкому и недостаточному признаку это ни произошло, напр. положимъ въ потемкахъ, по одному общему *очертанію* головы, то мы тотчасъ уже знаемъ, что̀ дѣлается; мы знаемъ, что эта голова по человѣчески смотритъ, слушаетъ, понимаетъ, можетъ издавать крики и проч. Или, напримѣръ, мы идемъ по дорогѣ и встрѣчаемъ отрѣзанную человѣческую голову; насъ поражаетъ ужасъ, хотя мы не имѣемъ ни малѣйшаго понятія о человѣкѣ, которому она принадлежала, о его имени, дѣятельности и всякихъ другихъ индивидуальныхъ принадлежностяхъ. Насъ поражаетъ уже одно то, что это—*человѣческая голова,* то есть голова, которая такъ же мыслила и

чувствовала, такъ же глядѣла и говорила, какъ мы, или другіе люди.

Голова у всѣхъ людей болѣе или менѣе одинаковая.

Не одна, какъ, по словамъ Фейербаха, будто бы кто-то думаетъ, а *одинаковая*, о чемъ Фейербахъ не сказалъ ни слова.

Дѣйствительное, реальное заключается здѣсь въ той *связи*, которая соединяетъ между собою всѣ родовые признаки головы. Разумѣется, мы говоримъ здѣсь о головѣ вполнѣ развитой, такъ сказать, вполнѣ осуществленной. Самую прекрасную голову можно изуродовать, и трудно сказать, до какого искаженія ее можно довести, прежде чѣмъ прекратится жизнь. Но какъ скоро голова развилась вполнѣ и безпрепятственно, то въ ней непремѣнно будутъ извѣстныя части, въ извѣстномъ расположеніи, съ извѣстными отправленіями и проч. Вотъ почему, замѣтивъ одинъ признакъ головы, мы тотчасъ говоримъ: съ этимъ признакомъ непремѣнно должны быть соединены и всѣ другіе. Одинъ безъ другихъ явиться не можетъ.

Эта реальная внутренняя взаимная связь признаковъ вещи между собою есть непремѣнное условіе, безъ котораго намъ невозможно бы было ни мыслить, ни дѣйствовать. Мы не могли бы ступить ни шагу, если бы эта связь не существовала въ дѣйствительности, если бы она была только видимостію, и мы не находили бы въ вещи тѣхъ свойствъ, которыя, въ силу этой связи, въ ней предполагаемъ. Точно также, мышленіе было бы невозможно, если бы признаки вещей были хаотически перемѣшаны между собою.

Вотъ настоящій, притомъ весьма обыкновенный и простой смыслъ понятія о человѣческой головѣ. Спрашивается, какъ же относится къ нему Фейербахъ? Что значатъ его разсужденія въ отношеніи къ этому смыслу? Собственно говоря, Фейербахъ относится къ нему враждебно, и если его возраженія имѣли такой неловкій видъ, если они постоянно падали въ сторону, то это происходило только оттого, что они несогласны съ духомъ человѣческой рѣчи, что словами скорѣе можно намекнуть на нихъ, чѣмъ ихъ выразить.

Есть одно отправленіе человѣческой головы, противъ *одинаковости* котораго Фейербахъ выразился довольно ясно. Я отрицаю, говоритъ онъ, именно то представленіе, *по которому всѣ люди имѣютъ только одинъ разумъ*. Здѣсь дѣло достигаетъ наибольшей своей ясности.

Когда говорится, что у всѣхъ разумъ одинъ и тотъ же, то подъ разумомъ разумѣются неизмѣнные законы мысли, логическія формы, общія всѣмъ людямъ. Слѣдовательно, въ этомъ самомъ смыслѣ говоритъ о разумѣ и Фейербахъ.

Совершенно подобнымъ образомъ говорится, напримѣръ, въ физикѣ, что всѣ тѣла падаютъ по одному закону, по закону Галилея. Что же хочетъ сказать Фейербахъ въ отношеніи къ такимъ положеніямъ? Повидимому, онъ думаетъ только утверждать, что законъ этотъ не одинъ въ ариѳметическомъ смыслѣ, что каждое тѣло падаетъ по своему собственному закону, хотя и совершенно одинаковому съ закономъ другихъ тѣлъ. Это совершенно справедливо, и даже само собою разумѣется. Но вслѣдъ затѣмъ Фейербахъ начинаетъ утверждать, что этотъ новый взглядъ будто бы приноситъ большія выгоды. Такимъ образомъ, говоритъ онъ, у меня будетъ не одинъ законъ, а столько, сколько тѣлъ, слѣдовательно, очень много законовъ. Точно также—столько разумовъ, сколько головъ, и слѣдовательно, множество разумовъ. Спрашивается, въ чемъ же тутъ выгода? Фейербахъ поясняетъ это такимъ примѣромъ: четыре глаза видятъ больше, чѣмъ два. Но если такъ, то значитъ одна пара глазъ видитъ одно, а другая другое. Слѣдовательно, выгода получается, когда есть разница въ дѣйствіи. Итакъ, если нѣсколько разумовъ лучше одного, то только потому, что они неодинаково дѣйствуютъ.

Неодинаковыя дѣйствія дѣйствительно даютъ въ совокупности различную сумму, одинаковыя же, сколько бы разъ ни были повторены, даютъ все тотъ же результатъ. Слѣдовательно, когда Фейербахъ находитъ невѣрнымъ положеніе что у всѣхъ людей только одинъ разумъ, то онъ хочетъ этимъ сказать, что разумъ у людей бываетъ различный, неодинаково дѣйствующій и дающій различные результаты. «Разума вообще» нѣтъ, какъ нѣтъ головы вообще; есть разумы, но не разумъ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

О томъ, что истина заключается въ томъ, чего нельзя сказать.

Въ началѣ «Феноменологіи духа» Гегель разсуждаетъ о *чувственной достовѣрности*. Разсматривая ея значеніе и опровергая неправильныя ученія о ней, Гегель указываетъ, какъ на самое ясное опроверженіе, на то явленіе, что эти ученія *не могутъ сказать*, что̀ хотятъ, и если пробуютъ выражать свою мысль словами, то говорятъ просто противное тому, что̀ думаютъ. Приведемъ эту блистательную аргументацію. Гегель вооружается противъ положенія: *реальность или бытіе внѣшнихъ вещей какъ этихъ, или какъ чувственныхъ, имѣетъ абсолютную истину для сознанія.*

«Такое утвержденіе само не знаетъ, что̀ говоритъ, не «знаетъ, что оно высказываетъ прямо противное тому, что̀ «хочетъ сказать. Истина чувственнаго этого есть, будто-бы, «общій опытъ для сознанія; общій опытъ скорѣе есть пря«мо противное; такую истину, какъ напр. *здѣсь дерево,* «или *теперь полдень*, всякое сознаніе непремѣнно устраня«етъ и высказываетъ противоположное ей: здѣсь не дерево, «а домъ; потомъ снова устраняетъ то, что̀ въ этомъ положе«ніи, уничтожающемъ собою первое положеніе, содержится «какъ утвержденіе, нѣкотораго чувственнаго *этого*, и т. д., «такъ что каждое сознаніе изъ всей чувственной достовѣрно«сти въ дѣйствительности узнаётъ только *это*, какъ нѣчто «*общее*, слѣдовательно, узнаетъ прямо противоположное тому, «что̀, по утвержденію, о которомъ мы говоримъ, составляетъ «общій опытъ. При этой ссылкѣ на общій опытъ позволи«тельно будетъ, забѣгая впередъ, сдѣлать указаніе на прак«тику. Въ этомъ отношеніи, тѣмъ, которые признаютъ исти«ну и достовѣрность реальности чувственныхъ предметовъ, мож«но сказать, что они должны пройти сперва самую низшую «школу мудрости, а именно—древнія элевзинскія мистеріи Це«реры и Бахуса, и должны сперва проникнуть въ таинство «ѣды и питья, потому что тотъ, кто посвященъ въ эти тай-

«ны, не только начинаетъ сомнѣваться въ бытіи чувствен-
«ныхъ вещей, но даже совершенно отчаивается въ этомъ
«бытіи и, съ одной стороны, самъ производитъ въ нихъ
«ихъ ничтожество, съ другой стороны, умѣетъ видѣть, какъ
«онѣ сами его производятъ. Впрочемъ, сами животныя не
«лишены этой премудрости; оказывается даже, что они глу-
«бочайшимъ образомъ посвящены въ нее, ибо они не оста-
«навливаются передъ бытіемъ чувственныхъ предметовъ, но,
«вполнѣ сомнѣваясь въ ихъ реальности и въ полномъ убѣж-
«деніи въ ихъ ничтожествѣ, безъ всякихъ околичностей пря-
«мо хватаютъ ихъ и пожираютъ; да и вся природа, подобно
«имъ, празднуетъ эти открытыя мистеріи, научающія насъ
«тому, что̀ есть истиннаго въ чувственныхъ вещахъ.

«Тѣ, которые дѣлаютъ такое утвержденіе, высказываютъ
«однакоже, какъ мы замѣтили, непосредственно противопо-
«ложное тому, что̀ думаютъ; вотъ явленіе, которое всего
«удобнѣе можетъ навести на мысль объ истинной природѣ
«чувственной достовѣрности. Они говорятъ о бытіи *внѣш-*
«*нихъ* предметовъ, которые могутъ быть еще точнѣе опредѣ-
«лены, какъ *дѣйствительныя,* абсолютно *единичныя,*
«вполнѣ *личныя, индивидуальныя* вещи, изъ коихъ каждая
«уже не имѣетъ другой себѣ абсолютно-равной. Они думаютъ
«объ листкѣ бумаги, на которомъ я вотъ это пишу или, ско-
«рѣе, написалъ; но то, что̀ они думаютъ, они не говорятъ.
«Если бы они дѣйствительно хотѣли *сказать* объ этомъ
«листкѣ бумаги, — а они о немъ хотятъ *сказать,* — то это
«было бы невозможно; ибо чувственное это, о которомъ они
«думаютъ, *недостижимо* для языка, принадлежащаго лишь
«сознанію, лишь общему въ себѣ. Такъ что, пока пытались
«бы сказать (выразить) его, листокъ успѣлъ бы сгнить: тѣ,
«кто началъ бы его описаніе, не могли бы его кончить и
«должны бы были предоставить это другимъ, которые нако-
«нецъ сознались бы, что они говорятъ о вещи несуществую-
«щей. Итакъ, они конечно имѣютъ въ мысли *этотъ* ли-
«стокъ, который лежитъ здѣсь и совсѣмъ не то, что вонъ
«тотъ, который повыше; но если они заговорятъ, то у нихъ
«выйдутъ: *дѣйствительныя вещи, внѣшніе* или *чув-*
«*ственные предметы, абсолютно единичныя* существа и
«т. д., то есть они говорятъ о нихъ только *общее*; поэтому

«то, что̀ называется невыразимымъ, есть не что иное, какъ «неистинное, неразумное, только мнимое (думаемое). Если о «чемъ-нибудь ничего не сказано, кромѣ того, что оно *дѣй-«ствительная вещь, внѣшній предметъ*, то этимъ нѣчто «обозначено только какъ самое общее, и выражено скорѣе «его *равенство* со всѣмъ другимъ, чѣмъ его различіе. Если «я говорю: *единичная вещь*, то означаю предметъ какъ «нѣчто совершенно *общее*, ибо всѣ вещи суть единичныя «вещи; и точно также «*эта* вещь» есть все, что̀ угодно. Въ «частности, если я говорю: *этотъ листокъ бумаги*, то «оказывается, что *всякая* и *каждая* бумага есть *нѣкото-«рый этотъ* листокъ бумаги, и я сказалъ все-таки только «общее. Языкъ, въ силу своей божественной природы, непо-«средственно переворачиваетъ *мнѣніе*, дѣлаетъ изъ него «нѣчто другое, не даетъ ему даже *слова молвить*; если же «я вздумаю помочь себѣ тѣмъ, что *укажу* на этотъ листокъ «бумаги, то я на опытѣ узнаю, что̀ такое въ дѣйствительно-«сти истина чувственной достовѣрности: я указываю на него «какъ на нѣкоторое *здѣсь*, которое есть «здѣсь» другихъ «*здѣсь*, или въ себѣ самомъ *простая совокупность* мно-«гихъ *здѣсь*, т. е. какъ на нѣчто общее; я принимаю его «такъ, какъ оно есть въ дѣйствительности, и вмѣсто того «чтобы знать нѣчто непосредственное, я *воспринимаю*» *).

*) *Примѣчаніе.* Такъ какъ изложеніе Гегеля можетъ показаться темнымъ, то, оставляя въ текстѣ его точныя слова, попробую въ этомъ примѣчаніи изложить дѣло своими словами.

Когда передъ нами дерево, то мы можемъ засвидѣтельствовать его бытіе сказавши: здѣсь дерево; но черезъ минуту, если мы подойдемъ къ дому, должны будемъ сказать: здѣсь домъ; еще далѣе:—здѣсь рѣка, здѣсь поле и т. д. Итакъ, одна достовѣрность чувственнаго познанія смѣняется другою, другая третьею и т. д., но сознаніе при этомъ ничего не пріобрѣтаетъ, никакой мысли, никакой абсолютной истины, кромѣ только общей формы *здѣсь*, общаго представленія, что существуютъ вещи, которыя можно воспринимать, объ каждой изъ которыхъ можно бываетъ сказать: вотъ она здѣсь.

Слѣдовательно, сколько бы разъ мы такимъ образомъ ни пересматривали вещи, мы не найдемъ въ нихъ никакой большей или существеннѣйшей реальности, чѣмъ та, которая выражается опредѣленіемъ: когда онѣ на лицо, о нихъ можно сказать: вотъ онѣ, онѣ существуютъ.

Между тѣмъ мы ищемъ не такой реальности; мы хотимъ реальности неизмѣнной, пребывающей; такъ, напримѣръ, матеріалистъ, не ограничивается тѣмъ, что признаетъ существованіе предметовъ, пока о нихъ ему свидѣтельствуютъ чувства; онъ признаетъ въ нихъ больше,

Вотъ отрывокъ, который можетъ пояснить многое, о чемъ мы говорили выше. Здѣсь указывается на природу мысли и языка, на ихъ существенныя свойства, недопускающія уклоненій. Фейербахъ, очевидно, противится мысли и языку.

Вотъ отчего онъ находитъ слова двусмысленными, вотъ отчего множественное число ему кажется лучше единственнаго; вотъ отчего наконецъ онъ такъ часто говоритъ не то, что хотѣлъ сказать.

Что касается до мысли, то, упорно сопротивляясь ей, онъ все-таки, конечно, не могъ выбиться изъ заколдованнаго круга. Онъ остановился только на самой тощей, на самой отвлеченной мысли, какая только существовала. Его истина есть самая малая, самая бѣдная, наименѣе *выгодная*, говоря его собственнымъ выраженіемъ. Побѣда и сокровище физика заключается въ томъ, что онъ находитъ *общій законъ*, напр. законъ паденія тѣлъ. А что выходитъ изъ этого по Фейербаху? Общаго закона нѣтъ. Каждое тѣло слѣдуетъ своему закону. Эти законы только тамъ существуютъ, гдѣ тѣла падаютъ, и только тогда существуютъ, пока тѣла падаютъ.

Но что же значитъ все это толкованіе?

Оно значитъ только, что каждое *паденіе совершает-*

признаетъ въ нихъ вѣчную, неисчезающую матерію. Только такимъ образомъ чувственныя вещи пріобрѣтаютъ въ его глазахъ дѣйствительную субстанціональность, настоящую реальность.

Такой реальности, однакоже, чувственные предметы, какъ чувственные, не имѣютъ; объ такой реальности чувства намъ не свидѣтельствуютъ. Напротивъ, чувственная достовѣрность убѣждаетъ насъ, что всѣ предметы имѣютъ только преходящее бытіе. Все въ природѣ непостоянно; все сперва возникаетъ и потомъ разрушается. Гегель называетъ это открытыми мистеріями, которыя празднуетъ вся природа. Заговоривъ о пищѣ и питьѣ, онъ указываетъ этимъ на безконечныя превращенія органическаго міра, въ которомъ эти мистеріи совершаются съ наибольшею ясностію. Всего разительнѣе примѣръ животныхъ: оказывается, что чувственныя вещи пожираютъ одна другую, что одна реальность пожираетъ другую.

Чтобы отыскать ту реальность, которая имѣетъ абсолютную истину для сознанія, матеріалистамъ ничего не остается, какъ держаться крѣпче за атомы, за эти воображаемыя неизмѣнныя тѣла. Такимъ образомъ, и эта грубая и несостоятельная фикція свидѣтельствуетъ все о томъ же свойствѣ человѣческой мысли: какъ скоро мышленіе начинаетъ дѣйствовать, какъ скоро не останавливается на одномъ воспріятіи, оно подвергаетъ сомнѣнію абсолютную истину реальности чувственныхъ предметовъ и приписываетъ реальность и существенность чему-то другому.

ся опредѣленнымъ образомъ, въ опредѣленномъ мѣстѣ и въ опредѣленное время,—истина очень общая и отвлеченная, гораздо общѣе и отвлеченнѣе, чѣмъ законъ физика, ближе опредѣляющій, какъ происходитъ дѣло. Фейербахъ хочетъ сказать о каждомъ тѣлѣ въ особенности, но противъ воли и неизбѣжно говоритъ о *всѣхъ* тѣлахъ; онъ хотѣлъ бы выразить нѣчто болѣе идущее въ частность, но, противъ воли и неизбѣжно, впадаетъ еще въ большую общность.

Все это не могло ускользнуть отъ самого Фейербаха и потому онъ принялъ всѣ эти слѣдствія, вытекающія изъ его точки зрѣнія. Онъ призналъ языкъ неправильною формою мысли, вовлекающею насъ въ софизмы, и прямо высказалъ, что истина заключается въ томъ, чего *нельзя сказать*.

Замѣчательное мѣсто, въ которомъ онъ выражаетъ эти свои мысли, составляетъ опроверженіе или скорѣе поясненіе того отрывка изъ «Феноменологіи духа», который мы только-что привели. Оно находится въ статьѣ «Философія будущаго» (1843 г.) и составляетъ въ ней 28-й параграфъ. Вначалѣ стоитъ общее положеніе, направленное противъ Гегеля.

«*Гегелевская философія* не возносилась *надъ* про-«*тиворѣчіемъ мышленія и бытія*. То *бытіе, съ кото-*

Какова мысль, таковъ и языкъ, такъ какъ, въ корнѣ, природа мысли и языка одинакова. Если нельзя иначе мыслить, то нельзя иначе и говорить. Поэтому Гегель справедливо указываетъ на непреодолимую, такъ-сказать, *физическую* невозможность говорить о вещахъ какъ объ этихъ, какъ о чувственныхъ единичныхъ предметахъ. Когда я говорю: *этотъ предметъ, который я видѣлъ*, то, положимъ, при этомъ я имѣю въ мысли именно единичный, видѣнный мною предметъ; но слова мои все-таки выражаютъ нѣчто общее и даже весьма отвлеченное. Для того, кто слышитъ меня, мой предметъ нисколько не опредѣляется; ибо я могъ видѣть *всякій* предметъ Если я далѣе буду описывать моему слушателю форму предмета, его цвѣтъ и такъ далѣе, то онъ будетъ себѣ представлять *всякіе* предметы, имѣющіе такую форму, *всякіе* предметы, имѣющіе такой цвѣтъ и проч. Если я прибавлю, что это особый, единичный предметъ, то онъ и будетъ думать о немъ, какъ думаетъ о *всякомъ* единичномъ, особомъ предметѣ. Такъ что для того, чтобы онъ дѣйствительно узналъ его, остается одно средство: указать предметъ пальцемъ, или указать пальцемъ дорогу къ нему, или сдѣлать какое-нибудь другое подобное указаніе. Во всякомъ случаѣ, на словахъ дѣло обойтись не можетъ; необходимо прибѣгнуть къ *воспріятію*.

Что же это значитъ? Какъ говоритъ Гегель, это показываетъ божественную природу языка. Языкъ есть форма мысли, а мысль никогда не можетъ совпасть съ воспріятіемъ. Мысль идетъ отъ воспріятія; она

«*раго начинаетъ Феноменологія,* находится, не менѣе «какъ и *то бытіе, отъ котораго отправляется Ло-«гика, въ прямѣйшемъ противорѣчіи съ дѣйствитель-«нымъ бытіемъ*».

«Это противорѣчіе обнаруживается въ Феноменологіи въ «формѣ *этого* и *общаго*, ибо единичное принадлежитъ бы-«тію, общее—мышленію. Въ Феноменологіи «это» съ «этимъ» «сливается совершенно неразличимо для мысли: но какое «страшное различіе между «этимъ», какъ объектомъ отвле-«ченнаго мышленія, и тѣмъ же самымъ «этимъ», какъ объек-«томъ дѣйствительности! *Эта* жена, напр., есть *моя* жена, «*этотъ* домъ есть *мой* домъ, хотя каждый говоритъ о сво-«емъ домѣ и своей женѣ такъ же, какъ и я: этотъ домъ, «эта жена. Итакъ, равнодушіе и безразличіе логическаго ««этого» разрывается и уничтожается здѣсь чувствомъ права».

«Если бы мы вздумали логическому «этому» дать силу «въ естественномъ правѣ, то мы прямо бы пришли къ об-«щенію имуществъ и женъ, гдѣ нѣтъ никакого различія «между тою и этою, гдѣ каждый имѣетъ каждую,—или-же «скорѣе прямо къ отрицанію всякаго права; ибо право осно-«вывается только на реальности различія «того» и «этого».

«Въ началѣ Феноменологіи мы имѣемъ передъ собою «не что иное, какъ противорѣчіе между *словомъ*, которое «обще, и *дѣломъ*, которое всегда есть нѣкоторое единичное.

можетъ быть обращена къ воспріятію; но перестать быть сама собою она не можетъ. Воспріятіе многообразно и дробно; мысль представляетъ единство и сосредоточенность.

Такимъ образомъ, Гегель чрезвычайно глубоко и вѣрно указалъ на то, въ какомъ отношеніи (или въ какомъ противорѣчіи) находятся мысль и слово къ, такъ называемой, дѣйствительности, къ бытію чувственныхъ предметовъ, къ свидѣтельству чувственной достовѣрности. Съ нѣкоторой наивной грубостью онъ отталкиваетъ отъ себя эту чувственную очевидность, ибо ясно видитъ, что мысль и слово никогда на ней не останавливаются, а постоянно выдвигаютъ изъ-за нея другой міръ—міръ сущностей болѣе реальныхъ, чѣмъ чувственные предметы.

Фейербахъ хорошо это понимаетъ; но, ставши на эту же точку, онъ повернулъ прямо въ противоположную сторону. Гегель вѣритъ въ мысль и слово; Фейербахъ же отчаивается въ мысли и словѣ и потому не хочетъ отойти отъ единственной достовѣрности, которая ему осталась, отъ воспріятія. Поэтому Фейербахъ всего непослѣдовательнѣе тамъ, гдѣ онъ скрываетъ свое отчаяніе и начинаетъ говорить о разумѣ, присущемъ дѣйствительности, о знаніи, о мышленіи.

«И мысль, которая опирается только на слово, не возвы-«шается надъ этимъ противорѣчіемъ. Но, какъ слово не есть «дѣло, также точно — *сказанное* или *мыслимое* бытіе не «есть дѣйствительное бытіе. Если на это возразятъ, что у «Гегеля рѣчь идетъ о бытіи не съ практической точки зрѣ-«нія, какъ здѣсь, а съ теоретической, то на это слѣдуетъ от-«вѣтить, что здѣсь именно на мѣстѣ практическая точка. «Вопросъ о бытіи есть именно практическій вопросъ, во-«просъ, въ которомъ участвуетъ наше бытіе, вопросъ о жиз-«ни и смерти. И если мы вправѣ крѣпко держаться за на-«ше бытіе, то мы не дадимъ и логикѣ отнять его у насъ. «Оно должно быть признано за нами и логикою, если она «не хочетъ остаться въ противорѣчіи съ дѣйствительнымъ «бытіемъ. Впрочемъ, практическая точка зрѣнія, точка зрѣ-«нія ѣды и питья, указана самою Феноменологіею для опро-«верженія истины чувственнаго, т. е. единичнаго бытія. Но «и здѣсь я обязанъ своимъ существованіемъ ничуть и ни-«коимъ образомъ словесному или логическому хлѣбу, хлѣбу «in abstracto,—а всегда только *этому* хлѣбу, «*несказан-«ному*» (или лучше несказуемому). Бытіе, основанное чисто «на такихъ несказуемостяхъ, есть поэтому само нѣчто неска-«зуемое. Именно несказуемое. Гдѣ прекращаются слова, толь-«ко тамъ начинается жизнь, раскрывается тайна бытія. Если «поэтому несказуемость есть неразумность, то всякое суще-«ствованіе, такъ какъ оно всегда и непремѣнно есть *это* «существованіе, есть неразуміе. Но оно не есть неразуміе. «Существованіе само по себѣ, и безъ сказуемости, имѣетъ «смыслъ и разумность».

Конецъ параграфа. Итакъ, дѣло ясное. Существованіе есть нѣчто такое, чего нельзя сказать, такъ какъ оно есть всегда *это* существованіе. Существованіе имѣетъ смыслъ и разумность, но этого смысла и разумности сказать нельзя, ибо они начинаются какъ-разъ тамъ, гдѣ прекращаются слова.

Фейербахъ говоритъ, что въ этомъ его параграфѣ, а равно въ началѣ Феноменологіи и въ началѣ Логики у Гегеля, *дѣло идетъ о жизни и смерти;* онъ опасается, что логика *отнимаетъ* у него его бытіе. Онъ, очевидно, ошибается; дѣло идетъ вовсе не объ этомъ, дѣло идетъ о томъ, можно ли мыслить и говорить такъ, какъ мыслитъ и гово-

ритъ Фейербахъ. И оказывается, что логика отнимаетъ у него не бытіе, а только право на такія рѣчи и мысли, что такъ мыслить и говорить нельзя, не слѣдуетъ.

И въ самомъ дѣлѣ, что̀ сказалъ Фейербахъ? Меня питаетъ вотъ этотъ хлѣбъ; мой домъ—вотъ этотъ домъ и моя жена—вотъ эта женщина; жизнь начинается тогда, когда я перестаю говорить, и таинство бытія открывается мнѣ тамъ, гдѣ прекращается мысль.

Спрашивается, можно-ли сказать что-нибудь, что̀ бы заключало въ себѣ еще менѣе содержанія? *Не есть ли это одно отвлеченное тыканье пальцемъ*? По Фейербаху выходитъ, что *тайна* бытія открывается очень легко; стоитъ только направить указательный палецъ на свой домъ, свою жену, или свой хлѣбъ и тотчасъ можно сказать: вотъ оно! Вотъ *дѣйствительное* бытіе! Это будетъ вполнѣ справедливо; но нельзя не согласиться съ Гегелемъ, что эта тайна есть наименѣе глубокая изъ всѣхъ тайнъ, это открытіе самое маловажное изъ всѣхъ открытій, и эта истина самая бѣдная изъ всѣхъ истинъ.

ГЛАВА IV.

Теорія „свирѣпой имманентности", или то, что называется матеріализмомъ Фейербаха.

Свирѣпая имманентность—выраженіе, принадлежащее Хомякову. Въ одномъ изъ частныхъ разговоровъ, о которомъ потомъ появились нѣкоторыя печатныя указанія *), онъ назвалъ такъ то̀ существенное свойство, которое должно принадлежать міру по ученію Фейербаха. Предыдущіе опыты истолкованія нѣкоторыхъ мѣстъ Фейербаха, какъ намъ кажется, уясняютъ ту оригинальную и чрезвычайно скользкую точку зрѣнія, на которой старается держаться этотъ фило-

*) Здѣсь разумѣется тотъ разговоръ между Хомяковымъ и Герценомъ, который разсказанъ въ *Былое и Думы* (Лондонъ, 1861), т. II, стр. 327 и 328, и происходилъ зимою 1842—1843 года.

софъ и изъ которой возникаетъ эта теорія «свирѣпой имманентности». Въ общихъ чертахъ это міросозерцаніе можно представить слѣдующимъ образомъ:

Нѣтъ никакого различія между явленіемъ и сущностью. Сущность вся, цѣликомъ и безъ остатка, переходитъ въ явленіе; она имманентна явленію. Такимъ образомъ, можно сказать даже наоборотъ: существенное въ явленіи есть именно то, что оно—явленіе; существенное въ каждой вещи не то, что̀ въ ней общее, а то, что̀ въ ней частное; существенное именно то, что̀ обыкновенно считается несущественнымъ, случайное, индивидуальное, единичное.

Явленія представляютъ разнообразіе и множество; такова и сущность: она состоитъ въ разнообразіи и множествѣ. Нѣтъ въ мірѣ ничего единаго и цѣлаго; существуетъ только множество и части. Нѣтъ въ мірѣ никакого средоточія и никакой связи; средоточіе каждой вещи въ ней самой, каждая вещь потому только и существуетъ, что она отдѣльна, не связана съ другими. Каждая точка въ пространствѣ, каждый атомъ существуетъ отдѣльно, самъ по себѣ, и это-то и есть настоящее существованіе.

Въ отношеніи ко времени существуетъ только то, что̀ совершается теперь, сейчасъ, въ настоящее мгновеніе. Это мгновеніе исчерпываетъ собой все, что̀ дѣйствительно существуетъ въ вещахъ. Каждая слѣдующая минута пожираетъ безъ остатка предыдущую и, въ свою очередь, пожирается слѣдующею. Пребывающаго и постояннаго нѣтъ ничего. Пока явленіе совершается, до тѣхъ поръ только существуетъ его сущность; какъ скоро явленіе прекращается, исчезаетъ и его сущность.

Вотъ общія положенія, къ которымъ пришелъ Фейербахъ. Объ нихъ можно бы много распространиться, ибо они заключаютъ въ себѣ основаніе для *безчисленныхъ отрицаній*. Въ самомъ дѣлѣ, въ концѣ концовъ взглядъ Фейербаха есть не что иное, какъ *отрицаніе мысли*, а слѣдовательно, и отрицаніе безчисленныхъ ея проявленій.

Нѣкоторыя изъ этихъ отрицаній мы и привели, какъ разительные примѣры такого поворота мысли. Напримѣръ, Фейербаху кажется страннымъ изданіе полнаго собранія сочиненій, ибо для него существуютъ только тѣ мысли, которыя

онъ питаетъ теперь, въ данную минуту. Онъ хочетъ быть послѣдовательнымъ и потому желалъ бы на себѣ, на своей философіи оправдать и олицетворить свое міросозерцаніе. *Я признаю только то, что думаю теперь, въ сію минуту;* все остальное поглощено и не существуетъ. Зачѣмъ же тутъ полное собраніе сочиненій?

Точно также, Фейербахъ отрицаетъ существенность общихъ понятій, напр. голова, разумъ и проч. Безъ сомнѣнія, каждый изъ насъ, даже думая о своей собственной головѣ и о своемъ собственномъ разумѣ, прежде всего понимаетъ ихъ какъ человѣческую голову и какъ человѣческій разумъ. Фейербахъ находитъ, что въ такомъ случаѣ мы думаемъ о томъ, чего нѣтъ; онъ желалъ бы, чтобы мы понимали каждую голову исключительно какъ частную голову, и каждый разумъ только какъ частный, единичный разумъ. Тогда мы будемъ въ истинѣ.

Но такъ какъ мы мыслимъ и говоримъ не иначе, какъ общими понятіями, такъ какъ частныя вещи мы только *воспринимаемъ* въ ихъ частности, но говорить и мыслить объ нихъ въ ихъ частности не можемъ, то Фейербахъ отрицаетъ самый языкъ, какъ выраженіе истины. Истина заключается въ томъ, чего нельзя сказать, что̀ недоступно слову. Слова заключаютъ въ себѣ фальшъ, языкъ представляетъ постоянный обманъ. Отсюда прямое слѣдствіе: мысль есть софизмъ, и истина заключается въ одномъ *воспріятіи*.

Вотъ взглядъ Фейербаха. Мы назвали его—*теоріею свирѣпой имманентности*; но обыкновенно его называютъ матеріализмомъ, и самъ Фейербахъ не прочь отъ такого названія. Можно однакоже легко показать, чѣмъ отличается взглядъ Фейербаха отъ настоящаго матеріализма; это разграниченіе послужитъ вмѣстѣ съ тѣмъ къ большему уясненію Фейербаховой мысли.

Матеріалисты не признаютъ той имманентности, на которой держится все ученіе Фейербаха; они, подобно всѣмъ догматикамъ, слѣдовательно, подобно обыкновенному ходу и пріему мысли людей нефилософствующихъ, полагаютъ строгое различіе между сущностью и явленіемъ. Сущность будетъ—матерія, неизмѣнная, вѣчная и проч. Все остальное будутъ только явленія. Вся мудрость состоитъ въ томъ, чтобы вещи

несущественныя, т. е. явленія, вывести и объяснить изъ сущности, т. е. изъ матеріи.

Очевидно, по взгляду Фейербаха то, что̀ называется матеріей, существуетъ меньше, чѣмъ что̀ бы то ни было другое. Существуютъ тѣла, но не матерія. И даже тѣла не существуютъ; существуютъ одни процессы, явленія, превращенія. Все течетъ, какъ говорилъ Гераклитъ, и кромѣ теченія ничего нѣтъ.

Чтобы пояснить дѣло, мы возьмемъ частный примѣръ, который наглядно изобразитъ намъ эти отвлеченныя различія. Въ § 42 той-же статьи, «Философіи будущаго», Фейербахъ, между прочимъ, говоритъ:

«Мы чувствуемъ не только камни и дерево, не только «плоть и кости, когда жмемъ руки или губы чувствующаго «существа; мы воспринимаемъ ушами не только журчаніе «воды и шелестъ листьевъ, но и задушевный голосъ любви «и мудрости; мы видимъ не одни отражающія поверхности «и цвѣтные спектры, мы смотримъ также во взглядъ чело«вѣка. Итакъ, предметъ (внѣшнихъ) чувствъ есть не только «внѣшнее, но и *внутреннее*, не только плоть, но и *духъ*, «не только вещь, но и *я*».

Вотъ слова, которыя могъ сказать только одинъ Фейербахъ, которыя рѣзко противорѣчатъ и матеріализму, и всякому другому взгляду, не доходящему до *свирѣпости* фейербаховской теоріи.

Нашими ушами мы слышимъ голосъ мудрости. Вотъ явленіе; попробуемъ опредѣлить, въ чемъ заключается его сущность.

Во первыхъ, мы воспринимаемъ физическіе *звуки,* точно такіе звуки, какіе образуются журчаніемъ воды или шелестомъ листьевъ. Очевидно, не въ нихъ заключается сущность.

Эти звуки въ извѣстномъ совокупленіи составляютъ *слова*; но и не въ словахъ еще сущность.

Слова эти имѣютъ извѣстное *значеніе*; но и не въ этомъ значеніи сущность.

Сочетаніе словъ и, слѣдовательно, сочетаніе ихъ значеній образуетъ наконецъ *смыслъ*, который можетъ быть глубокимъ

смысломъ, можетъ быть мудростью. И вотъ гдѣ настоящая сущность.

Очевидно, явленіе здѣсь совершенно ясно распадается на свои существенныя, центральныя точки и на то, что составляетъ ихъ проявленіе. Слушая рѣчь мудраго человѣка, мы знаемъ, въ чемъ сущность, и прямо къ ней стремимся. Насъ занимаетъ не движеніе губъ и языка, не дрожаніе гортанныхъ тяжей, не слова, а смыслъ рѣчи. Это различіе между сущностью и явленіемъ необходимо признаетъ и матеріалистъ. И для матеріалиста сущность заключается здѣсь не въ звуковыхъ дрожаніяхъ, а въ тѣхъ процессахъ мозга, которые, по его предположенію, составляютъ мудрость.

Но такъ какъ Фейербахъ считаетъ сущность имманентною явленію, то онъ никакъ не хочетъ ихъ раздѣлить другъ отъ друга. Онъ сливаетъ всѣ части явленія, сдвигаетъ все его пространство въ одну линію. Онъ взялъ явленіе на самомъ его внѣшнемъ краю, на звукѣ, и увѣряетъ, что въ этомъ звукѣ уже все есть—и смыслъ, и душа, и мудрость, что и смыслъ, и душу, и мудрость говорящаго человѣка мы воспринимаемъ *точно* такъ же, какъ журчаніе воды и шелестъ листьевъ.

Вотъ гдѣ несомнѣннымъ образомъ открывается несостоятельность фейербаховской теоріи. Человѣкъ и его явленія—вотъ пробный камень всякаго взгляда.

Въ человѣкѣ сущность и явленіе не совпадаютъ, хотя и находятся въ удивительно-строгой гармоніи между собою. Отсюда выходитъ, что важность или существенность явленій человѣческаго міра весьма различна: она опредѣляется тою мѣрою и степенью, въ которой въ явленіи выражается сущность.

Въ самомъ дѣлѣ, человѣкъ есть нѣчто строго единое и цѣлое. Онъ есть существо глубоко сосредоточенное. Поэтому нельзя сказать, что въ немъ части существуютъ каждая сама по себѣ; напротивъ, части имѣютъ значеніе только въ цѣломъ. Вслѣдствіе этого объединенія, вслѣдствіе того, что части не только тѣсно связаны, но и правильно соподчинены, мы можемъ различать въ человѣкѣ части болѣе существенныя и части менѣе существенныя; мы можемъ, такъ сказать, измѣрять разстояніе каждой части отъ ихъ общаго центра.

Въ отношеніи ко времени, человѣкъ представляетъ точно также строгое сосредоточеніе. Нѣтъ такой минуты, когда бы человѣкъ могъ сказать: теперь я все, чѣмъ могу быть, теперь я вполнѣ выражаю собою свою сущность. Поэтому минуты человѣческаго бытія различаются по своей важности и существенности, и ни одна изъ нихъ не содержитъ всего человѣка.

ГЛАВА V.

Мнѣніе Хомякова о происхожденіи современнаго матеріализма.

Хомяковъ производитъ современный нѣмецкій матеріализмъ отъ Фейербаха, а черезъ Фейербаха отъ Гегеля. Въ своей статьѣ о *современныхъ явленіяхъ въ области философіи* (см. Собр. Соч. Хамякова, Т. 1) онъ объясняетъ, что школа Гегеля перешла въ современный матеріализмъ и что блистательнѣйшее средоточіе этой школы составляетъ Фейербахъ.

Итакъ, вообще Хомяковъ видитъ въ современномъ матеріализмѣ, во первыхъ, *ничто новое,* а во вторыхъ, *ничто логически вытекающее* изъ предыдущаго состоянія философіи, когда господствовало гегельянство. Чтобы оправдать такое объясненіе, онъ прибѣгаетъ къ той самой методѣ, которую ввелъ Гегель въ исторію философіи, къ тому *закону полярности,* помощію котораго Гегель выводилъ каждую философскую систему изъ системы ей предшествовавшей. Очень страннымъ можетъ казаться то, говоритъ Хомяковъ, что ученіе, правда раціоналистическое, но въ высшей степени отвлеченное (ученіе Гегеля), перешло прямо въ противоположную крайность матеріализма. Но, замѣчаетъ онъ, это—явленіе, постоянно возвращающееся въ исторіи философіи и въ исторіи религій.

«Крайность самоубійственнаго йогизма истекаетъ изъ «тѣхъ же началъ шиваизма, изъ которыхъ истекаетъ и «крайнее развитіе физическаго разврата. Отвлеченнѣйшее изъ «всѣхъ вѣроученій, буддизмъ, съ одной стороны, разрѣ-

«шается въ созерцательный нигилизмъ, а съ другой—пере-«ходятъ въ самый грубый фетишизмъ. Словомъ, односторон-«няя мысль, или, лучше сказать, односторонняя ложь мысли «заключаетъ въ себѣ или поставляетъ по необходимости ложь «противоположной односторонности, по закону полярности, точно «такъ, какъ римскій католицизмъ не могъ не разрѣшиться въ протестантство» (Т. 1, стр. 303).

Если бы такое мнѣніе было справедливо, т. е. если бы современный матеріализмъ дѣйствительно логически вытекалъ изъ великой системы Гегеля, то этотъ матеріализмъ имѣлъ-бы великую важность. Но за нимъ невозможно признать такой почетной генеалогіи. *Теорія свирѣпой имманентности*—вотъ взглядъ, который дѣйствительно имѣетъ корни въ гегельянствѣ, составляетъ, какъ мы отчасти видѣли, извѣстнаго рода отрицаніе гегельянства и потому можетъ быть производимъ изъ него по закону полярности. Но Хомяковъ неправильно смѣшалъ эту скользкую и трудно уловимую точку зрѣнія съ грубымъ матеріализмомъ, получившимъ ходъ въ Германіи. Свой матеріализмъ матеріалисты понимаютъ очень хорошо; въ этой *понятности* заключается даже главная причина заразительности матеріализма; Фейербаха же они вовсе не понимаютъ, какъ вообще не понимаютъ никакой философіи.

Чтобы убѣдиться въ этомъ различіи, посмотримъ на самый выводъ. которымъ Хомяковъ производитъ матеріализмъ изъ Гегеля.

«Критика», говоритъ онъ, «сознала одно—полную не-«состоятельность гегельянства, силившагося создать міръ безъ «субстрата. Ученики его не поняли того, что въ этомъ-то и «состояла задача учителя, и очень простодушно вообразили «себѣ, что только стоитъ ввести въ систему этотъ недостаю-«щій субстратъ, и дѣло будетъ слажено. Но откуда взять «субстратъ? Духъ, очевидно, негодился, во первыхъ, потому, «что самая задача Гегеля прямо выражала себя какъ иска-«ніе процесса, созидающаго духъ; а во вторыхъ и потому, что «самый характеръ Гегелева раціонализма, въ высшей степени «идеалистическій, вовсе не былъ спиритуалистическимъ. И вотъ

«самое отвлеченное изъ человѣческихъ отвлеченностей—ге-
«гельянство—прямо хватилось за вещество и перешло въ
«чистѣйшій и грубѣйшій матеріализмъ. Вещество будетъ суб-
«стратомъ, а затѣмъ *система Гегеля сохранится, т. е.*
«*сохранится терминологія, бо́льшая часть опредѣле-*
«*ній, мысленныхъ переходовъ, логическихъ пріемовъ* и
«т. д., сохранится, однимъ словомъ, то, что̀ можно назвать
«фабричнымъ процессомъ Гегелева ума. Не дожилъ великій
«мыслитель до такого посрамленія, но можетъ быть и не
«осмѣлились бы его ученики рѣшиться на такое посрамленіе
«учителя, если бы гробъ не скрылъ его грознаго лица».

Здѣсь ясно, что попасть на правду Хомякову помѣшало только предвзятое убѣжденіе, что Фейербахъ въ извѣстной точкѣ вполнѣ совпадаетъ съ грубымъ матеріализмомъ. Какъ мы видѣли, «вещество вообще»—еще меньше существуетъ для Фейербаха, чѣмъ «голова вообще». Не только не беретъ Фейербахъ вещества за субстратъ, скорѣе можно сказать, что онъ вовсе не ищетъ и не хочетъ никакого субстрата. Онъ какъ-будто хочетъ сказать: субстрата не нашли и не создали, да онъ и не нуженъ; всякое его исканіе и созиданіе есть ложь и софизмъ.

Матеріалисты же, напротивъ, легко поддаются этому софизму, столь свойственному человѣческому уму; они прямо хватаются за первое, что̀ можетъ играть роль субстрата и признаютъ истиннымъ субстратомъ міра вещество.

Еще больше подтверждаютъ нашу мысль тѣ слова въ отрывкѣ Хомякова, которыя мы подчеркнули. Онъ увѣряетъ, что въ этомъ матеріализмѣ *сохраняется терминологія Гегеля, бо́льшая часть опредѣленій* и проч. Это вполнѣ справедливо относительно Фейербаха, но совершенно невѣрно относительно матеріализма. Фейербахъ дѣйствительно—гегельянецъ въ каждомъ своемъ словѣ; пріемы его мысли, его логическіе переходы—чисто гегелевскіе. Онъ самъ ни разу даже не пробовалъ объяснить, чѣмъ разнится его діалектика отъ гегелевской, гдѣ тотъ поворотъ въ методѣ, на которомъ онъ разошелся съ Гегелемъ. Мысль его, очевидно, движется по той же линіи, какую описываетъ мысль Гегеля; но между тѣмъ какъ Гегель свободно направляется и въ ту, и въ другую сторону, Фейербахъ упорно пятится къ одному концу.

Совершенно другое дѣло—матеріалисты. Если судить по ихъ *терминологіи, опредѣленіямъ, логическимъ пріемамъ* о происхожденіи матеріализма, то обмануться здѣсь нѣтъ никакой возможности. Гегелевскаго здѣсь ничего нѣтъ. Весь логическій строй современныхъ матеріалистовъ получилъ свое начало вполнѣ и несомнѣнно отъ Декарта, отъ того самаго Декарта, который сказалъ: «дайте мнѣ вещество и движеніе, и я построю вамъ міръ». Вотъ генеалогія матеріализма, которую можно подтвердить безчисленными доказательствами.

Какъ натуралисты нашего времени идутъ все по тому же пути, по которому шла эпоха Возрожденія, по пути Коперника и Галилея, такъ точно современные матеріалисты въ логическомъ отношеніи ничѣмъ не отличаются отъ матеріалистовъ, порожденныхъ когда-то школою Декарта. Фактъ этотъ такъ ясенъ, что не допускаетъ никакого сомнѣнія.

Итакъ, въ нѣмецкомъ матеріализмѣ нѣтъ ничего новаго, а если такъ, то и нельзя его выводить изъ предыдущаго философскаго настроенія. Онъ не слѣдуетъ логически изъ гегельянства, не порожденъ изъ него по закону полярности, а объясняется въ своемъ историческомъ появленіи другимъ закономъ, именно той боязнью пустоты, horror vacui, которая свойственна человѣческому духу и на которую сводятся многія явленія человѣческой исторіи. Все равно, какъ и почему, но только философія утратила свою власть надъ умами въ Германіи; она оставила послѣ себя пустое, незанятое мѣсто, и вотъ матеріализмъ, который никогда не исчезалъ со временъ Декарта, занялъ собою это свободное пространство. Его распространеніе есть не что иное, какъ отрицательный знакъ, мѣра недостатка силы истинной философіи.

Явленія умственнаго міра несравненно живучѣе, чѣмъ обыкновенно полагаютъ. Въ настоящее время можно слышать множество толковъ о матеріализмѣ и его противоположности—спиритуализмѣ; всѣ эти толки, за весьма малыми исключеніями, ведутся въ томъ же духѣ, съ тѣми же пріемами мысли и понятія, какіе свойственны Декартовой философіи. Между тѣмъ, и этотъ матеріализмъ и этотъ спиритуализмъ давно уже не существуютъ въ философіи, давно уже записаны ею въ свою исторію.

ГЛАВА VI.

Значеніе Фейербаха *)

Нѣкоторыя черты въ складѣ мышленія Фейербаха, приведенныя выше, могутъ показаться смѣшными и странными. Наше отношеніе къ нимъ будетъ правильнѣе, если мы посмотримъ на нихъ серіозно; тогда онѣ скорѣе покажутся намъ страшными, чѣмъ смѣшными. Въ самомъ дѣлѣ, неизгладимая болѣзненность слышится въ этихъ отчаянныхъ попопыткахъ вырваться изъ какого-то заколдованнаго круга. Быть можетъ, эта черта всего лучше наведетъ насъ на мысль объ истинномъ назначеніи Фейербаха. Фейербахъ—сынъ своего времени, сынъ нашего вѣка,—а нашъ вѣкъ есть вѣкъ пессимизма, вѣкъ, страдающій глубокимъ недовольствомъ. Само собою разумѣется, что мы говоримъ здѣсь не объ Россіи, таящей свои умственныя силы, а объ Европѣ, о Западѣ, настроеніе котораго вполнѣ выражается и обнаруживается въ его философахъ и писателяхъ.

Чтобы убѣдиться въ пессимизмѣ нашего вѣка, стоитъ только сравнить съ нимъ вѣкъ оптимизма—прошлое столѣтіе. Казалось бы, и въ этомъ столѣтіи было столько недовольства, столько страданій, столько стремленій къ разрушенію; а между тѣмъ, по умственному настроенію, по пониманію міра и людей, это была эпоха радости, эпоха величайшихъ и свѣтлыхъ надеждъ, минута небывалаго восторга, овладѣвшаго человѣчествомъ. Критика того времени была бодра и самонадѣянна. Все нужно было преобразовать, но всѣ были увѣрены, что преобразовать было возможно; все нужно было исправить, но никто не сомнѣвался въ возможности и бли-

*) Статья о Фейербахѣ писана тогда, когда я еще не былъ знакомъ съ Шопенгауэромъ; иначе, какъ замѣтятъ читатели, мнѣ слѣдовало бы указать и на него, какъ на разительное подтвержденіе своей мысли. Съ Шопенгауэромъ я познакомился только въ 1866 г., благодаря С. П. Автократову, который былъ въ числѣ молодыхъ людей, посланныхъ въ 1862 г. за границу для приготовленія къ профессурѣ, и вывезъ оттуда восторженное поклоненіе Шопенгауэру. Имѣя тогда очень мало времени для чтенія, я сталъ, однако, читать философа-пессимиста и скоро раздѣлилъ этотъ восторгъ. Пишу это для извиненія передъ читателями.

зости исправленія. Было множество желаній, множество страданій; но всякій думалъ, что эти желанія исполнятся и страданія устранятся.

Мыслители того времени твердо вѣрили въ разумъ и говорили: нужно изгнать суевѣрія и заблужденія, пусть всюду царствуетъ та истинная философія, которую мы нашли. Точно также они были полны надеждъ и въ сферѣ матеріальной. Всѣ матеріальныя страданія, говорили они, происходятъ отъ неправильнаго устройства общества: стоитъ дать обществу правильное устройство, и страданія исчезнутъ. Современное имъ устройство они отвергли, но они знали, чѣмъ замѣнить его, какое новое устройство поставить на его мѣсто.

Такимъ образомъ, люди прошлаго вѣка твердо вѣрили въ свои идеалы, въ свою философію и свои политическіе планы; поэтому они были счастливы. Это было время, когда, въ силу такой вѣры, умъ человѣческій вздумалъ распоряжаться жизнью; онъ былъ отуманенъ своими надеждами, былъ гордъ своими будущими успѣхами.

Въ нашъ вѣкъ—какое разочарованіе! Розовыя мечты исчезли и гордость человѣческая, кажется, сломлена въ самомъ своемъ корнѣ. Западная критика нашего времени получила характеръ неслыханной мрачности и безнадежности. Представители ея ведутъ рѣчи, составляющія величайшій контрастъ съ рѣчами прошлаго вѣка.

Въ самомъ дѣлѣ, является одинъ (именно Фейербахъ) и говоритъ: моя философія состоитъ въ томъ, что я отрицаю всякую философію, ибо всякая философія *теологична*.

Является другой критикъ (Прудонъ) и говоритъ: матеріальное благосостояніе людей невозможно; его обѣщаютъ вамъ съ одной стороны соціалисты, съ другой политическая экономія; но легко убѣдиться въ тщетѣ этихъ надеждъ. Я докажу вамъ, что соціализмъ невозможенъ, но что въ то же время и политическая экономія несостоятельна.

Является третій (Герценъ) и говоритъ: никакое счастіе въ настоящее время невозможно. Никакой прогрессъ—нравственный, умственный, политическій не ведетъ насъ къ лучшему, потому что вся наша цивилизація падетъ, весь строй жизни оказывается несостоятельнымъ и долженъ погибнуть, какъ погибла древняя жизнь во времена появленія христіанства.

Послѣ этихъ глубокихъ отрицаній, не замѣняющихъ отрицаемаго ничѣмъ положительнымъ, какъ замѣняли его отрицанія прошлаго вѣка, оставалось сдѣлать еще одно послѣднее отрицаніе, и оно дѣйствительно приходило на языкъ западныхъ мыслителей. Именно, остается только *отрицать человѣка*. Пусть цивилизація гибнетъ, пусть не спасаетъ насъ политическая экономія, пусть нужно отвергнуть и философію, и религію; можно все-таки думать, что послѣ всей этой гибели останется человѣчество, которое пойдетъ къ новымъ идеаламъ, къ новымъ формамъ жизни и мысли. Отрицать это—вотъ конецъ отрицанія. И до него дошелъ Западъ въ силу неизбѣжной логики. Не разъ было сказано, что человѣкъ есть неудавшееся созданіе, попытка природы, въ родѣ тѣхъ странныхъ ископаемыхъ твореній, которыя были переходными ступенями къ формамъ нынѣшнихъ земныхъ тварей. Если такъ, то нужно ждать новаго геологическаго переворота, въ которомъ погибнетъ человѣчество. Тогда новое созданіе, которое займетъ мѣсто человѣка, можетъ быть, представитъ ту красоту и то достоинство жизни, которое для насъ, людей, невозможно.

Такимъ образомъ, западная критика, какъ намъ кажется, вполнѣ раскрылась; она дошла до конца, обнаружила всѣ свои тайны, проявила все свое содержаніе. Поэтому самому, кажется, нѣтъ ничего легче, какъ опровергать эту критику. Мысль такъ выяснилась, что сама указываетъ на свое противорѣчіе. Новые критики, повидимому, дошли до крайнихъ нелѣпостей, до опроверженія самихъ себя.

Въ самомъ дѣлѣ, что говоритъ, напримѣръ, Фейрбахъ, этотъ послѣдній философъ? Онъ отвергаетъ религію, *потому что* отвергаетъ философію. Если онъ дѣйствительно вооруженъ на религію, то, очевидно, онъ оказываетъ такимъ пріемомъ плохую услугу своему дѣлу. Прежде думали, что это дѣло гораздо проще, что можно отвергать религію на основаніи философіи; теперь же оказывается другое: чтобы вполнѣ отвергнуть религію, нужно непремѣнно отвергнуть всякую философію. Одно безъ другого невозможно. Очевидно, дѣло усложняется. Отвергать религію—дѣло понятное; мы уже привыкли къ нему и освоились съ нимъ; но отвергать философію—это не всякій и сообразитъ, или, по крайней мѣрѣ, мы

не очень уважаемъ тѣхъ, которые ужь очень легко это соображаютъ. Очевидно, на насъ налагаются болѣе трудныя условія, чѣмъ прежде; намъ говорятъ: если отвергаешь религію, то непремѣнно отвергай уже и философію, а иначе ты будешь непослѣдователенъ. Какое же отсюда прямое слѣдствіе? Очевидно, Фейербахъ открылъ болѣе тѣсную связь между религіею и философіею, чѣмъ какую признавали прежде очень многіе. Онъ нашелъ, что одна необходимо требуетъ другой, что, отрицая одну, нужно отрицать и другую. Слѣдовательно, онъ показалъ, что отрицаніе гораздо *труднѣе,* чѣмъ мы думали прежде, доказалъ, что явленія человѣческой души имѣютъ болѣе тѣсную связь, чѣмъ мы прежде легкомысленно полагали. Какъ жизненное явленіе, религія сильнѣе и распространеннѣе философіи; но если дѣло идетъ о доказательствахъ, то, очевидно, *доказывать,* что нужна и возможна философія, гораздо легче, чѣмъ доказывать, что нужна и возможна религія. А по Фейербаху, какъ скоро доказана философія, то доказана и религія. Итакъ, вся аргументація Фейербаха только усиливаетъ то дѣло, противъ котораго она направлена.

То же самое можно сказать и о другихъ критикахъ нашего времени. Прудонъ доказываетъ (возьмемъ одну сторону) невозможность матеріальнаго благосостоянія на основаніи несостоятельности политической экономіи. Это значитъ, что матеріальныя бѣдствія являются не потому, что не соблюдаются извѣстныя правила, а потому, что вовсе нѣтъ правилъ, соблюденіе которыхъ ручалось бы за матеріальное благосостояніе. Но если такъ, то бѣдствія, порождаемыя существующимъ экономическимъ порядкомъ, можетъ быть, суть *неизбѣжное зло,* такое же зло, какъ голодъ, болѣзнь, смерть и подобныя неотвратимыя слѣдствія самой природы человѣка. Если такъ, то законы политической экономіи тѣснѣе связаны съ сущностію вещей, *необходимѣе,* чѣмъ мы до сихъ поръ полагали. Аргументація Прудона идетъ въ пользу той науки, противъ которой онъ вооружился.

Точно также тотъ, кто видитъ источникъ бѣдствій не въ частныхъ какихъ-нибудь явленіяхъ, не въ суевѣріи, не въ философіи, или экономическомъ порядкѣ, а въ цѣломъ строѣ современной западной цивилизаціи,—что̀ онъ доказы-

ваетъ своими доводами, какъ не то, что эта цивилизація есть нѣчто *цѣлое,* тѣсно связанное во всѣхъ своихъ частяхъ и проявленіяхъ, такъ что ее нужно или разомъ признать, или разомъ отвергнуть? Изъ отрицанія цивилизаціи выходитъ, что она есть стройный организмъ и потому неизбѣжно должна умереть цѣликомъ, а не такъ, что однѣ части ея умрутъ, а другія останутся живыми и здоровыми. Значитъ, различныя стороны цивилизаціи гораздо глубже и тверже связаны, чѣмъ мы думали.

Мы видѣли, наконецъ, что дѣло дошло до отрицанія человѣка. Очевидно, оно можетъ имѣть только такой смыслъ: для человѣка, по самой сущности вещей, возможна только одна, только эта западная цивилизація. И слѣдовательно, если она не удалась, если она больна и умираетъ, то нѣтъ болѣе надежды на человѣка.

Итакъ, вотъ отвѣтъ современной критикѣ, который она сама вызываетъ своими сужденіями. Оказывается, что стоитъ только повѣрить въ человѣка—и мы повѣримъ во всю эту блистательную цивилизацію; мы принуждены будемъ повѣрить во всѣ ея проявленія, какъ въ необходимыя проявленія самой природы человѣка; слѣдовательно, мы повѣримъ и въ ея политическую экономію, и въ ея философію, и въ ея религію.

Все это, конечно, справедливо, но нельзя не видѣть, что все это еще ни мало не рѣшаетъ дѣла, не распутываетъ загадки. А именно: представители этой безнадежной критики суть, конечно, сыны своего времени, дѣти той самой цивилизаціи, о которой они говорятъ. Этого мало: они суть люди въ высокой степени замѣчательные по своему чуткому сочувствію къ жизни и потому самому невольно привлекаютъ къ себѣ и возбуждаютъ вниманіе. Спрашивается, откуда же явилось ихъ болѣзненное настроеніе? Спрашивается, откуда эта неловкость, которую они чувствуютъ на самомъ лонѣ матери, ихъ вспоившей и вскормившей—западной цивилизаціи? Очевидно, нѣтъ мира въ ихъ душѣ, они потеряли свѣтъ, который бы ихъ руководилъ и согрѣвалъ.

А если такъ, то это дурной признакъ для западной цивилизаціи. Если въ ея организмѣ являются такіе страшные симптомы, то ее трудно считать вполнѣ здоровою и крѣп-

кою. Если въ ней такъ часто не находятъ себѣ спасенія и успокоенія души алчущія и жаждущія правды, то значитъ, есть какое-то глубокое, можетъ быть коренное зло, которымъ страдаетъ эта цивилизація.

Итакъ, вотъ разрядъ явленій, къ которому мы, кажется, имѣемъ полное право причислить Фейербаха, и гдѣ заключается его истинное значеніе. Онъ принадлежитъ къ той безнадежной пессимистической критикѣ, которая разъѣдаетъ собою въ настоящее время духовный строй Европы. Въ этой крититкѣ онъ составляетъ замѣчательное явленіе, всего яснѣе обнаруживающее самую тайну критики. Западныхъ людей нынѣ тѣснитъ ихъ цивилизація, тѣснитъ все, что́ они у себя имѣютъ. Имъ тѣсно и неловко среди ихъ нравовъ и привычекъ, среди ихъ политическихъ, экономическихъ и всякихъ формъ. Возьмите самое естественное, самое правильное, самое мирное отношеніе, напримѣръ, отношеніе матери къ сыну, или отношеніе человѣка умственно развитаго и свѣдущаго къ человѣку неразвитому и несвѣдущему, — и эти отношенія кажутся стѣснительными для западныхъ людей. Они декламируютъ противъ деспотизма ума и противъ деспотизма материнской любви. Таково странно-безпокойное настроеніе ихъ умовъ. Фейербахъ явно принадлежитъ къ этому настроенію. Онъ чувствуетъ себя тѣсно и не ловко *среди понятій* и декламируетъ противъ деспотизма мысли. Явленіе въ высшей степени поразительное, потому что власть мысли есть самая законная и ясная изъ всѣхъ властей и, хотя она всесильна и непреклонна, никогда не была чувствуема и понимаема людьми какъ деспотизмъ.

Вотъ нѣкоторые факты изъ современной жизни Запада, факты, обнаружившіе себя съ большою силою и записанные нами по нашему крайнему разумѣнію.

1864 г. 12 іюня.

III.

ГЛАВНАЯ ЧЕРТА МЫШЛЕНІЯ.

1866.

(„Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта“. Статья г. Юркевича.—*Москов. университ. извѣстія.)*.

I.

Главная черта мышленія заключается въ его *субъективности,* то есть въ томъ, что оно само для себя же самого составляетъ объектъ.

Всѣ другіе предметы и явленія не суть объекты для самихъ себя, а составляютъ объекты для мысли. На первый взглядъ можетъ показаться, что, слѣдовательно, мысль относится къ себѣ самой точно такъ же, какъ къ другимъ предметамъ; между тѣмъ, по самой природѣ дѣла, то есть мышленія, здѣсь заключается величайшее различіе.

Какъ мысль относится къ другимъ предметамъ? Она отличаетъ ихъ отъ себя, ставитъ внѣ своихъ предѣловъ, объективируетъ. Таково самое простое и привычное отношеніе мысли къ своему содержанію. И это отношеніе составляетъ существенное условіе самаго мышленія. Цѣль мышленія есть познаніе, а познаніе только тогда составляетъ дѣйствительное познаніе, когда относится къ предметамъ совершенно отдѣльнымъ отъ познающаго существа, совершенно для него внѣшнимъ и чуждымъ. Въ томъ все и дѣло, чтобы поставить себя въ соотношеніе съ другими существами, чтобы сдѣлаться причастнымъ другому, совершенно отличному отъ меня

бытію. Итакъ, самый актъ познанія предполагаетъ ничѣмъ несглаживаемое различіе между познающимъ и познаваемымъ, между мыслью и тѣмъ предметомъ, къ которому она относится.

Такъ точно, зрѣніе только потому и зрѣніе, что даетъ мнѣ видѣть предметы, которые внѣ меня находятся; и чѣмъ дальше отъ меня эти предметы, тѣмъ лучше мое зрѣніе. Въ актѣ зрѣнія тотъ, кто видитъ, отличаетъ себя отъ того, что̀ онъ видитъ; видимые предметы являются *передъ* видящимъ, то есть отдѣлены отъ него промежуткомъ, который ничѣмъ не наполненъ, который никогда не можетъ исчезнуть и образованіе котораго составляетъ необходимое условіе зрѣнія.

Итакъ, мысль о предметѣ и самый предметъ, по сущности самаго дѣла, должны быть различны. Мысль не отожествляетъ себя съ предметами, составляющими ея содержаніе, а напротивъ, она постоянно себя отъ нихъ отличаетъ. Такимъ образомъ, являются двѣ области: во первыхъ, царство объективныхъ вещей, все то, что̀ не есть мысль, а составляетъ предметъ мысли; и во вторыхъ, сама мысль, тотъ центръ, изъ котораго обозрѣвается это царство и который отдѣленъ отъ него всегдашнимъ промежуткомъ.

II.

Между тѣмъ, если мысль обращается къ себѣ самой, то такого промежутка нѣтъ, да и не можетъ быть, по самой сущности дѣла. Слѣдовательно, отношеніе здѣсь получается иное, такъ что мысль составляетъ сама себѣ объектъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ составляютъ объектъ для нея другіе предметы. Такъ какъ между мыслью и другими предметами лежитъ промежутокъ, то эти предметы могутъ быть вовсе не таковы, какъ они являются въ мысли; тогда какъ мысль, являясь самой себѣ непосредственно, является именно такою, какова она есть. Въ этомъ и заключается существенный характеръ мысли, то есть, что она *сама себя знаетъ*. Безъ этого не было бы и мышленія.

Итакъ, процессъ мышленія таковъ, что оно необходимо отличаетъ себя отъ предметовъ, къ которымъ относится, различаетъ то, о чемъ мыслится, отъ того, что̀ мыслится, и это

послѣднее, то есть свою мысль, мыслить уже непосредственно, то есть не отличая отъ себя самого.

Вотъ это послѣднее отношеніе и составляетъ сущность дѣла; его нужно строго отличать отъ перваго отношенія, то есть отъ отношенія мысли къ другимъ предметамъ; нужно отличать столь же строго, какъ мы отличаемъ свои мысли отъ предметовъ, къ которымъ они относятся.

Самое простое и, такъ сказать, первобытное заблужденіе заключается въ томъ, что люди принимаютъ свои мысли за дѣйствительность, принимаютъ то, что они думаютъ и воображаютъ, за то, что дѣйствительно есть.

Второе, столь же грубое и столь обыкновенное и важное заблужденіе заключается въ томъ, что объ мышленіи думаютъ и разсуждаютъ точно такъ, какъ о другихъ предметахъ и явленіяхъ.

III.

Поясню дѣло сравненіемъ. Зрѣніе совершается глазами. Оказывается, что на задней сторонѣ глазъ, на сѣтчатой оболочкѣ, образуется при этомъ уменьшенное изображеніе видимыхъ предметовъ. Чѣмъ яснѣе и точнѣе выходитъ это изображеніе, тѣмъ лучше мы видимъ. И вотъ многимъ казалось, а многимъ и до сихъ поръ кажется, что будто бы этимъ изображеніемъ вполнѣ объясняется самый процессъ зрѣнія. Мы видимъ,—говорятъ они,—не самые предметы, а то изображеніе ихъ, которое является въ глазу, и по этому изображенію уже догадываемся объ ихъ дѣйствительномъ расположеніи, формѣ и т. д.

Ошибка здѣсь очевидная. Изображеніе ничего не объясняетъ. Изображеніе можетъ служить только для того, кто самъ уже можетъ видѣть, можетъ совершать процессъ зрѣнія. Если бы сзади глаза сидѣлъ человѣкъ съ глазами же и видѣлъ фигуру на сѣтчатой оболочкѣ, то тогда годилось бы объясненіе, для чего нужны эти фигуры. Но они нисколько бы не объяснили, какимъ образомъ видитъ самъ этотъ человѣкъ.

Совершенно ясно, однакоже, что при зрѣніи видимо бываетъ именно изображеніе на сѣтчатой оболочкѣ, что только оно одно и можетъ быть видимо. Но кто же его видитъ?

Единственный правильный отвѣтъ будетъ тотъ, что *изображеніе само себя видитъ*. Только такимъ образомъ и можетъ быть понятъ процессъ зрѣнія.

Такъ точно и мысль сама себя мыслитъ. Всѣ другіе предметы являются въ ней не сами, а въ видѣ изображеній въ умственномъ окѣ. Поэтому она и различаетъ самые предметы отъ ихъ изображеній. Но изображенія или мысли о предметахъ являются передъ мышленіемъ уже непосредственно, то есть они сами себя видятъ, сами себя мыслятъ.

Еще сравненіе. Мы видимъ посредствомъ свѣта. Изъ этого слѣдуетъ, что самаго свѣта видѣть нельзя. Чтобы быть яснѣе, приведу здѣсь замѣчательную обмолвку знаменитаго физика Біо. Онъ предполагалъ, что свѣтъ состоитъ изъ маленькихъ твердыхъ частицъ, съ чрезвычайной быстротою несущихся отъ тѣлъ. Зрѣніе, по этой гипотезѣ, происходитъ оттого, что эти частицы ударяются въ нашу сѣтчатую оболочку. Разсуждая объ этихъ частицахъ, Біо въ одномъ мѣстѣ говоритъ:

«Мы не знаемъ абсолютныхъ размѣровъ свѣтовыхъ частицъ, но легко можемъ понять, что онѣ должны быть чрезвычайно малы, такъ малы, *что наилучшіе микроскопы никогда не будутъ въ состояніи достаточно увеличить ихъ для воспріятія нашимъ зрѣніемъ;* а иначе, какимъ образомъ онѣ могли бы проходить, какъ онѣ это дѣлаютъ, черезъ большія массы воды, стекла и другихъ прозрачныхъ тѣлъ? *).

Разсужденіе очень неправильное. Нельзя видѣть ни движеній, ни формъ свѣтовыхъ частицъ, потому что *видѣть*— значитъ чувствовать прикосновеніе свѣтовой частицы къ нерву; слѣдовательно, ее нельзя разсматривать, когда она движется или лежитъ подъ микроскопомъ. Посредствомъ чего мы тогда ее будемъ видѣть?

Итакъ, свѣтъ—невидимъ, по сущности дѣла. Такъ въ объективномъ мірѣ; но не то въ мірѣ субъективномъ. Мысль часто сравнивали со свѣтомъ; но это не простой свѣтъ, который служитъ для озаренія предметовъ, а самъ себя не озаряетъ. Мысль есть свѣтъ, при помощи котораго можно

*) Traité de Physique, par J. B. Biot. T. III, p. 190

видѣть не только другіе предметы, но и самый этотъ свѣтъ, самую мысль.

IV.

Субъективность мышленія въ истинномъ ея смыслѣ открыта Кантомъ. Юмъ хотѣлъ объяснить и понять мышленіе механически, въ томъ родѣ, какъ объясняются явленія въ объективномъ мірѣ. Такимъ образомъ, онъ говорилъ, что мысль, напримѣръ, связываетъ явленіе съ его причиною только по привычкѣ видѣть, что вслѣдъ за однимъ явленіемъ слѣдуетъ всегда другое. Объясненіе чисто-объективное. Юмъ понималъ субъективность мышленія только внѣшнимъ образомъ; онъ зналъ только, что мысль о предметѣ и самый предметъ—двѣ вещи различныя. Что̀ и какъ происходитъ во внѣшнемъ мірѣ, мы не знаемъ, такъ какъ между нимъ и нами всегда находится промежутокъ. Мы имѣемъ только впечатлѣнія; но эти впечатлѣнія суть не болѣе, какъ оттиски или отраженія одного предмета на другомъ и, будучи различны отъ впечатлѣвающагося предмета, въ то же время совершенно отъ него зависятъ. Слѣдовательно, они ничего не могутъ намъ дать относительно дѣйствительной связи явленій. Во внѣшнемъ мірѣ одно явленіе слѣдуетъ за другимъ; такъ они слѣдуютъ и въ нашихъ впечатлѣніяхъ; мы помнимъ эту послѣдовательность и невольно, машинально за однимъ явленіемъ ждемъ другого; вотъ весь смыслъ того, что мы считаемъ одно явленіе *причиною* другого. Кантъ понялъ, что такой взглядъ, совершенно логическій съ своей точки зрѣнія, очевидно, минуетъ настоящую природу мышленія. Онъ понялъ, что мышленіе, связывая одно явленіе съ другимъ, какъ съ его причиною, дѣйствуетъ не невольно и механически, а совершенно сознательно, зная, что̀ оно дѣлаетъ, почему и для чего оно дѣлаетъ. Оказалось, что мышленіе ставитъ предметы въ причинную связь между собою для того, чтобы была возможность ихъ мыслить. Причинная связь не навязывается мышленію извнѣ, оно само ее мыслитъ, и только этимъ и можно объяснить все дѣло, подобно тому, какъ зрѣніе объясняется только тѣмъ, что изображеніе въ глазу само себя видитъ, а не бываетъ видимо кѣмъ-то другимъ, сидящимъ позади глаза.

Такимъ образомъ, Кантъ открылъ въ человѣкѣ *чистый разумъ* или чистый умъ, то есть разумъ, въ которомъ нѣтъ ничего ему чуждаго и непрозрачнаго для его собственнаго зрѣнія. Это великое открытіе онъ справедливо сравниваетъ съ открытіемъ Коперника, нашедшаго обращеніе земли около солнца. Мысль, незнающая своей субъективности, принимаетъ видимое движеніе за дѣйствительное; мысль, сознавшая свою субъективность, знаетъ, гдѣ истинный центръ движенія, и умѣетъ различать дѣйствительное движеніе отъ кажущагося.

V.

Такъ какъ отношеніе мысли къ себѣ самой кореннымъ образомъ отличается отъ ея отношенія къ другимъ предметамъ, то встрѣчается большая трудность для выраженія этого отношенія. Нашъ языкъ соотвѣтствуетъ объективной дѣятельности мышленія, какъ самой простой и обыкновенной; поэтому, хотя онъ имѣетъ всяческія средства отрицанія и противоположенія, онъ постоянно сбиваетъ мысль съ субъективной сферы въ объективную. Выраженія, употребляемыя субъективною мыслью—или кажутся странными до нелѣпости, или же кажутся совпадающими съ обыкновенными, объективными выраженіями. Въ первомъ случаѣ, то есть когда насъ поражаетъ отступленіе отъ объективныхъ формъ мысли, мы будемъ всего ближе къ пониманію дѣла. Такъ, напримѣръ, выраженія: *мыслъ сама себя мыслитъ, изображеніе само себя видитъ, свѣтъ самъ себя озаряющій,*— не нужно понимать въ такомъ простомъ смыслѣ, какъ, напримѣръ, выраженія: *я самъ себя вижу, самъ себя слышу* и т. п. Разница въ томъ и другомъ случаѣ огромная. Если бы человѣкъ видѣлъ себя внутрь, такъ что зрѣніе проникало бы во всѣ части его тѣла и различало бы его строеніе, то такое зрѣніе болѣе походило бы на отношеніе мысли къ себѣ самой. Канта не разъ сравнивали со школьникомъ, который возъимѣлъ странное намѣреніе не прежде войти въ воду, какъ уже выучившись плавать. Его же, кажется, сравнивали съ героемъ *не любо не слушай, а лгать не мѣшай,* который, завязши въ болотѣ, схватилъ себя рукою за чубъ и вытащилъ самъ себя на твердое мѣсто. Такъ стран-

ны кажутся пріемы субъективной мысли, выраженные въ образахъ объективнаго міра! Нельзя самого себя держать; нужно за что-нибудь держаться и на что-нибудь опираться. Это такъ ясно! Кто этого не знаетъ! Точно также нельзя плавать въ самомъ плаваніи, а можно плавать только въ водѣ; это такъ очевидно! Между тѣмъ, мысль дѣлаетъ именно эти невозможныя вещи, и въ возможности ихъ дѣлать и заключается ея сущность. Мысль сама себя держитъ и плаваетъ не только въ водѣ, но и въ своемъ плаваніи; потому что она не только мыслитъ о предметахъ, внѣ ея находящихся, но и сама себя мыслитъ. Возраженія противъ такой постановки дѣла такъ же неосновательны, какъ то возраженіе противъ круглоты земли, что люди на противоположной сторонѣ должны стоять ногами кверху, а головою книзу, слѣдовательно, подвергаются опасности упасть съ земного шара.

VI.

Такова точка зрѣнія, которую открылъ Кантъ и на которой онъ стоялъ. Съ нея и только съ нея одной и можно производить анализъ мышленія. Мы не будемъ здѣсь говорить о томъ анализѣ, который сдѣланъ самимъ Кантомъ. Мы хотѣли только обозначить найденную имъ субъективность мышленія и замѣтить, что она установлена совершенно прочно и незыблемо. Критика Канта разъ и навсегда положила конецъ прежнему, догматическому направленію философіи. Можно предположить, что отъ точки, до которой достигъ Кантъ, идутъ разныя дороги въ разныя стороны; по крайней-мѣрѣ нѣмцы увѣряютъ, что со временъ Канта ихъ философія развѣтвилась. Но вернуться назадъ, за Канта— дѣло невозможное. Подобныя попытки имѣли бы столь же мало значенія и смысла, какъ взглядъ на мірозданіе, отвергающій систему Коперника, или геологическая система, предполагающая, что земной шаръ существуетъ лишь семь-восемь тысячъ лѣтъ.

Извѣстно, что если отрицаніе системы Коперника встрѣчается нынѣ уже рѣдко, то до сихъ поръ очень обыкновенное явленіе — отрицаніе долговѣчности земли. Что же мудреннаго, что кантовская точка зрѣнія многими упорно

отвергается? Между тѣмъ, ничего не можетъ быть печальнѣе въ умственномъ мірѣ, какъ подобнаго рода явленія, то есть отрицаніе вещей очевидныхъ и незыблемыхъ. Какъ только есть истина, которой мысль боится,—дѣло кончено; никакой дальнѣйшій ходъ невозможенъ. Для того, чтобы быть вполнѣ прочною обладательницею своей области, мысль не должна оставлять у себя въ тылу ничего непокорнаго.

Отрицать гораздо опаснѣе, чѣмъ признавать; истина признанная—значитъ истина покоренная и вѣрноподданная; истина отрицаемая—значитъ врагъ, всегда готовый оспаривать нашу власть.

VII

Въ *Московскихъ университетскихъ извѣстіяхъ*, 1865 г., № 5, есть статья г. Юркевича подъ заглавіемъ: *Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта*. Въ этой статьѣ авторъ прямо отвергаетъ основную точку зрѣнія Канта, ту субъективность мышленія, которую тотъ открылъ. Вотъ одно мѣсто изъ статьи, которое, кажется, яснѣе и прямѣе другихъ мѣстъ выражаетъ это отрицаніе.

«Кантъ не выяснилъ себѣ, что законы дѣятельности познающаго субъекта такъ же не суть законы субъективные, какъ законы движенія свѣта и массъ не суть законы свѣтлые и массивные; съ этимъ вмѣстѣ онъ положилъ начало тому безпримѣрному въ исторіи направленію метафизики, для котораго законы дѣйствій познающаго субъекта и слѣдствіе есть основаніе самого себя. Въ ученіи о безусловной основѣ міра это заблужденіе привело къ неслыханному доселѣ мнѣнію, что безусловное предпосылаетъ себѣ самого себя и есть для самого себя абсолютное Prius. Союзъ метафизики съ скептицизмомъ перешелъ, такимъ образомъ, въ союзъ ея съ софистикой» *).

Читатели видятъ, что здѣсь отвергается именно та главная черта мышленія, которую нашелъ Кантъ. Законы мышленія (то есть дѣятельности познающаго субъекта) не суть

*) Стр. 387.

законы субъективные: вотъ главное положеніе приведеннаго отрывка. Это значитъ, что мышленіе не само собою управляетъ, не знаетъ, что̀ оно дѣлаетъ и для чего дѣлаетъ, а повинуется законамъ, извнѣ даннымъ. Для доказательства авторъ приводитъ слѣдующее: *Законы движенія свѣта и массъ не суть законы свѣтлые и массивные.* Такимъ образомъ, мы вышли изъ субъективности. Мышленіе поставлено наряду съ движеніемъ свѣта и движеніемъ массъ, то есть съ явленіями объективнаго міра. И затѣмъ указывается, въ какую ошибку мы бы впали, если бы судили о мышленіи не такъ, какъ судимъ о движеніи свѣта и движеніи массъ. Законы свѣта сами не суть свѣтъ, и законы, которымъ повинуются массы, сами не суть массы; такъ точно и законы, которымъ повинуется мысль.

Все, что̀ далѣе говорится о *неслыханной матафизикѣ,* сводится также точно на смѣшеніе двухъ міровъ. Авторъ указываетъ, какъ на очевидную нелѣпость, на понятія, взятыя изъ субъективнаго міра; ему кажется, что достаточно назвать ихъ, чтобы обнаружить ихъ несостоятельность. Развѣ какіе-нибудь законы, спрашиваетъ онъ, могутъ быть произведеніемъ тѣхъ явленій, которыя имъ подчинены? Развѣ можетъ что-нибудь предпосылать себѣ самого себя? Развѣ слѣдствіе можетъ быть основаніемъ самого себя?

На все это нужно отвѣчать отрицательно, какъ скоро дѣло идетъ объ объективномъ мірѣ. Въ немъ основаніе всегда отличается отъ слѣдствія и ему предшествуетъ; въ немъ нѣтъ ничего, что̀ предпосылало бы себѣ самого себя, и законы управляютъ явленіями, а не явленія законами.

Но совершенно иное дѣло въ субъективномъ мірѣ. Законы мысли суть также мысли; тѣло, падающее по закону тяжести, не знаетъ закона, которому повинуется; но мысль знаетъ законъ, по которому дѣйствуетъ, и только потому ему и повинуется, что знаетъ его. Можетъ ли тѣло усомниться въ законѣ тяжести и отказаться отъ повиновенія ему? Конечно, нѣтъ. Между тѣмъ, въ Юмѣ мысль отвергла всѣ свои законы; она отказалась связывать явленія какою бы то ни было связью. Такимъ образомъ, Канту пришлось доказывать законность пріемовъ мысли, объяснять права, принадлежащія законамъ мышленія.

Точно такъ же, мысль можетъ предпосылать себѣ самую себя, можетъ быть слѣдствіемъ, служащимъ самому себѣ основаніемъ. Если я увидѣлъ издали какой-нибудь предметъ и, желая его достигнуть, иду къ нему, то могу сказать, что цѣль моего движенія есть его причина и что его слѣдствіе служитъ ему основаніемъ. Но то, что̀ несовершенно изображается этимъ сравненіемъ, вполнѣ совершенно происходитъ въ мысли. Я могу быть обманутъ зрѣніемъ и найти въ предметѣ не то, что̀ повлекло меня къ нему. Въ мысли такого обмана быть не можетъ: мысль находитъ то, чего она ищетъ; ибо цѣль ей является въ непосредственномъ, необманывающемъ свѣтѣ.

VIII.

Во всѣхъ этихъ случаяхъ, когда мы говоримъ о силѣ мышленія, вытекающей изъ его главной, существенной особенности, нужно имѣть въ виду, что эта сила принадлежитъ мышленію *въ возможности,* а никакъ не проявляется въ каждомъ мышленіи, какое мы вздумаемъ взять. Дѣятельность мышленія въ человѣкѣ можетъ быть весьма различна. Отъ высшей своей ступени, на которой мысль является въ полной силѣ, она можетъ проходить всевозможныя степени до животнаго безсмыслія и совершенной тупости. Сущность же мысли, какъ и сущность всякихъ другихъ явленій, открывается не въ низшихъ и посредственныхъ формахъ, а въ самыхъ высшихъ, какія она можетъ произвести.

Разсматривая мышленіе въ высшемъ его проявленіи, мы должны сказать, что оно абсолютно свободно; точно такъ, какъ относительно объективнаго міра должны сказать, что онъ подчиненъ абсолютной необходимости. Въ самомъ дѣлѣ, если бы мышленіе не было въ возможности абсолютно свободнымъ, если бы оно было подчинено какимъ-нибудь законамъ, даннымъ ему извнѣ, то для него было бы невозможно то, что̀ составляетъ его дѣйствительную жизнь, то есть познаніе истины. Повинуясь внѣшнимъ законамъ, оно было бы слѣпою силою, произведенія которой не могли бы имѣть притязанія на значеніе истины.

Возьмемъ для примѣра зрѣніе. Оно, какъ вещественное чувство, подчинено извѣстнымъ условіямъ, совершается по

извѣстнымъ законамъ. Что же оказывается? Оно постоянно насъ обманываетъ, постоянно даетъ намъ невѣрные образы. Если бы мы руководились въ своихъ сужденіяхъ однимъ зрѣніемъ, то мы могли бы думать, что всѣ предметы, когда къ намъ приближаются, становятся больше, а когда удаляются, становятся меньше. Вѣроятно, такъ это и существуетъ для животныхъ, которымъ нѣтъ дѣла до того, какъ вещи существуютъ сами въ себѣ, а важно только то, какъ онѣ являются въ отношеніи къ нимъ. Люди, однакоже, умѣютъ исправить обманъ, производимый зрѣніемъ, и хотя уменьшеніе знакомыхъ предметовъ всегда возбуждаетъ въ насъ какой-то слѣдъ удивленія, напримѣръ, когда видимъ людей съ высокаго зданія, но мы твердо знаемъ, что никакого дѣйствительнаго уменьшенія не происходитъ.

Такіе и подобные обманы исправляются мышленіемъ. Но чѣмъ мышленіе будетъ исправлять свои собственные обманы. Всякій знаетъ, что обманы мышленія существуютъ, что они происходятъ по опредѣленнымъ законамъ. Кто будетъ познавать эти законы и исправлять эти обманы? Очевидно, само же мышленіе. Итакъ, если оно способно познавать истину, то за нимъ нужно признать абсолютную способность исправлять самого себя, слѣдовательно, *не подчиняться ни одному изъ своихъ законовъ*, не зная вполнѣ, какъ онъ дѣйствуетъ, гдѣ можетъ дать истину и гдѣ ложь. Если этого нѣтъ, если есть законъ, которому мышленіе подчинено слѣпо и безпрекословно, то мы не можемъ ручаться, чтобы когда-нибудь достигли посредствомъ него истины.

Наши глаза до сихъ поръ намъ показываютъ, что земля стоитъ, а солнце ходитъ. Коперникъ съумѣлъ отличить истинное движеніе отъ кажущагося. Такъ точно, Кантъ старался показать, что умъ имѣетъ силу отличать въ своихъ дѣйствіяхъ истинное отъ ложнаго, слѣдовательно, можетъ быть самъ себѣ судьею и предписывать самому себѣ, что дѣлать и чего не дѣлать.

IX.

Мысль освободилась въ Кантѣ. Онъ нашелъ, что она можетъ вполнѣ владѣть собою, сама собою управлять. Какое слѣдствіе отсюда? Во первыхъ, то, что философскіе методы

могутъ быть вполнѣ уяснены и всѣ задачи относительно мышленія вполнѣ опредѣлены и рѣшены. Методы суть пріемы мысли; слѣдовательно, она за нихъ и отвѣчаетъ. Задачи — суть вопросы; кто спрашиваетъ, тотъ долженъ, какъ говорится, поставить вопросъ, то есть со всею точностью опредѣлить, чего онъ ищетъ и что̀ ему нужно. Мысль можетъ вполнѣ ясно знать, куда она идетъ. Это самое соображеніе Кантъ указываетъ, какъ одну изъ своихъ руководящихъ мыслей. Если мы приписываемъ вещамъ причинную связь, то мы должны же знать, что̀ мы имъ приписываемъ; а иначе кто же будетъ это знать? Если же *причина*—одно пустое слово, то и это опять наше дѣло; кромѣ насъ никто этого знать не можетъ.

Такимъ образомъ, такъ или иначе мы должны получить *субъективную логику*, то есть науку, въ которой мысль опирается только на самую себя, въ которой она излагаетъ всѣ свои законы и движенія и даетъ абсолютный методъ своего дѣйствія, заключающій въ себѣ всѣ другіе методы, какъ частные случаи.

Мысль о такой наукѣ, въ которой мышленіе было бы озарено своимъ собственнымъ свѣтомъ, лежитъ въ основаніи *Критики чистаго разума*. Послѣдующія философскія системы представляютъ попытки построить эту науку. Самая большая изъ этихъ попытокъ есть логика Гегеля. Если бы мы и находили эту или другую попытку неудачною, то все-таки не имѣли бы права отвергнуть того стремленія, изъ котораго онѣ вытекаютъ. Задача, поставленная Кантомъ, остается неизмѣнною, и нѣтъ сомнѣнія, что въ разрѣшеніи ея многое сдѣлано удачно и имъ самимъ, и другими.

То, что̀ я назвалъ здѣсь субъективной логикой, есть такъ называемая *діалектика*.

X.

Для того, чтобы пояснить субъективность мысли и требованія, вытекающія изъ этой субъективности, я приведу здѣсь нѣсколько примѣровъ отступленія отъ этой основной точки зрѣнія. Изъ нихъ видно будетъ, къ какимъ заблужденіямъ ведутъ такого рода отступленія.

Принять свое собственное созданіе за дѣйствительность — вотъ обыкновенная ошибка мысли, незнающей своей собственной дѣятельности. Всѣмъ уже нынѣ извѣстно, что гномы и эльфы суть созданія воображенія; но тотъ, кто уже на столько свободно мыслитъ, что не вѣритъ въ лѣшихъ и домовыхъ, можетъ быть, еще далеко не чуждъ другихъ суевѣрій. Есть научныя суевѣрія, столь же крѣпкія, какъ и суевѣрія фантазіи. Мышленіе создаетъ призраки, которые считаетъ за дѣйствительность. Такъ изслѣдователи природы, несмотря на руководство опыта, создали множество вещей, ни въ какомъ опытѣ не встрѣчающихся: невѣсомыя жидкости, эѳиръ, атомы, химическое сродство, жизненную силу и т. п. Споры объ этихъ вещахъ были безконечны и иногда весьма жалки, какъ напр. споръ о жизненной силѣ. Собственно, это было одно пустое слово.

Современные натуралисты все болѣе и болѣе изгоняютъ изъ науки подобныя фикціи; начало этихъ фикцій заключалось въ догматическомъ настроеніи ума, который стремился посредствомъ ихъ дать наукѣ твердый и опредѣленный видъ. Въ настоящее время эта уловка уже не обманываетъ изслѣдователей, и естественныя науки получаютъ все больше и больше *подвижности;* вопросы вмѣсто того, чтобы приближаться къ какимъ-нибудь простымъ рѣшеніямъ, заранѣе придуманнымъ для нихъ, углубляются и расширяются неопредѣленнымъ образомъ. Таково слѣдствіе усиливающейся научной строгости.

Видѣть въ вещахъ нѣчто неизмѣнное, твердое, нѣкоторую сущность, не подлежащую никакимъ колебаніямъ,—вотъ постоянное стремленіе мысли. Не находя на дѣлѣ ничего подобнаго, мысль подкладываетъ подъ наблюдаемыя явленія эту неизмѣнную сущность, матерію, атомы и т. п. Въ этомъ заключается постоянный обманъ мысли, который можно сравнить съ обманомъ, по которому мы естественно стремимся считать землю неподвижною для того, чтобы спокойно и увѣренно двигаться на этой неколеблющейся опорѣ. Такъ точно, для движеній мысли какъ-будто необходима опора неизмѣнной сущности.

И въ томъ и въ другомъ случаѣ насъ обманываетъ видимость. Оказывается, что мы находимся въ царствѣ вещей,

гдѣ нѣтъ ничего неподвижнаго и неизмѣннаго, гдѣ все мягко и текуче, гдѣ вещи, по прекрасному замѣчанію Гегеля, даже пожираютъ одна другую. Неизмѣнны только порядокъ и связь явленій.

XI.

Сила и вещество, духъ и матерія, атомы, монады и т. д., словомъ—всѣ подобныя представленія, въ которыхъ мы думаемъ воплощать для себя сущность міра, уже по тому самому негодятся для этого воплощенія, что мыслятся объективно, слѣдовательно, по самой сущности дѣла, по самому способу, которымъ ихъ образуетъ мысль, не содержатъ въ себѣ никакого элемента для вывода изъ нихъ субъективнаго мышленія. Вообразивъ себѣ духъ, какъ нѣчто совершенно отличное отъ матеріи, можно, однакоже, въ сущности мыслить его совершенно такъ же, какъ мы мыслимъ матерію, можно, напримѣръ, законы, по которымъ онъ дѣйствуетъ, ставить наравнѣ съ законами свѣта, или движенія массъ. Духъ въ такомъ случаѣ оказывается вещью между вещами, вещью только болѣе тонкою, чѣмъ другія. Невольно приходитъ здѣсь на память, какъ въ давнее уже время профессоръ философіи въ здѣшнемъ университетѣ объяснялъ намъ разницу между душою и тѣломъ. Съ удивительной наивностію онъ сравнивалъ духъ съ вещественными предметами и находилъ различія. Можно было подумать, что дѣло идетъ о предметахъ совершенно однородныхъ. Такъ, напримѣръ, онъ говорилъ, что всякое тѣло, побуждаемое двумя силами, идетъ по діагонали, образуемой ихъ направленіями и величинами; между тѣмъ душа, въ случаѣ, если на нее дѣйствуютъ въ одно время два побужденія, всецѣло повинуется одному изъ нихъ. Что́ можно было заключить изъ подобныхъ сопоставленій? Только то, что законы движенія бываютъ различны для различныхъ предметовъ, и что духъ подчиненъ однимъ механическимъ законамъ, а вещество другимъ. Такой спиритуализмъ въ сущности ничѣмъ не отличается отъ матеріализма.

XII.

Матеріалисты суть только самые наивные изъ объективаторовъ. Имъ, въ буквальномъ смыслѣ, хотѣлось бы нарисовать сущность міра и всего, что̀ въ немъ совершается. Они думаютъ, что все, что́ ни существуетъ, и все, что́ ни происходитъ, можно видѣть; стоитъ только нарисовать это въ уменьшенныхъ или увеличенныхъ размѣрахъ, смотря по предметамъ. Сущность вещей для нихъ по самой природѣ видима, то есть пространственна и фигурна. То, что̀ никогда не можетъ быть видимо въ этомъ смыслѣ, чего нельзя никакимъ образомъ изобразить на рисункѣ, для нихъ не существуетъ.

Мысль есть нѣкоторое вещество, выходящее изъ мозга, какъ желчь изъ печени, сказалъ одинъ физіологъ, пожелавъ выразить вполнѣ свое пониманіе сущности вещей. Какой ясный образъ! Такимъ образомъ, мы получимъ вещества входящія и выходящія, частицы двигающіяся всевозможнымъ образомъ, дрожащія, вращающіяся, бѣгущія, и эта картина изобразитъ намъ міръ въ настоящемъ его видѣ.

Относительно этой картины можно бы замѣтить, что она представляетъ мало красиваго, или что она черезчуръ однообразна. Но главная бѣда не въ томъ. У этой картины есть болѣе существенный недостатокъ, именно—ей недостаетъ зрителя. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь, картина объемлетъ все существующее; въ нее вошелъ и зритель, то есть человѣкъ. На картинѣ изъ его мозга выходитъ вещество, называемое мыслью; на картинѣ происходитъ дрожаніе, вращеніе и бѣганье частицъ, называемое зрѣніемъ. Но кто же смотритъ на эту картину? Вѣдь, кромѣ нея ничего нѣтъ? Вотъ въ чемъ заключается коренная бѣда матеріализма. Онъ объективируетъ всѣ вещи въ пространственныя формы, находя, что эти формы всего яснѣе для субъекта; наконецъ, онъ объективируетъ самый субъектъ, и тогда остается безъ субъекта, то есть безъ того, для чего происходила вся эта работа.

Никакая картина сама себя видѣть не можетъ. Картина непремѣнно предполагаетъ зрителя, который ее созерцаетъ, который совершенно отдѣленъ отъ картины, находится въ

извѣстномъ разстояніи отъ нея. Итакъ, картина міра, которую рисуетъ матеріалистъ, никакъ не выходитъ полною, никакъ не можетъ заключить въ себѣ всего, что происходитъ. Но матеріалистъ ухищряется и думаетъ, что онъ можетъ избѣжать этой трудности. Чтобы покончить дѣло, онъ рисуетъ на картинѣ и самого зрителя и думаетъ, что этотъ нарисованный зритель видитъ другія нарисованныя вещи и что, такимъ образомъ, дѣло обходится само собою и не нужно уже никакого зрителя, отдѣльнаго отъ картины.

XIII.

Человѣкъ есть зритель міра. Самая удивительная загадка заключается не въ томъ, что міръ существуетъ, а въ томъ, что у него есть зритель. Какъ бы чудесенъ ни казался намъ міръ, какъ бы поразительны ни были для насъ его порядокъ, стройность, красота, могущество, разнообразіе, наиболѣе чудесное и наиболѣе поразительное явленіе состоитъ въ томъ, что мы можемъ это видѣть и этому удивляться. Великолѣпенъ свѣтъ солнца; «эти могучіе лучи дышатъ вѣчностію», говоритъ одинъ поэтъ. Но этотъ свѣтъ получаетъ свое великолѣпіе отъ насъ; самъ себя онъ не видитъ и ничего не знаетъ о своемъ великолѣпіи. Картина міра сама себя не видитъ и сама для себя не существуетъ; но есть зритель, который видитъ эту картину, для котораго она существуетъ и который самъ для себя существуетъ. Вотъ самое большое чудо міра.

Если мы скажемъ, что человѣкъ самъ породилъ этотъ міръ, что его мысль создала эту видимость, внесла въ нее свѣтъ, красоту, порядокъ, то это можетъ показаться страннымъ; но не будетъ-ли казаться еще болѣе страннымъ, если мы скажемъ, что міръ породилъ человѣка, что мысль человѣческая есть произведеніе природы, и что, слѣдовательно, слѣпая картина породила изъ себя зрителя, для того, чтобы онъ ее видѣлъ и ею любовался?

Во всякомъ случаѣ, только здѣсь, только въ этой точкѣ мы прикасаемся къ истинной загадкѣ бытія и мышленія. Что бы ни существовало и какъ бы ни существовало, бытіе

должно быть таково, чтобы возможно было мышленіе. И обратно—нельзя ничего понять, если мы не понимаемъ мышленія.

XIV.

Наука чистаго мышленія, діалектика, была обработываема Фихте, Шеллингомъ и Гегелемъ. Вся трудность ея заключается въ томъ, чтобы твердо держаться основной точки зрѣнія, то есть субъективности мысли. Мысль должна отдать себѣ отчетъ во всѣхъ своихъ формахъ и движеніяхъ, должна мыслить только одну себя. Такъ у Канта, въ «Критикѣ чистаго разума», все объективное бытіе, весь дѣйствительный міръ полагался равнымъ X, величинѣ, о которой ничего неизвѣстно. Мысль была совершенно внутри себя и работала надъ самой собою. При такой работѣ насъ можетъ постоянно смущать призракъ объективнаго міра, къ которому такъ привыкла обращаться наша мысль. Когда философъ утверждаетъ, что бытіе и ничто тожественны, насъ это поражаетъ, какъ-будто онъ хотѣлъ сказать, что всѣ вещи, существующія въ объективномъ мірѣ, не существуютъ. Между тѣмъ философъ имѣлъ въ виду лишь одинъ субъективный смыслъ, то есть хотѣлъ сказать, что пока мы приписываемъ вещамъ только *бытіе* вообще, такое бытіе, которое принадлежитъ *всему, что ни существуетъ*, слѣдовательно, и всякому созданію воображенія, до тѣхъ поръ мы еще *ничего* не мыслимъ. Для того, чтобы отличить свое бытіе отъ *небытія*, отъ *ничто*, мысль должна еще что-нибудь внести въ свое опредѣленіе. Другими словами, это значитъ: вещи не могутъ просто *быть* и больше ничего; такое бытіе не мыслимо; такое бытіе все равно что небытіе.

Возраженія, дѣлаемыя противъ діалектики, основываются большею частію на подобномъ внесеніи объективнаго отношенія въ ея чисто-субъективный процессъ. Такъ, напримѣръ, Шеллингъ не хотѣлъ признать, что понятіе *бытія* совершенно опредѣляется и ограничивается своею противоположностію: *ничто, небытіе*, и утверждалъ, что діалектическій ходъ требуетъ отъ бытія перейти къ понятію *предбытія* (Vorsein). Очевидно, такой ходъ былъ бы возможенъ, если бы бытіе

было не мое понятіе, а нѣчто объективное. Въ моей мысли бытію прямо и чисто противоположно ничто. Но если бытіе положенно въ дѣйствительности, то есть составляетъ нѣчто мнѣ неизвѣстное и непроницаемое, то я не знаю, что́ ему противоположно, и могу мысленно только сказать, что оно отличается отъ нѣкотораго *предбытія*. Но это значитъ только, что я изъ субъективной области вступилъ въ объективную.

Гораздо справедливѣе то замѣчаніе Шеллинга, что логика Гегеля есть мысль, въ которой ничего не мыслится. Нужно только прибавить къ этому: кромѣ мысли.

XV.

Эти замѣчанія сдѣланы для того только, чтобы показать, какъ сильна бываетъ склонность мысли къ объективаціи, то есть къ отступленію отъ своей субъективности. Главная же цѣль моя была указать на эту субъективность, ясно поставить ее передъ глазами читателя. Повторимъ въ краткихъ словахъ существенныя положенія статьи.

Мысль иначе относится къ себѣ самой, чѣмъ къ другимъ предметамъ, такъ какъ мысль сама себя мыслитъ.

Мысль сама собою управляетъ, то есть свободно подчиняется своимъ внутреннимъ законамъ.

Невозможно разсматривать мысль наряду съ объективными предметами.

Невозможно разсматривать міръ такъ, чтобы въ это воззрѣніе не входилъ такой (то есть субъективный) взглядъ на мысль.

Но изъ этого взгляда на мысль слѣдуетъ, что возможна логика, какъ наука чистой мысли.

Вотъ положеніе дѣла. Задача поставлена у Канта, и если бы пришлось перевершить всѣ ея рѣшенія, то все-таки намъ пришлось бы рѣшать ту же самую задачу, пришлось бы искать мысли, которая сама себя мыслитъ. Только такая мысль можетъ стать для насъ твердою опорою.

7-го апр.

IV.

Клодъ Бернаръ о методѣ опытовъ.

1867.

(*Введеніе къ изученію опытной медицины.* Клода Бернара. Переводъ Н. Страхова. Спб. 1866).

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Клодъ Бернаръ — одинъ изъ первыхъ представителей физіологіи въ настоящее время. Только два имени могутъ быть поставлены наряду съ его славнымъ именемъ, именно: Дюбуа-Реймонъ—нѣмецъ, профессоръ берлинскаго университета, знаменитый изслѣдованіями электрическихъ явленій въ нервахъ, и Гельмгольцъ—профессоръ въ Гейдельбергѣ, извѣстный изысканіями тоже по части нервовъ, въ особенности же по части органовъ чувствъ. Что̀ касается до Фохта, Молешотта и Бюхнера, которымъ такъ посчастливилось на святой Руси прослыть за великихъ знатоковъ человѣческаго организма, то они занимаютъ въ наукѣ очень скромное мѣсто. Бюхнеръ даже едва-ли можетъ быть причисленъ къ ученымъ; его имя навѣрное не попадетъ ни въ одну ученую книгу по естественнымъ наукамъ и будетъ встрѣчаться развѣ только въ философскихъ сочиненіяхъ. Послѣднее вовсе не составляетъ особой чести, ибо нѣтъ книгъ, которыя бы такъ часто были вполнѣ чужды философіи и всякой науки, какъ книги, носящія названіе философскихъ; съ другой стороны, даже истинно-философскія сочиненія бываютъ обязаны трактовать

о человѣческихъ глупостяхъ, какъ о явленіяхъ, необходимо сопровождающихъ человѣческую разумность.

Быть представителемъ науки—дѣло великое. Это значитъ—быть воплощеніемъ научнаго духа, сливаться съ жизнью науки. Науки, какъ легко замѣтитъ всякій, знакомый съ ними, обладаютъ очень крѣпкою самобытностію, очень ясною самостоятельною жизнью. Онѣ представляютъ лучшіе примѣры жизненнаго развитія. Онѣ возрастаютъ постепенно и, слѣдовательно, медленно; каждый шагъ ихъ есть непремѣнно шагъ къ усовершенствованію; каждая новая форма ихъ не просто отрицаетъ старыя формы, а поглощаетъ ихъ въ себѣ и сохраняетъ ихъ существенное содержаніе. Науки, какъ всѣ живыя явленія, страшно консервативны; онѣ ничего не уступаютъ времени безъ боя и упорнаго сопротивленія. Въ то же время онѣ неудержимо прогрессивны; ничто не въ силахъ остановить ихъ развитія; ихъ потребности созрѣваютъ медленно, но обнаруживаются съ неодолимою силою.

Итакъ, быть представителемъ науки, значитъ—носить въ себѣ очень мощный духъ. Это значитъ—воплощать въ себѣ очень твердыя начала, очень правильныя и прочныя стремленія ума. Поэтому весьма поучительно разсматривать убѣжденія такихъ людей; самыя ихъ ошибки могутъ повести къ важнымъ заключеніямъ.

Клодъ Бернаръ очень живо чувствуетъ свою близость къ наукѣ, свое сліяніе съ нею, и потому свое право говорить отъ ея имени. «Въ ученомъ изслѣдованіи»,—говоритъ онъ,—«малѣйшіе пріемы имѣютъ величайшую важность. Счастливый выборъ животнаго, извѣстнымъ образомъ устроенный инструментъ, употребленіе одного реактива вмѣсто другого—часто достаточны для того, чтобы разрѣшить самые высокіе общіе вопросы. Однимъ словомъ, величайшія научныя истины имѣютъ свои корни въ подробностяхъ опытнаго изслѣдованія, составляющихъ нѣкотораго рода почву, на которой эти истины развиваются. *Нужно воспитаться и пожить въ лабораторіяхъ, чтобы понять важность* всѣхъ этихъ подробностей изслѣдованія, столь часто игнорируемыхъ и презираемыхъ ложными учеными, которые даютъ себѣ титулъ обобщителей. Никто не можетъ дойти до обобщеній, дѣйстви-

тельно плодотворныхъ и свѣтоносныхъ, *если не будетъ самъ дѣлать опытовъ*» (стр. 18).

Новая книга Бернара представляетъ трактатъ *о методѣ опытовъ* —трактатъ очень полный и обстоятельный. Интересъ этого сочиненія мы вполнѣ поймемъ только тогда, когда вспомнимъ, какой мастеръ въ этомъ методѣ самъ авторъ. Начиная съ 1854 года, Клодъ Бернаръ читаетъ въ Collége de France физіологическія лекціи, непрерывно сопровождаемыя опытами. И такъ какъ онъ владѣетъ этимъ орудіемъ изслѣдованія совершенно твердо и искусно, то вмѣсто простыхъ лекцій у него выходитъ—*непрерывный рядъ открытій*, происходитъ правильная, постоянно плодотворная работа, правильное воздѣлываніе поля науки.

Въ настоящей книгѣ Клодъ Бернаръ объясняетъ намъ тайну этихъ удивительныхъ успѣховъ. Онъ желаетъ передать другимъ свое искусство. Въ особенности его увлекаетъ мысль—внушить свой методъ тѣмъ, кто занимается медициной. Вотъ почему онъ и назвалъ свою книгу—*Введеніемъ къ изученію опытной медицины*. Медицина, какъ извѣстно, весьма несовершенная наука, и ея дѣятели издавна и постоянно страдаютъ недостаткомъ истиннаго научнаго духа. Клодъ Бернаръ приводитъ по этому случаю анекдотъ, показывающій, что дѣйствительные ученые иногда даже не могутъ считать медиковъ настоящими собратами по наукѣ. Когда Лапласъ предлагалъ допустить въ парижскую академію наукъ медиковъ, ему возражали, что медицина не наука. Онъ не сталъ отрицать этого, но сказалъ, что ему желательно, «чтобы медики обращались съ учеными» (стр. 273). Имѣя въ виду медиковъ, Клодъ Бернаръ борется съ тѣми уклоненіями отъ научнаго духа, которыя встрѣчаются въ медицинѣ, и излагаетъ свой взглядъ со всевозможною подробностію, не пропуская и того, что «можетъ показаться элементарнымъ — людямъ, занимающимся физико-химическими науками» (стр. 87). Дѣло идетъ ни больше ни меньше, какъ объ основаніи истинно-научной медицины.

«Вся будущность опытной медицины»,—говоритъ онъ,— «зависитъ отъ созданія метода изысканій, который съ пользою прилагался бы къ изученію явленій жизни, какъ въ нормальномъ, такъ и въ патологическомъ состояніи. Я не

стану настаивать здѣсь на необходимости въ медицинѣ такого метода опытнаго изслѣдованія и даже не буду пробовать исчислять всѣ его трудности. Ограничусь тѣмъ, что скажу, что вся моя научная жизнь посвящена тому, чтобы съ моей стороны способствовать этому великому дѣлу, которое нашъ вѣкъ къ славѣ своей понялъ и къ заслугѣ своей началъ, оставляя будущимъ вѣкамъ долгъ — продолжать и окончательно основать его» (стр. 17).

Такимъ образомъ, передъ нами сочиненіе, имѣющее, по всѣмъ признакамъ, величайшую важность и величайшій авторитетъ. Таково оно и есть на самомъ дѣлѣ. Вездѣ въ немъ виденъ человѣкъ, который по собственной долголѣтней практикѣ знаетъ важность каждаго правила, каждаго замѣчанія, которое онъ высказываетъ; онъ не вдается ни въ какія излишнія отвлеченности и говоритъ только то, что совершенно нужно. При этомъ книга съ величайшей отчетливостію выражаетъ современный научный духъ, господствующій въ естествознаніи; методъ опытовъ изложенъ въ ней вполнѣ, со всѣми своими научными основами.

Изложеніе это страдаетъ, однакоже, безпорядкомъ, нисколько не уменьшающимъ достоинства содержанія книги, но показывающимъ, что авторъ нѣсколько затруднился философскою стороною предмета. Клодъ Бернаръ самъ хорошо это чувствуетъ. «Я конечно», — говоритъ онъ, — «не имѣю притязанія входить здѣсь въ философскій разборъ, который былъ бы здѣсь и не на мѣстѣ, и не по моей части» (стр. 54). Нѣсколько разъ онъ повторяетъ, что онъ говоритъ не въ качествѣ мыслителя, а въ качествѣ практика, экспериментатора, многіе годы занимавшагося дѣломъ. Тѣмъ болѣе вѣса имѣютъ, конечно, его слова. Но, повторяю, этотъ практикъ изложилъ и глубочайшія научныя основы своего метода, изложилъ въ совершенно строгой формулировкѣ. Попробуемъ же указать главныя черты этого метода.

I.

«Въ опытномъ методѣ, какъ и во всемъ другомъ, *единственный дѣйствительный критерій есть разумъ*» (стр. 69). Бернаръ дѣлаетъ такое утвержденіе въ противо-

положность чистымъ эмпирикамъ, которые думаютъ, что мы можемъ научиться и руководиться одними фактами. «Фактъ самъ по себѣ ничто» (стр. 69). «Въ изысканіи истины *чувству* всегда принадлежитъ инициатива». «Въ самомъ дѣлѣ, самыя великія истины суть только *чувствованіе* нашего ума» (стр. 36). «Какъ въ другихъ дѣйствіяхъ человѣческихъ, чувство заставляетъ дѣйствовать, *порождая идею*, составляющую мотивъ дѣйствія, такъ точно и въ опытномъ методѣ чувству принадлежитъ инициатива посредствомъ идеи. Одно лишь чувство направляетъ умъ и составляетъ *primum movens* науки. Геній есть то же, что̀ тонкое чувство, вѣрно предчувствующее законы явленій природы» (стр. 53). «Идея есть двигатель всякаго разсужденія въ наукѣ, какъ и во всемъ другомъ» (стр. 51).

«Если бы факты необходимымъ образомъ порождали идеи, то каждый новый фактъ долженъ бы былъ порождать новую идею. Но есть факты, которые ничего не говорятъ уму наибольшаго числа людей, тогда какъ для другихъ они свѣтоносны. Случается даже, что какой-нибудь фактъ, или какое-нибудь наблюденіе долгое время остается передъ глазами ученаго, не внушая ему ничего; потомъ вдругъ является лучъ свѣта, и умъ истолковываетъ совершенно иначе, чѣмъ прежде, тотъ же самый фактъ и находитъ для него совершенно новыя отношенія. Тогда новая идея является *съ быстротою молніи*, какъ нѣкоторое *внезапное откровеніе*; что̀ ясно доказываетъ, что въ этомъ случаѣ открытіе основывается на чувствѣ вещей, не только личномъ, но даже извѣстнымъ образомъ связанномъ съ тѣмъ состояніемъ, въ которомъ субъектъ находится въ извѣстное время» (стр. 43).

Итакъ, разумъ составляетъ основаніе дѣла. Его начала или положенія, признаваемыя независимо отъ опыта, его «чувствованія», какъ выражается Клодъ Бернаръ, составляютъ исходныя точки науки. Да и все движеніе науки управляется идеями, являющимися какъ внезапныя откровенія.

Спрашивается теперь, что̀ же намъ ближайшимъ образомъ внушаетъ разумъ?

II.

„Человѣкъ ведетъ себя такъ, какъ если бы онъ долженъ былъ дойти до *абсолютнаго знанія*, и непрестанное *отчего*, съ которымъ онъ обращается къ природѣ, служитъ тому доказательствомъ. Въ самомъ дѣлѣ, только эта надежда, постоянно обманывающая, постоянно возрождающаяся, поддерживаетъ и всегда будетъ поддерживать въ послѣдовательныхъ поколѣніяхъ страстный жаръ изысканія истины. Наше чувство искони склоняетъ насъ вѣрить, что абсолютная истина должна быть нашимъ достояніемъ“ (стр. 105).

Вотъ основное стремленіе ума. Клодъ Барнаръ тутъ же, впрочемъ, доказываетъ его несостоятельность слѣдующимъ красивымъ аргументомъ:

„Познаніе внутренней природы или абсолютнаго въ самомъ простомъ явленіи потребовало бы знанія всей вселенной; ибо, очевидно, каждое явленіе вселенной есть *нѣкоторый лучъ этой вселенной, въ гармонію которой онъ входитъ, какъ ея часть*. Слѣдовательно, абсолютное знаніе ничего не допускало бы внѣ себя, и только подъ условіемъ всезнанія оно могло бы стать достижимымъ для человѣка“.

Этотъ аргументъ противъ абсолютнаго знанія, какъ видятъ читатели, опирается на нѣкоторомъ *пониманіи вселенной*, столь смѣломъ, какъ-будто Клоду Бернару не совсѣмъ чуждо и закрыто абсолютное знаніе. Положеніе дѣлъ среди этого противорѣчія гораздо лучше объясняется въ другомъ мѣстѣ, въ концѣ книги.

„Пламенное желаніе знанія есть единственный двигатель, который возбуждаетъ и поддерживаетъ усилія изслѣдователя; и именно это-то знаніе, которое онъ дѣйствительно схватываетъ и которое однако всегда убѣгаетъ отъ него, составляетъ въ одно и то же время и его единственную муку, и его единственное счастіе. Кто не знаетъ мукъ незнанія, тотъ не пойметъ радостей открытія, которыя поистинѣ самыя живыя изъ радостей, какія когда-либо можетъ чувствовать умъ человѣка. Но по капризу нашей природы, эта радость открытія, которой мы такъ ищемъ, на которую такъ надѣемся, исчезаетъ, какъ скоро найдена. Это только молнія, озарившая

намъ другіе горизонты, къ которымъ ненасытное наше любопытство стремится съ еще бо́льшимъ жаромъ. Отъ этого и въ самой наукѣ извѣстное теряетъ свою привлекательность, между тѣмъ какъ неизвѣстное всегда полно прелести. Оттого-то умы, которые выдаются и становятся дѣйствительно великими, никогда недовольны своими совершонными дѣлами, но стремятся всегда къ лучшему въ своихъ твореніяхъ. Чувство, о которомъ я говорю въ настоящую минуту, хорошо знакомо ученымъ и философамъ. Это то̀ чувство, которое заставило Пристеля сказать, что одно сдѣланное нами открытіе указываетъ намъ на множество другихъ, которыя мы можемъ сдѣлать; это то̀ чувство, которое выражаетъ Паскаль, можетъ быть, въ видѣ пародокса, когда говоритъ: „Мы никогда не ищемъ *чего-нибудь*, а ищемъ *изслѣдованія* чего-нибудь“. Однако, насъ интересуетъ именно *истина сама по себѣ*, и если мы ее постоянно ищемъ, такъ это потому, что найденное нами до сихъ поръ не можетъ насъ удовлетворить. Безъ этого наши изслѣдованія были бы тою безполезной и безконечной работой, о какой разсказывается въ баснѣ о Сизифѣ, вѣчно катящемъ свой камень, который безпрестанно скатывается снова къ точкѣ отправленія. Это сравненіе вовсе не точно въ научномъ смыслѣ; ученый, ища истины, всегда подымается, и если онъ никогда не находитъ ея во всѣй цѣлости, то онъ тѣмъ не менѣе открываетъ весьма значительные *ея отрывки*, и изъ этихъ-то именно отрывковъ общей истины составляется наука“.

„Итакъ, ученый ищетъ не изъ удовольствія поискать; онъ ищетъ истину, чтобы обладать ею, и онъ уже обладаетъ ею въ предѣлахъ, представляемыхъ самыми науками въ ихъ настоящемъ состояніи“ (стр. 297).

Здѣсь, очевидно, Клодъ Бернаръ допускаетъ, что мы можемъ обладать *самою истиною*, что и отрывки ея все же заслуживаютъ названія истины. Пойдемъ далѣе и посмотримъ, какимъ образомъ разумъ удовлетворяетъ своему стремленію къ абсолютной истинѣ.

III.

„Человѣкъ не можетъ ничего узнать иначе, какъ переходя *отъ извѣстнаго къ неизвѣстному*; но такъ какъ

человѣкъ, раждаясь, не приноситъ съ собою знанія, то, повидимому, мы находимся въ ложномъ кругѣ, и человѣку суждено не имѣть возможности узнать что-нибудь. Такъ это дѣйствительно и было бы, если бы человѣкъ не имѣлъ въ своемъ умѣ чувства *детерминизма*, который и становится критеріемъ истины" (стр. 58). „Умъ человѣка отъ природы имѣетъ чувство или идею нѣкотораго принципа, господствующаго надъ частными случаями" (стр. 61).

„Опытныя истины основываются на *абсолютныхъ* принципахъ, абсолютныхъ потому, что они, какъ и принципы математическихъ истинъ, опираются на нашемъ сознаніи и нашемъ разумѣ. Въ самомъ дѣлѣ, абсолютный принципъ опытныхъ наукъ есть *необходимый* сознательный *детерминизмъ* въ условіяхъ явленій. Именно, какъ скоро дано какое бы то ни было естественное явленіе, никогда экспериментаторъ не можетъ допустить, чтобы произошло измѣненіе въ обнаруженіи этого явленія безъ того, чтобы не вошло въ то же время новыхъ условій въ это обнаруженіе; кромѣ того, достовѣрно a priori, что эти измѣненія опредѣляются строгими математическими отношеніями. Опытъ показываетъ намъ только форму явленій; но отношеніе между каждымъ явленіемъ и нѣкоторой опредѣленной причиной необходимо и независимо отъ опыта; оно строго математическое и абсолютное. Такимъ образомъ, мы видимъ, что принципъ опытныхъ наукъ въ сущности тожественъ съ принципомъ математическихъ наукъ, такъ какъ и съ той и съ другой стороны этотъ принципъ выражается необходимымъ и абсолютнымъ отношеніемъ вещей" (стр. 70).

Вотъ абсолютный принципъ, предписываемый разумомъ a priori. Читатель видитъ, что это не что иное, какъ начало *причинной связи*. Но не даромъ Клодъ Бернаръ употребляетъ для своего начала новое названіе *детерминизма*; начало причинной связи здѣсь, очевидно, понято иначе, чѣмъ понималось и понимается до сихъ поръ. Въ это начало была постоянно вносима нѣкоторая метафизика, очень естественная человѣческому уму. Именно, причина и дѣйствіе понимались не просто какъ два явленія, связанныя необходимо; причинѣ, какъ предшествующему, всегда приписывалась гораздо большая важность и существенность, чѣмъ ея дѣйствію. Поэтому

познаніе причинъ явленій считается издревле самымъ главнымъ познаніемъ. Виргилій поетъ:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas

и нашъ Кантемиръ вслѣдъ за нимъ хвалитъ тѣхъ, кто проводитъ время

со Греки и Латины,
Изслѣдуя вещей всѣхъ дѣйства и *причины*.

Въ такомъ смыслѣ и естественныя науки стремились открыть причины изучаемыхъ ими явленій. *Притяженіе земли есть причина паденія тѣлъ, электричество есть причина грозы*—вотъ обыкновенныя выраженія, форма которыхъ показываетъ, что тутъ думали видѣть шагъ въ постиженіи сущности вещей. Мало по малу натуралисты однакоже замѣтили, что въ дѣйствительности они при всѣхъ своихъ трудахъ нисколько не понимаютъ лучше сущности вещей. Помню, какъ нашъ наставникъ, М. В. Остроградскій, тоже дѣйствительный представитель науки, смѣялся надъ очень обыкновеннымъ опредѣленіемъ, по которому механика занимается изслѣдованіемъ законовъ движенія, а физика—*его причинъ*. «Кажется, однакоже», говорилъ онъ, «физика до сихъ поръ ни одной причины не открыла, хотя она этимъ и занимается. Напримѣръ, что̀ такое *тяжесть*? Вѣдь, нѣтъ никакой связи между тѣломъ падающимъ и землею, и Ньютонъ прямо говоритъ, что не надобно воображать себѣ, что тѣла тянутся другъ къ другу, притягиваются, но что онъ выбралъ это слово для того только, чтобы обозначить явленіе, а не указать на его причину. Ту же самую понятность можно указать и въ дѣйствіи другихъ физическихъ силъ» (Лекціи 1849 г.).

Точно такъ же физики нашли, что сказать: *это электричество* или *это магнетизмъ* значитъ—только назвать явленіе и нисколько не объяснить его.

Итакъ, пришлось отказаться отъ изученія причинъ какъ основанія явленій, какъ такихъ реальностей, которыя могутъ намъ дать понять, почему явленія совершаются такъ, а не иначе. Дѣйствительно, естественныя науки все больше и больше бросаютъ этотъ метафизическій путь и приходятъ къ тому, что̀ Клодъ Бернаръ называетъ *детерминизмомъ*.

Это значитъ: я не знаю ни какъ, ни почему совершается явленіе, но знаю, что для его совершенія необходимы извѣстныя условія, извѣстныя обстоятельства и что, какъ скоро эти обстоятельства будутъ, явленіе необходимо совершится. Все дѣло науки заключается въ точномъ опредѣленіи явленій, напримѣръ, въ ихъ точномъ измѣреніи и въ опредѣленіи тѣхъ условій, при которыхъ они совершаются.

Клодъ Бернаръ называетъ иногда детерминизмъ *ближайшею или опредѣляющею причиною*, употребляя такимъ образомъ прежнюю терминологію, различавшую причины *ближайшія* отъ *первыхъ* причинъ, въ которыхъ заключается уже самый корень вещей. Гораздо правильнѣе было бы вовсе оставить эти термины.

IV.

Первое слѣдствіе такого пониманія дѣла будетъ полное отрицаніе всякой метафизики, которую до сихъ поръ натуралисты вносили въ изучаемые ими предметы. «Условія существованія явленія не могутъ намъ ничего открыть о его природѣ» (стр. 104). Поэтому Клодъ Бернаръ прямо заключаетъ: «первыя причины *не принадлежатъ* къ *научной области*, и онѣ всегда будутъ ускользать отъ насъ въ наукахъ о живыхъ тѣлахъ такъ же, какъ въ наукахъ о мертвыхъ тѣлахъ. Экспериментальный методъ необходимо отклоняетъ отъ химерическихъ изысканій о жизненномъ началѣ; жизненной силы точно такъ же нѣтъ, какъ нѣтъ минеральной силы, или, если угодно, одна существуетъ ровно на столько же, какъ и другая. Слово «сила» есть только отвлеченіе, которымъ мы пользуемся для удобства выраженія» (стр. 85).

«Физіологъ или медикъ не должны воображать себѣ, что имъ предстоитъ отыскивать причину жизни, или сущность болѣзней. Это значило бы терять свое время на преслѣдованіе фантома. Нѣтъ никакой предметной реальности въ словахъ: жизнь, смерть, здоровье, болѣзнь. Когда физіологъ называетъ жизненную силу или *жизнь*, онъ произноситъ только одно слово; на дѣлѣ же существуетъ только *жизненное явленіе* со своими матеріальными условіями, и вотъ единственная вещь, которую можно изучить и познать» (стр. 86).

Повидимому, такія слова, какъ *жизнь*, *сила*, *электричество* и т. д., хотя и не открываютъ намъ болѣе глубоко сущности явленій, но все же ничему не мѣшаютъ и могутъ быть употребляемы *для удобства выраженія*. Но легко убѣдиться, что присутствіе ненаучнаго элемента, имѣющаго свои корни въ другой области, не можетъ не порождать противорѣчій и недоразумѣній. Натуралисты все больше и больше убѣждаются, что имъ нужно вовсе изгнать изъ науки эти понятія, не только какъ безполезныя, но и какъ вредныя для дѣла. Вотъ слова, которыя приводитъ Клодъ Бернаръ изъ лекціи своего собрата и друга, извѣстнаго химика Сент-Клэръ-Девилля.

«Не нужно скрывать отъ себя, что изученіе первыхъ причинъ въ явленіяхъ, которыя мы наблюдаемъ и которыя мы измѣряемъ, представляетъ собою серіозную опасность. Ускользая отъ всякаго точнаго опредѣленія, онѣ приводятъ насъ къ тому, что мы, гораздо чаще, чѣмъ думаемъ, дѣлаемъ ложные круги и довольствуемся обманчивыми объясненіями, не могущими выдержать строгой критики. Въ особенности *химическое сродство*, понимаемое какъ сила, распоряжающаяся химическими соединеніями, долгое время было и теперь еще остается скрытой причиной, нѣкотораго рода археемъ, которому приписываютъ всѣ непонятые факты и считаютъ ихъ объясненными этимъ, между тѣмъ какъ они часто только классифицированы и даже часто дурно классифицированы: точно такъ же *каталитической* силѣ приписываютъ множество весьма темныхъ явленій, которыя, по моему, становятся еще болѣе темными, когда ихъ всѣ цѣликомъ относятъ къ совершенно неизвѣстной причинѣ».

«Итакъ, въ нашихъ изслѣдованіяхъ нужно оставить въ сторонѣ всѣ эти неизвѣстныя силы, къ которымъ прибѣгаютъ только потому, что не измѣрили ихъ дѣйствій. Напротивъ, все наше вниманіе должно быть обращено на наблюденіе и *числовое опредѣленіе* этихъ дѣйствій, которыя одни только въ нашей власти. Посредствомъ такой работы мы установимъ ихъ различія и аналогіи и получимъ новый свѣтъ изъ этихъ сравненій и измѣреній».

«*Теплота* и *сродство* постоянно на лицо въ нашихъ химическихъ теоріяхъ. Сродство совершенно ускользаетъ отъ

насъ, а мы однако приписываемъ ему соединеніе, которое бываетъ слѣдствіемъ этой неизвѣстной причины. Будемъ просто изучать *физическія обстоятельства*, сопровождающія соединеніе, и мы увидимъ, сколько измѣримыхъ явленій, сколько любопытныхъ сближеній будутъ открываться намъ съ каждой минутой» (стр. 247).

Такъ говоритъ химикъ; онъ находитъ, что понятія *теплоты* и *химическаго сродства* только останавливаютъ правильный ходъ изысканій. Что́ касается до Клода Бернара, то ему, какъ физіологу, пришлось не мало бороться съ, такъ называемыми, *виталистическими мнѣніями*; въ своей книгѣ онъ указываетъ много примѣровъ заблужденій, проистекающихъ изъ этихъ мнѣній; приведемъ здѣсь одинъ.

«Я дознался, что сахаръ производится въ печени послѣ смерти въ бо́льшемъ изобиліи, чѣмъ при жизни; нашлись физіологи, которые заключили изъ этого, что *жизнь* имѣетъ вліяніе на образованіе сахара въ печени; они говорили, что жизнь затрудняетъ его образованіе, а смерть ему благопріятствуетъ. Вотъ виталистическія мнѣнія, которымъ мы изумились, слыша ихъ въ нашу эпоху, и которыя, къ удивленію, поддерживаются людьми, хвастающимися внесеніемъ точности физическихъ наукъ въ физіологію и въ медицину. Я послѣ покажу, что дѣло тутъ *только въ физическихъ условіяхъ*, которыя или существуютъ, или не существуютъ, а нѣтъ ничего иного реальнаго; ибо, еще разъ, въ сущности всѣ эти объясненія сводятся на открытіе условій или *детерминизма* явленій» (стр. 248).

Итакъ, мы должны отказаться отъ всей той метафизики, которою думали приблизиться къ сущности явленій. Метафизика эта мѣшаетъ, потому что воображаемой сущности вещей приписываются нѣкоторыя дѣйствія, какъ *безусловно* отъ нея зависящія, *безусловно* ею производимыя. Отъ этого мы можемъ опустить изъ виду опредѣленіе условій явленія.

Другими словами, каждое явленіе вполнѣ обусловлено; наука должна искать, *чѣмъ* оно обусловливается. Изъ этого само собою слѣдуетъ, что она никогда не найдетъ ничего первоначальнаго, ничего такого, что́ само не было бы обусловлено, а только обусловливало бы собою другія явленія.

Повидимому, такимъ образомъ, наше знаніе ограничивается, ему ставятся предѣлы, за которые оно не можетъ переступить. Легко однакоже видѣть, что мы въ этомъ случаѣ несравненно больше выигрываемъ, чѣмъ проигрываемъ. Сказать, что разуму недоступна метафизика *силъ, атомовъ, сродства* и прочее,—значитъ, вѣдь, сказать, что эта метафизика недостойна знанія, неразумна по самой своей сущности. Это не такая область, въ которую желательно и любопытно проникнуть; это область темная, противная свѣту разума.

Напротивъ, *детерминизмъ*, который намъ остается, есть доброкачественное и прекрасное знаніе. Въ силу его мы можемъ сказать, какъ часто повторяетъ Клодъ Бернаръ, что наука *отвергаетъ все неопредѣленное* (стр. 72); что она заключается только въ *опредѣлимомъ* и *опредѣленномъ* (стр. 86).

V.

Такъ какъ сущность вещей не открывается намъ ни въ какой точкѣ, и наука не терпитъ ея воплощенія ни въ какомъ видѣ, то отсюда слѣдуетъ отрицаніе всего твердаго и неподвижнаго, что̀ мы любимъ подкладывать подъ измѣняющуюся видимость міра. Напримѣръ, отсюда слѣдуетъ отрицаніе вещества, понимаемаго какъ неизмѣнное содержаніе вещей. Клодъ Бернаръ весьма правильно вывелъ это любопытное заключеніе.

«Для физіолога-экспериментатора не должно быть ни спиритуализма, ни матеріализма. Эти слова *принадлежатъ натуральной философіи, которая устарѣла*; они будутъ вытѣснены изъ употребленія самымъ ходомъ науки. Мы никогда не узнаемъ ни духа, ни матеріи, и если бы было здѣсь мѣсто, я легко показалъ бы, что и съ той и съ другой стороны мы тотчасъ дойдемъ до научныхъ отрицаній, откуда слѣдуетъ, что всѣ разсужденія этого рода тщетны и безполезны. Для насъ есть только явленія, которыя слѣдуетъ изучить, матеріальныя условія ихъ обнаруженій, которыя слѣдуетъ опредѣлить» (стр. 84).

Повторяю, отъ этихъ смѣлыхъ отрицаній мы, очевидно, гораздо больше выигрываемъ, чѣмъ теряемъ. Конечно тѣмъ, кто думалъ видѣть въ матеріализмѣ вѣнецъ человѣческой мудрости и разрѣшеніе всѣхъ вопросовъ, должно быть прискорбно слышать, что ихъ взглядъ отвергается наукою, какъ нѣчто постороннее и нимало непригодное для дѣла. Но для настоящаго любителя истины, который обращается съ нею уважительно и не думаетъ, что такъ легко исчерпать сущность вещей, какъ это полагаютъ матеріалисты, разсужденія Клода Бернара должны быть весьма пріятны. Они опираются на строгой наукѣ, на положеніяхъ, которыя наука уяснила себѣ и признала абсолютно-достовѣрными, несомнѣнными a priori. Это не скептицизмъ, а напротивъ усиленіе знанія, укрѣпленіе его началъ, правильное и плодотворное воздѣлываніе его поприща.

VI.

Всякое явленіе имѣетъ причину; эта истина часто понималась такъ, что всякое явленіе имѣетъ *какую-нибудь* причину, въ одномъ случаѣ одну, въ другомъ—другую. Первая глава *Опытовъ* скептика Монтаня надписывается: *различными средствами можно достичь одинаковой цѣли.* Клодъ Бернаръ извлекаетъ изъ понятія детерминизма положенія, которыми устраняется въ этомъ случаѣ всякая неопредѣленность.

«Въ познаніяхъ, которыя мы можемъ пріобрѣсть», говоритъ онъ, «мы должны различать понятія двухъ порядковъ: одни, относящіяся къ *причинѣ* явленій, и другія—относящіяся къ *средствамъ* воспроизведенія ихъ. Мы разумѣемъ подъ причиной явленія *постоянное и опредѣленное условіе* его существованія; это мы и называемъ его детерминизмомъ. Средства вызывать явленіе суть различные пріемы, съ помощію которыхъ можно привести въ дѣятельное состояніе эту опредѣляющую причину, которая *одна только* осуществляетъ явленіе. Необходимая причина образованія воды есть соединеніе двухъ объемовъ водорода и одного объема кислорода; это *единственная причина,* которая должна

всегда опредѣлять явленіе. Для насъ невозможно представить воду безъ этого существеннаго условія» (стр. 108).

«Слѣдовательно, детерминизмъ, то есть причина явленія — *одинъ*, хотя средства для воспроизведенія явленія могутъ быть многочисленны и, повидимому, весьма разнообразны. Это различеніе весьма важно принять особенно въ медицинѣ, гдѣ царствуетъ по этому предмету величайшее смѣшеніе понятій, такъ какъ медики признаютъ множество причинъ для одной и той же болѣзни. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно раскрыть первое попавшееся руководство патологіи. Но всѣ обстоятельства, которыя перечисляютъ такимъ образомъ, не суть причины; это не больше какъ средства или пріемы, съ помощію которыхъ можетъ произойти болѣзнь. Настоящая производящая причина болѣзни должна быть *постоянная* и *опредѣленная*, то есть единственная; думать иначе—значило бы отрицать науку въ медицинѣ. Словомъ, детерминизмъ, связующій *тожество слѣдствія съ тожествомъ* причины, есть научная аксіома, которая не можетъ нарушаться ни въ наукахъ о жизни, ни въ наукахъ о мертвыхъ тѣлахъ» (стр. 108).

Такимъ образомъ, a priori нужно признать, что каждое явленіе требуетъ для своего совершенія совершенно опредѣленныхъ, всегда одинаковыхъ условій. Отсюда само собою слѣдуетъ, что всякое измѣненіе условій влечетъ за собою и измѣненіе явленій.

«Законъ явленій есть не что иное, какъ эта связь, выраженная численно, такъ чтобы предугадывать отношеніе причины къ слѣдствію во всѣхъ данныхъ случаяхъ. Это-то отношеніе, опредѣленное наблюденіемъ, даетъ возможность физику, химику, физіологу не только предсказывать явленія природы, но и измѣнять ихъ по своему произволу» (стр. 109).

VII.

Чрезвычайно любопытно, что изъ этихъ апріорическихъ началъ Клодъ Бернаръ непосредственно выводитъ нѣкоторыя положенія науки, которыя обыкновенно считались добытыми опытомъ. Вотъ полное его разсужденіе:

«Наблюдатель можетъ только наблюдать естественныя явленія; экспериментаторъ можетъ только измѣнять ихъ; ему не дано ни творить ихъ, ни абсолютно уничтожать. Мы часто повторяли, что экспериментаторъ дѣйствуетъ не на самыя явленія, а только на физико-химическія условія, необходимыя для ихъ обнаруженія. Явленія суть только выраженіе *отношенія* этихъ условій; отсюда выходитъ, что при сходныхъ условіяхъ отношеніе будетъ постоянное и явленіе тожественное, и что съ измѣненіемъ условій отношеніе будетъ иное и явленіе различное. Словомъ, чтобы вызвать новое явленіе, экспериментаторъ только *реализируетъ* новыя условія, но онъ не *творитъ* ничего, ни силы, ни матеріи. Въ концѣ прошлаго вѣка наука возвѣстила великую истину, именно, что въ разсужденіи матеріи ничего не создается въ природѣ; всѣ тѣла, которыхъ свойства непрестанно мѣняются передъ нашими глазами, суть только перестановки въ сочетаніи веществъ, эквивалентныя по вѣсу. Въ послѣднее время наука возвѣстила другую истину, которую продолжаетъ выяснять еще и теперь и которая составляетъ дополненіе первой, именно, что въ разсужденіи *силъ* ничего не теряется и ничего не творится въ природѣ; откуда слѣдуетъ, что всѣ формы явленій міра, различныя до безконечности, суть только эквивалентныя превращенія силъ однѣхъ въ другія» (стр. 109).

Мы знаемъ уже, что *матерія* и *сила* суть одни слова, именно потому, что намъ доступенъ только детерминизмъ явленій. И вотъ Клодъ Бернаръ говоритъ, что законъ сохраненія матеріи и законъ сохраненія силы справедливы именно въ силу детерминизма явленій. Итакъ, смыслъ этихъ законовъ долженъ быть таковъ, что въ сущности они отрицаютъ и матерію и силу, хотя, повидимому, говорятъ о сохраненіи той и другой. Такъ это и есть на самомъ дѣлѣ. Мы не можемъ ни творить, ни уничтожать, да и въ природѣ ничто не творится и не уничтожается. Что же это значитъ? Значитъ, въ природѣ нѣтъ ничего самостоятельнаго, что бы изъ себя порождало явленія. Вещество не есть сущность, которая изъ себя дѣйствуетъ—вотъ законъ сохраненія вещества. Сила не есть дѣятельность, которая изъ себя начинаетъ—вотъ законъ сохраненія силы. Такимъ образомъ, эти законы выражаютъ полную зависимость явленій, а не само-

бытность, какъ можно подумать по ихъ нынѣшней формулировкѣ.

Поясню подробнѣе. Положимъ, тяжесть есть *дѣйствіе* вещества. Если бы она сама по себѣ, независимо, измѣнялась въ тѣлахъ, возрастала или уменьшалась, то это показывало бы, что мы дѣйствительно имѣемъ дѣло съ обнаруженіемъ нѣкоторой сущности. То же самое нужно бы было сказать, если бы тяжесть тѣла оставалась одною и тою же, несмотря ни на какія обстоятельства. Но ни того, ни другого, какъ извѣстно, нѣтъ. Относительно тяжести можно сказать только слѣдующее: если взять извѣстную кубическую мѣру какого-нибудь вещества при извѣстной температурѣ, то на извѣстной точкѣ земного шара, на извѣстномъ разстояніи отъ поверхности, это количество вещества обнаружитъ *всегда* одинаковую тяжесть, одинаковое давленіе на свою подпорку.

Такимъ образомъ, мы получаемъ только правильное соотношеніе явленій, правильную связь между ними, но не находимъ ничего самостоятельнаго и независимаго, что̀ можно бы назвать сущностію, *матеріею* вещей.

VIII.

Послѣ этихъ поясненій легко понять, какого рода методомъ предлагаетъ руководиться Клодъ Бернаръ при производствѣ опытовъ. Вотъ главныя его черты:

Дано явленіе, требуется опредѣлить тѣ единственныя и неизмѣнныя условія, при которыхъ оно происходитъ. Сдѣлать это можно не иначе, какъ *угадать* ихъ, то есть, *идя отъ извѣстнаго къ неизвѣстному*, составить относительно ихъ нѣкоторую гипотезу.

Въ этомъ отгадываніи заключается геній экспериментатора; предписать правила для составленія гипотезы о томъ, какія условія требуются для даннаго явленія, невозможно. Поэтому Клодъ Бернаръ рекомендуетъ просто смѣлость воображенія и возможно большую свободу ума отъ всякихъ предвзятыхъ теорій и установившихся ученій.

Пусть составлена какая-нибудь гипотеза; тогда слѣдуетъ ее провѣрить. Это значитъ, слѣдуетъ исполнить тѣ условія, при которыхъ, по нашему предположенію, должно совер-

шиться данное явленіе, и посмотрѣть, совершится оно или нѣтъ. Если совершится — изслѣдованіе можно продолжать; если не совершится — его нужно начать съизнова, то есть нужно опять составлять догадку и опять повѣрять ее на опытѣ.

Пусть мы успѣли вызвать явленіе; это значитъ только, что въ условіяхъ нашего опыта есть тѣ условія, которыя его вызываютъ. Но какія именно эти условія? Нельзя сказать, чтобы это непремѣнно были тѣ, которыя мы умышленно осуществили; между ними могутъ быть совершенно *лишнія*, отъ которыхъ явленіе нисколько не зависитъ. Въ то же время въ опытъ могутъ войти незамѣченныя нами условія, отъ которыхъ онъ между тѣмъ существенно зависитъ. Потому слѣдуетъ строго изслѣдовать условія опыта. Именно, нужно повторять его, строго соблюдая тожество условій, но устраняя то одно, то другое изъ нихъ, и такимъ образомъ убѣдиться, какія условія—лишнія, и какія—существенно необходимыя.

Если мы хоть разъ успѣли вызвать явленіе, но потомъ опытъ, повидимому, совершенно тожественный, не удался, то это значитъ, что въ него вошли какія-нибудь новыя, незамѣченныя условія, или же въ немъ недостаетъ необходимыхъ, но неизвѣстныхъ намъ условій. Въ такомъ случаѣ, для опредѣленія неизвѣстныхъ условій, слѣдуетъ опять прибѣгнуть къ помощи догадокъ и опять повѣрять придуманныя гипотезы опытомъ.

Слѣдуя такому пути, мы, наконецъ, достигнемъ полнаго и точнаго опредѣленія условій. Тогда мы получимъ неизмѣнную, строгую научную истину, то есть будемъ знать, что при извѣстныхъ условіяхъ необходимо совершается извѣстное явленіе. Такимъ образомъ, въ наукѣ не можетъ быть никакихъ колебаній, вѣроятностей или полуистинъ; догадки и предположенія, имѣющія различную степень вѣроятности, могутъ имѣть мѣсто только во время производства опытовъ; результатъ же всегда будетъ—чистая, несомнѣнная истина.

IX.

Таковъ методъ, предписываемый понятіемъ детерминизма.

Такъ какъ дѣло идетъ о пріобрѣтеніи опытныхъ, апостеріорическихъ знаній, то любопытны здѣсь сужденія Клода

Бернара относительно дѣятельности ума при этомъ пріобрѣтеніи. Какъ извѣстно, очень большой ходъ имѣетъ то мнѣніе, будто умъ можетъ дѣйствовать двумя путями—дедуктивнымъ и индуктивнымъ. Многіе считаютъ за главный пріемъ индукцію и съ презрѣніемъ смотрятъ на всякія апріорическія разсужденія. Натуралисты очень часто считаютъ источникомъ истины только наблюденія и факты, и противополагаютъ свои пріемы познанія пріемамъ другихъ наукъ, философіи, исторіи. Такимъ образомъ, вообще можно подумать, что умъ можетъ дѣйствовать неодинаково и что есть у него такіе пріемы, которые противоположны настоящему пути къ истинѣ и ведутъ къ однимъ заблужденіямъ. Совершенно иначе смотритъ на дѣло Бернаръ.

„Каждый человѣкъ", говоритъ онъ, „съ перваго взгляда составляетъ себѣ *идеи* о томъ, что̀ онъ видитъ и склоненъ истолковывать явленія природы по предубѣжденію, прежде чѣмъ узнать ихъ по опыту. Это стремленіе—врожденное; *предвзятая идея* всегда была и всегда будетъ первымъ порывомъ изслѣдующаго духа".

„Человѣкъ—по природѣ метафизикъ". „*Образъ дѣйствія человѣческаго ума* никогда въ сущности не измѣняется. Метафизикъ, схоластикъ и экспериментаторъ дѣйствуютъ по идеѣ a priori. Различіе состоитъ въ томъ, что схоластикъ считаетъ свою идею абсолютною истиною, которую онъ нашелъ и изъ которой выводитъ потомъ съ помощію одной логики всѣ послѣдствія. Экспериментаторъ, болѣе скромный, ставитъ, напротивъ, свои идеи какъ вопросъ, какъ предвзятое объясненіе природы, изъ котораго логически выводитъ слѣдствія, сличая ихъ каждую минуту съ дѣйствительностью посредствомъ опыта" (стр. 34).

Что̀ касается до раздѣленія двухъ методовъ, индуктивнаго и дедуктивнаго, то онъ замѣчаетъ:

„Скажу въ качествѣ экспериментатора, что на практикѣ, мнѣ кажется, весьма трудно оправдать это раздѣленіе и ясно разграничить индукцію отъ дедукціи" (стр. 57). „Во всѣхъ случаяхъ умъ человѣка всегда одинаковымъ образомъ дѣйствуетъ посредствомъ силлогизма; другимъ путемъ онъ идти не можетъ" (стр. 58).

Клодъ Бернаръ не развиваетъ и не доказываетъ этихъ положеній философскимъ образомъ, что̀ было бы, какъ онъ говоритъ, *не по его части*. Но онъ поясняетъ свой взглядъ прекраснымъ сравненіемъ.

„Какъ въ тѣлесномъ хожденіи человѣкъ можетъ подвигаться впередъ только ставя одну ногу передъ другою, точно также и въ естественномъ ходѣ ума онъ не можетъ подвигаться иначе, какъ ставя одну идею передъ другой. Другими словами, для ума, точно такъ же какъ и для тѣла, всегда нужна первая точка опоры. Точка опоры тѣла есть почва, которую чувствуетъ нога; точка опоры ума есть извѣстное, то есть истина или принципъ, сознаваемый умомъ“ (стр. 58). „Когда человѣкъ идетъ по твердой и ровной почвѣ, по прямой дорогѣ, которую знаетъ и видитъ на всемъ ея протяженіи, то онъ идетъ къ своей цѣли вѣрнымъ и быстрымъ шагомъ. Если же онъ идетъ въ темнотѣ по извилистой дорогѣ, по почвѣ неизвѣстной и обманчивой, то онъ боится оступиться и двигается осторожно и шагъ за шагомъ. Прежде чѣмъ сдѣлать второй шагъ, онъ долженъ удостовѣриться, что нога, которая первая ступила, опирается на прочную точку, и потомъ подвигаться впередъ, на каждомъ шагу повѣряя опытомъ тведрость почвы и постоянно измѣняя направленіе своего хода, смотря по тому, что̀ ему встрѣтится. Такъ поступаетъ экспериментаторъ“.

„Изъ всего этого я вывожу заключеніе, что *индукція* и *дедукція* принадлежатъ всѣмъ наукамъ. Я не думаю, чтобы индукція и дедукція дѣйствительно составляли двѣ формы разсужденія, существенно различныя“ (стр. 61).

Это сравненіе само собою внушило Бернару очень замѣчательное доказательство его взгляда на мышленіе; за неимѣніемъ философскаго анализа, онъ заимствуетъ доводъ изъ своей собственной науки, изъ физіологіи.

„Въ физіологіи каждый опредѣленный органъ совершаетъ свое отправленіе всегда съ помощію одного и того же механизма; когда явленіе происходитъ въ другихъ условіяхъ, или не въ той средѣ, то отправленіе только принимаетъ различныя формы; но въ сущности его природа остается та же. Я думаю, что для ума точно такъ же существуетъ только

одинъ способъ разсужденія, какъ для тѣла одинъ способъ ходить" (стр. 61).

Это признаніе *единаго* метода для всѣхъ наукъ и для всякаго разсужденія, вынесенное Клодомъ Бернаромъ изъ его *практики*, весьма замѣчательно. Конечно, оно совершенно справедливо, что̀ бы ни говорили позитивисты и всякіе другіе приверженцы наблюденій и голыхъ фактовъ.

Но при видѣ ихъ усилій дѣйствительно можетъ прійти въ голову мысль, что мозгъ въ головахъ разныхъ людей не одинаково совершаетъ свои отправленія. Въ особенности одно великое племя, англичане,—люди, которые, по точнымъ измѣреніямъ, отличаются наибольшимъ объемомъ мозга между всѣми племенами, представляютъ складъ ума, повидимому, существенно отличный отъ „континентальнаго", какъ они любятъ выражаться. Главная черта этого склада—совершенное невѣріе въ мышленіе, совершенное отрицаніе силы мысли. Скептицизмъ одного изъ нихъ, Юма, побудилъ когда-то Канта написать Критику чистаго разума. Несмотря на то, въ настоящее время Джонъ-Стюартъ Милль столь же ревностно, какъ и Юмъ, продолжаетъ отрицать у мысли всякое значеніе. Для него мышленіе—*аббревіатура* наблюденій, *записная книжка* фактовъ.

Зато, какъ оно и слѣдуетъ, съ такимъ мышленіемъ не получается *ни единой истины*. Даже законъ причинности, этотъ абсолютный принципъ метода опытовъ, не имѣетъ безусловной силы. Милль говоритъ о немъ:

«Въ отдаленныхъ частяхъ звѣздныхъ пространствъ, гдѣ явленія могутъ быть совершенно не похожи на тѣ, съ которыми мы знакомы, было бы безумiемъ навѣрное утверждать, что этотъ общій законъ господствуетъ совершенно такъ же, какъ и относительно частныхъ законовъ, которые найдены нами повсюду соблюдающимися на нашей планетѣ». (Syst. of Logic. 5-th ed. II, 106).

Какое дѣтство! «Въ отдаленныхъ частяхъ звѣздныхъ пространствъ»! Отчего же не за стѣной этой комнаты, или не въ этой самой комнатѣ, только на слѣдующій день? Но философу кажется, что чѣмъ дальше, тѣмъ лучше. Между тѣмъ, явленіе безъ причины совершенно такъ же удивительно, когда оно совершается въ отдаленныхъ звѣздныхъ

пространствахъ, какъ если бы совершалось прямо передъ моими глазами. Если мышленіе есть записная книжка фактовъ, то что же мѣшаетъ въ ней возлѣ факта съ причиною стоять факту безъ причины?

Съ другой стороны, какое отсутствіе научнаго духа! Попробуйте сказать астроному (какъ это впрочемъ и пробовалъ говорить Августъ Контъ, одинъ изъ авторитетовъ Милля), что онъ напрасно изслѣдуетъ отдаленныя звѣздныя пространства, что тамъ онъ встрѣтитъ явленія, совершенно непонятныя, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ нельзя ручаться и за то, чтобы дѣйствія не совершались безъ всякой причины. Конечно, всякій астрономъ въ глаза засмѣется на такую рѣчь. Дѣло понятное; наука не можетъ въ себя не вѣрить, поэтому она вѣритъ въ разумъ.

Во всякомъ случаѣ, въ настоящее время едва-ли прійдется писать противъ англичанъ новую критику чистаго разума.

Клодъ Бернаръ въ нѣсколькихъ мѣстахъ высказывается противъ Бекона и противъ позитивизма, который, къ удивленію, есть французское произрастеніе. Позитивизмъ, по его мнѣнію, только *питаетъ притязаніе, что онъ основанъ на наукахъ* (стр. 32).

1866
26 мая

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Приложеніе къ организмамъ.

Всякое опредѣленное явленіе совершается не иначе, какъ при опредѣленныхъ, всегда однихъ и тѣхъ же условіяхъ. Такъ какъ вещественныя явленія суть явленія пространственныя и временныя, слѣдовательно, измѣряемыя, имѣющія извѣстное протяженіе и продолженіе, то въ опредѣленіе ихъ входитъ мѣра. Итакъ, мѣра каждаго явленія непремѣнно требуетъ извѣстной мѣры его условій. Вмѣстѣ съ измѣненіемъ мѣры условій, измѣняется и мѣра явленія, притомъ не произвольно и случайно, а по нѣкоторому математическому закону, соблюдающемуся съ полной строгостію.

Вотъ абсолютныя начала метода опытовъ. Эти начала извлечены не изъ опыта, не изъ эмпирическаго изслѣдованія природы и наблюденія фактовъ, а даны намъ прежде всякаго опыта, à priori. Они просто вытекаютъ изъ того положенія, что въ явленіяхъ *невозможно* найти ничего безусловнаго, необусловленнаго, абсолютнаго. Невозможность чего-нибудь никогда не дается опытомъ; для опыта все возможно. Такъ что, какъ скоро дѣло идетъ въ наукахъ о какой-нибудь *невозможности,* это значитъ, что мы пришли къ области апріорическихъ понятій,—признакъ совершенно опредѣленный и неизмѣнный.

Доказательства невозможности чего-нибудь могутъ быть только апріорическія. Почему въ явленіяхъ не можетъ быть найдено ничего абсолютнаго? Потому, что это противорѣчило бы самой природѣ нашего познанія вещей. Если познаніе состоитъ въ опредѣленіи условій явленія, если познаніе стремится къ этому опредѣленію, то тѣмъ самымъ оно заявляетъ, что оно не признаетъ ничего безусловнаго, ничего такого, гдѣ бы оно, само это познаніе, было невозможно. Если вы ищете причинъ явленій, то тѣмъ самымъ предполагаете, что искомое существуетъ, что каждое явленіе имѣетъ причину, что нѣтъ существа или явленія, гдѣ бы отысканіе причинъ было невозможно. Такимъ образомъ, выраженія: *первое усло-*

віе или *первая причина*, заключаютъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Они совершенно подобны слѣдующимъ: *первый моментъ времени* или *первая точка пространства*. Подобныя представленія невозможны; время не имѣетъ ни перваго, ни послѣдняго момента, и пространство нигдѣ не начинается и нигдѣ не кончается. Такимъ образомъ, физикъ, или химикъ, который бы искалъ въ своихъ явленіяхъ безусловнаго, первыхъ причинъ, абсолютнаго корня явленій, походилъ бы на метематика, который бы вздумалъ опредѣлить границы пространства, или найти то мгновеніе, когдо началось время. Какъ скоро мы вообразимъ себѣ одинъ моментъ времени, мы необходимо должны будемъ представить предыдущій и послѣдующій моменты, и такъ далѣе, до безконечности; представляя одну точку пространства, мы необходимо представимъ и сосѣднія точки и протянемъ пространство безъ границъ. Такъ точно, признавъ, что нѣкоторое явленіе неизмѣнно опредѣляется своими условіями, мы необходимо должны представлять, что эти условія тоже обусловлены новыми условіями, а эти своими, и т. д. безъ конца. Эта цѣпь условій нигдѣ не должна имѣть предѣла. Ибо въ какой бы точкѣ ея мы ни вообразили себѣ появленіе безусловнаго, гдѣ бы мы ни представили, что въ рядъ дѣйствій обусловленныхъ вступаетъ дѣйствіе необусловленное,—весь характеръ цѣпи будетъ нарушенъ, и ни объ одномъ изъ ея явленій нельзя будетъ сказать, что оно опредѣляется только своими условіями: оно будетъ опредѣляться самимъ абсолютнымъ. Такъ точно, если вообразимъ себѣ границы пространства, то каждая его точка уже не будетъ опредѣляться однимъ своимъ положеніемъ относительно сосѣднихъ точекъ, а будетъ опредѣляться своимъ мѣстомъ относительно границъ. Итакъ, относить что-нибудь въ явленіяхъ къ абсолютному, значитъ то же самое, что искать разстоянія какой-нибудь точки пространства отъ его границъ. Какъ пространство не имѣетъ предѣловъ, такъ міръ явленій не содержитъ въ себѣ ничего безусловнаго.

I.

Есть, однакоже, предметы и явленія, которые постоянно побуждали натуралистовъ уклоняться отъ этого строго-научнаго взгляда, постоянно заставляли ихъ предполагать

въ природѣ не одну условность, а и нѣкоторую самобытность. Эти предметы и явленія—организмы и ихъ отправленія. Натуралисты невольно отличали эти тѣла отъ остальныхъ предметовъ природы, отличали именно въ томъ отношеніи, которое насъ занимаетъ. Подъ различными названіями—*жизни, жизненной силы, образовательнаго стремленія* они приписывали имъ способность нѣкотораго безусловнаго начинанія явленій. Такъ, напримѣръ, имъ приписывалась способность образовывать внутри себя химическія соединенія, въ которыя элементы *по однимъ своимъ свойствамъ* не могли бы вступить; говорили также, что жизнь не допускаетъ разложенія организмовъ, которому они необходимо должны были бы подвергнуться отъ окружающей среды и т. д. Вообще предполагалось, что вещества, окружающія организмы или вступающія въ самое ихъ тѣло, не дѣйствуютъ сообразно своимъ физическимъ и химическимъ силамъ, а подчиняются власти нѣкотораго *архея*, распоряжающагося ими по своему. Дѣло доходило до того, что даже механическія явленія, то есть явленія, подчиненныя законамъ, имѣющимъ почти такую же силу, какъ математическія теоремы, не считались изъятыми отъ вліянія самобытной силы организмовъ. Въ организмѣ дважды два не всегда составляло четыре, а иногда пять. Такъ, до очень недавняго времени физіологи считали вѣроятнымъ, что движеніе крови не вполнѣ зависитъ отъ механической силы сердца и сосудовъ, а можетъ также ускоряться или замедляться жизненною силой*).

Клодъ Бернаръ приводитъ много примѣровъ, показывающихъ, что это ученіе, называемое имъ общимъ именемъ *виталиэма*, до сихъ поръ еще имѣетъ жаркихъ приверженцевъ между медиками и физіологами. Понятно, что взглядъ виталистовъ необходимо противорѣчитъ самому принципу метода опытовъ. Явленія зависятъ здѣсь не просто отъ извѣстныхъ вещественныхъ условій, но еще отъ архея, причины самостоятельной, неограниченной никакими условіями. Слѣдовательно, въ сущности, явленія могутъ быть какія угодно; они уже не обусловлены, а безусловны. Это противорѣчіе

*) См. напр. *Bronn*, Allgemeine Zoologie. Stuttg, 1850.

двухъ взглядовъ обнаруживалось многократно и съ большою силою. Бернаръ приводитъ, между прочимъ, свой споръ съ парижскимъ хирургомъ Жерди, происходившій въ 1845 г. Жерди сдѣлалъ ему слѣдующее возраженіе:

«Вы сказали, что въ физіологіи результаты опытовъ тожественны, когда опыты производятся въ тожественныхъ условіяхъ; я не думаю, чтобы было такъ. Это заключеніе точно для мертвой природы, но оно не можетъ быть истиннымъ для живой природы. Всякій разъ, когда жизнь привходитъ въ явленія, какъ бы ни были тожественны условія, результаты могутъ быть различны». Въ доказательство своего мнѣнія, Жерди привелъ случаи недѣлимыхъ, пораженныхъ одною и тою же болѣзнью, которымъ онъ прописывалъ одни и тѣ же лѣкарства и у которыхъ результаты лѣченія были различны. Онъ напомнилъ также случаи сходныхъ операцій, дѣланныхъ въ одной и той же болѣзни, но окончившихся выздоровленіемъ въ одномъ случаѣ и смертью въ другомъ. Всѣ эти различія, по его мнѣнію, зависѣли отъ того, что жизнь сама по себѣ измѣняла результаты, хотя условія опыта были одни и тѣ же» (стр. 243).

Подобныя мнѣнія противорѣчатъ самымъ началамъ науки, то есть ея несомнѣннымъ, апріорическимъ исходнымъ положеніямъ. Поэтому Бернаръ, опровергая Жерди, прямо замѣчаетъ, что «его мнѣнія представляютъ ни болѣе, ни менѣе, какъ *отрицаніе біологической науки*» (стр. 244).

Но для того, чтобы дѣло было вполнѣ ясно, для того, чтобы показать, что ученые, допускающіе въ организмахъ различные результаты при одинаковыхъ условіяхъ, ошибаются въ тожествѣ условій, Клодъ Бернаръ дѣлаетъ въ своей книгѣ *анализъ условій*, при которыхъ явленія совершаются въ организмахъ. Эти соображенія, чисто уже физіологическія, чрезвычайно любопытны, такъ какъ на примѣрѣ поясняютъ понятіе условности явленій. Вкратцѣ ихъ можно назвать *ученіемъ о внутренней средѣ*; это ученіе Бернаръ приписываетъ лично себѣ, и въ его правѣ на такое авторство, конечно, невозможно сомнѣваться.

II.

„Самое поверхностное изслѣдованіе того, что происходитъ вокругъ насъ, показываетъ намъ, что всѣ естественныя явленія суть слѣдствія реакціи однихъ тѣлъ на другія. Всегда приходится разсматривать *тѣло*, въ которомъ совершается явленіе, и внѣшнія обстоятельства или *среду*, которая *опредѣляетъ* или возбуждаетъ тѣло къ обнаруженію его свойствъ» (стр. 95).

Вотъ самая простая формула явленій природы. Нужны два *различныя* тѣла; ихъ взаимное дѣйствіе другъ на друга есть явленіе. Если же мы выберемъ за постоянный предметъ изученія, за центръ изслѣдованій какое-нибудь тѣло, то всѣ остальныя на него дѣйствующія тѣла составятъ окружность, или *среду* для избраннаго тѣла, и все дѣло будетъ состоять въ изученіи дѣйствій этой среды на это тѣло.

Тѣла могутъ быть *различны* въ различныхъ отношеніяхъ. Науки о природѣ имѣютъ различныя точки зрѣнія, съ которыхъ и опредѣляютъ различія между тѣлами. Кромѣ того, съ тѣхъ же точекъ зрѣнія науки опредѣляютъ различіе между *частями* тѣлъ, слѣдовательно, анатомируютъ или анализируютъ тѣла. Такимъ образомъ, получаются *элементы* тѣлъ, которые бываютъ различны, смотря по направленію анализа и по той степени, до которой онъ достигъ. Напримѣръ, въ органическихъ тѣлахъ различаютъ элементы *механическіе, анатомическіе, химическіе,* и при томъ же *ближайшіе, дальнѣйшіе*, наконецъ *послѣдніе*, до которыхъ успѣли достигнуть.

Это различіе и этотъ анализъ, очевидно, составляютъ необходимую предварительную работу для изученія явленій. Только послѣ нея мы можемъ рѣшать вопросъ, какія взаимныя дѣйствія происходятъ отъ вліянія однихъ тѣлъ и элементовъ на другіе.

Относительно получаемыхъ въ результатѣ анализа подраздѣленій, Клодъ Бернаръ дѣлаетъ такое замѣчаніе: «каждый опредѣленный элементъ, минеральный, органическій или организованный, есть автономическій (самозаконный), т. е. обладаетъ характеристическими свойствами и обнаруживаетъ

независимыя дѣйствія (стр. 100). Что̀ значитъ это положеніе, высказанное мимоходомъ? Не болѣе того, что каждое *опредѣленное* тѣло, каждый опредѣленный элементъ, все равно ближайшій или дальнѣйшій, представляетъ всегда тѣ же опредѣленныя свойства и на извѣстныя дѣйствія всегда отвѣчаетъ тѣми же дѣйствіями. Очевидно, то, что́ Клодъ Бернаръ называетъ «самозаконностью элементовъ» и ихъ «независимыми дѣйствіями», означаетъ только, что, при своемъ дѣйствіи другъ на друга, каждый элементъ столь же необходимо опредѣляетъ явленіе, какъ и другой, что явленіе одинаково зависитъ отъ обоихъ взаимно дѣйствующихъ тѣлъ.

Гораздо правильнѣе слѣдующія положенія Клода Бернара:

«Однако, каждое изъ этихъ тѣлъ *инертно*, то есть неспособно прійти въ движеніе само по себѣ; ему всегда нужно для этого войти въ отношеніе къ другому тѣлу и получить отъ него возбужденіе» (стр. 100).

«Сами анатомическіе элементы,—начала самыя измѣнчивыя и непостоянныя,—все-таки же инертны, т. е. никогда не приходятъ въ жизненную дѣятельность, если не побудитъ ихъ къ тому какое-нибудь чуждое вліяніе. Мускульное волокно, напримѣръ, обладаетъ жизненнымъ свойствомъ, которое ему спеціально—сокращаться, но это живое волокно инертно въ томъ смыслѣ, что, если ничто не измѣнится въ окружающихъ его или въ его внутреннихъ условіяхъ, оно не совершитъ своего отправленія и не сократится».

«Коротко говоря, живая матерія, точно также, какъ и мертвая, не можетъ прійти въ дѣятельность и движеніе сама собою» (стр. 101).

III.

«Явленія становятся для насъ, такимъ образомъ, простыми слѣдствіями прикосновенія или отношенія тѣла къ его *средѣ*» (стр. 90). Это справедливо какъ относительно мертвыхъ тѣлъ, такъ и относительно живыхъ. Повидимому, однакоже, явленія въ живыхъ тѣлахъ не находятся въ такой зависимости отъ среды, ихъ окружающей. Напримѣръ, «мы видимъ, что высшіе организмы одно̀образно обнаруживаютъ

свои жизненныя явленія, несмотря на разнообразіе окружающихъ обстоятельствъ» (стр. 97).

Эта загадка разрѣшается помощію принятія *внутренней* среды.

«Старая наука могла представлять себѣ только внѣшнюю среду; но чтобы основать экспериментальную біологическую науку, нужно кромѣ того представить себѣ *внутреннюю среду*» (стр. 97).

«Общая космическая среда—обща для тѣлъ живыхъ и тѣлъ мертвыхъ, но внутренняя среда, созданная организмомъ, спеціальна каждому живому существу» (стр. 98).

«Разсматриваемыя въ общей космической средѣ, отправленія человѣка и высшихъ животныхъ представляются намъ свободными и независимыми отъ физико-химическихъ условій этой среды, потому что ихъ дѣйствительные возбудители находятся въ жидкой органической средѣ. То, что мы видимъ извнѣ, есть только результатъ физико-химическихъ возбужденій внутренней среды» (стр. 102).

Клодъ Бернаръ, далѣе, подробно говоритъ о главныхъ условіяхъ внутренней среды. Въ ней встрѣчаются всѣ физіологическія условія внѣшней атмосферы и сверхъ того нѣсколько другихъ. Вотъ эти главныя условія жизненныхъ явленій:

1. *Вода.* «Можно отличить во внѣшней космической средѣ животныхъ водныхъ и животныхъ воздушныхъ; но этого различія нельзя уже сдѣлать для гистологическихъ элементовъ; они—водные у всѣхъ животныхъ, то есть живутъ омываемые органическими жидкостями» (стр. 154).

2. *Температура.* «Если растенія поставить въ теплицы, то вліяніе зимы тотчасъ прекращается. Но животныя съ теплой кровью нѣкоторымъ образомъ содержатъ въ теплицѣ свои органическіе элементы» (стр. 155).

3. *Воздухъ* существуетъ и во внутренней средѣ.

4. *Давленіе.* «Вліяніе давленія на проявленія жизни органическихъ элементовъ, впрочемъ, мало извѣстно» (стр. 156).

5. «*Химическій составъ* космической или внѣшней среды очень простъ и постояненъ. Его представляетъ составъ воздуха, который остается тожественъ, за исключеніемъ пропорціи водяныхъ паровъ и нѣкоторыхъ электрическихъ и

озоническихъ условій, которыя могутъ измѣняться. Химическій составъ среды внутренней или органической—гораздо сложнѣе, и эта сложность увеличивается по мѣрѣ того, какъ само животное становится выше и сложнѣе. Органическія среды всегда водянисты, какъ мы уже сказали; въ нихъ растворены опредѣленныя вещества соляныя и органическія; они представляютъ точныя реакціи. Самое низшее животное имѣетъ свою собственную органическую среду: инфузорія имѣетъ среду, принадлежащую ей въ томъ смыслѣ, что она, какъ и рыба, не пропитывается водою, въ которой плаваетъ. Въ органической средѣ высшихъ животныхъ, гистологическіе элементы — точно настоящія инфузоріи, т. е. они снабжены собственной средою, которая не то, что общая органическая среда. Такъ, кровяной шарикъ пропитанъ жидкостію, отличающеюся отъ кровяной жидкости, въ которой онъ плаваетъ» (стр. 157).

Чѣмъ выше организмъ, тѣмъ опредѣленнѣе въ немъ свойства внутренней среды, тѣмъ тщательнѣе она поддерживается въ одинаковомъ состояніи. Вотъ отчего, совершенствуясь, организмы становятся все болѣе и болѣе свободными отъ общей космической среды.

IV.

Теперь читателю уже будетъ понятно, какимъ образомъ каждое жизненное явленіе совершенно строго связано съ извѣстными условіями. То, что не обусловлено внѣшними вліяніями, обусловлено внутренними, и въ цѣпи этихъ условій нигдѣ нѣтъ перерыва.

Внутреннею средою объясняются тѣ различія, которыя обыкновенно указываются между явленіями живыхъ и мертвыхъ тѣлъ. Отчего элементы живыхъ организмовъ не гніютъ, тогда какъ, повидимому, они окружены всѣми условіями гніенія? Оттого, что эти элементы находятся подъ вліяніемъ внутренней среды, которая устраняетъ условія гніенія. Отчего, какъ только остановится въ организмѣ жизнь, онъ начинаетъ гнить, и вообще въ немъ происходятъ совершенно другіе процессы, чѣмъ при жизни? Оттого, что измѣняется внутренняя среда элементовъ. Если, напримѣръ, прекращается дыха-

ніе и кровообращеніе, то ясно, что среда всѣхъ элементовъ измѣнитъ свой составъ.

Такимъ образовъ, повидимому, въ отношеніи къ обусловленности нѣтъ никакого различія между живою и мертвою природою. Все подводится подъ одну точку зрѣнія.

„Вліянія внѣшней среды могутъ достигнуть до насъ, только переходя во внутреннюю среду, откуда слѣдуетъ, что познаніе внѣшней среды не даетъ намъ знанія о дѣйствіяхъ, которыя порождаются внутренней средой и которыя ей свойственны".—„Она-то и есть истинная *физіологическая среда*; ее-то физіологъ и медикъ и должны изучать и познать, потому что только при ея посредствѣ мы въ состояніи будемъ дѣйствовать на гистологическіе элементы. Тѣмъ не менѣе эти элементы, хотя глубоко лежащіе, сообщаются съ внѣшнимъ міромъ; они все-таки живутъ въ условіяхъ внѣшней среды, усовершаемыхъ и регулируемыхъ игрою организма. *Организмъ—не что иное, какъ живая машина,* устроенная такимъ образомъ, что съ одной стороны есть свободное сообщеніе внѣшней среды съ внутреннею органической средою, а съ другой стороны есть отправленія, которыя служатъ для того, чтобы сохранять матеріалы жизни и непрерывно поддерживать влажность, теплоту и другія необходимыя условія жизненной дѣятельности. Болѣзнь и смерть—не что иное, какъ разстройство или возмущеніе этого механизма, регулирующаго соприкосновеніе жизненныхъ возбудителей съ органическими элементами. Словомъ, жизненныя явленія—не что иное, какъ результаты соприкосновенія органическихъ элементовъ тѣла съ *внутреннею физіологической средой;* вотъ точка опоры всей экспериментальной медицины. Достигнувъ знанія того, каковы именно въ этой внутренней средѣ нормальныя и ненормальныя условія обнаруженія жизненной дѣятельности органическихъ элементовъ, физіологъ и медикъ будутъ господствовать надъ явленіями жизни; ибо, несмотря на сложность условій, явленія жизненнаго обнаруженія суть такъ же, какъ явленія физико-химическія, слѣдствіе соприкосновенія тѣла, которое дѣйствуетъ, и среды, въ которой оно дѣйствуетъ" (стр. 98).

Организмы называются здѣсь *машинами*, такъ какъ всѣ явленія ихъ вызываются *механически*, съ непрелож-

ностію и опредѣленностію механическихъ законовъ. *Живыми* эти машины называются только потому, что ихъ элементы и явленія, возбуждаемыя въ этихъ элементахъ, имѣютъ особую природу; таковы, напримѣръ,—сокращеніе мускула, возбужденіе нерва и проч. Далѣе Клодъ Бернаръ еще точнѣе развиваетъ это сравненіе.

„Живая машина поддерживаетъ свое движеніе потому, что внутренній механизмъ организма вознаграждаетъ непрерывно возраждающимися дѣйствіями и силами тѣ потери, которыя производятся процессомъ отправленій. *Машины, созданныя умомъ человѣка, хотя несравненно грубѣе,—построены не иначе.* Паровая машина обладаетъ дѣятельностію, независящею отъ внѣшнихъ физико-химическихъ условій, потому что, при холодѣ, жарѣ, сухости и влажности, машина продолжаетъ дѣйствовать. Но для физика, который входитъ во внутреннюю среду машины, оказывается, что эта независимость—только кажущаяся, и что дѣйствіе каждой ея внутренней части *опредѣлено* абсолютными физическими условіями, законъ которыхъ ему извѣстенъ. Точно также, для физіолога, если онъ можетъ войти во внутреннюю среду живой машины, въ ней оказывается абсолютный детерминизмъ, который и долженъ стать для него дѣйствительной основой науки о живыхъ тѣлахъ» (стр. 102).

Итакъ, все въ организмѣ совершается съ механическою необходимостію; нѣтъ никакихъ независимыхъ, самобытныхъ явленій, никакого архея, наблюдающаго за машиною и внезапно вмѣшивающагося въ ея ходъ. Клодъ Бернаръ проводитъ эту мысль сколь возможно далѣе. «Я увѣренъ», говоритъ онъ, «что, несмотря на удивительную природу психологическихъ явленій и на тонкость ихъ проявленій, невозможно, по моему, не заставить мозговыя явленія, какъ всѣ другія явленія живыхъ тѣлъ, войти въ законы *научнаго детерминизма*» (стр. 117).

V.

Таковъ современный физіологическій взглядъ на организмы, основывающійся на современномъ научномъ пониманіи причиной связи явленій. Опираясь на такое пониманіе дѣла, работаютъ нынѣшніе физіологи и дѣйствуютъ медики.

Легко, однакоже, показать, что этотъ взглядъ обнимаетъ только одну сторону дѣла, и что есть въ организмахъ тайна и задача, которой онъ не касается. Клодъ Бернаръ, какъ отличный физіологъ, конечно, не могъ совершенно упустить изъ вида этой задачи, но она излагается у него далеко не такъ опредѣленно, какъ мысль о полной обусловленности явленій въ организмахъ.

Явленія, о которыхъ онъ до сихъ поръ говорилъ, далеко не *всѣ* явленія, какія представляютъ намъ организмы. Именно, онъ говоритъ, очевидно, такъ, какъ-будто организмъ *уже готовъ*, какъ-будто живая машина уже вполнѣ устроена и намъ требуется только опредѣлить ходъ ея явленій. И вотъ, физіологъ намъ показываетъ, что каждое явленіе въ организмѣ есть результатъ извѣстныхъ внѣшнихъ или внутреннихъ явленій,—положеніе строго вытекающее изъ начала, что ничего не бываетъ безъ причины.

Но откуда же возникъ самый организмъ? Какъ построилась эта удивительная машина? Какимъ образомъ возникла эта внутренняя среда, дающая самостоятельность цѣлому организму и обусловливающая особенную дѣятельность каждаго изъ его элементовъ, такъ какъ каждый, сказано, *имѣетъ свою среду?* Какимъ образомъ эта среда, разъ возникши, сохраняется, и отчего происходитъ разрушеніе этой среды и смерть организма?

Очевидно, мы упустимъ самое главное, если, не умѣя отвѣчать на эти вопросы, будемъ считать, что понимаемъ порядокъ и связь жизненныхъ явленій.

Явленія, представляемыя организмами, очевидно, представляютъ два разряда: 1) явленія готоваго организма, тѣ процессы, при которыхъ самый организмъ *не измѣняется*, по окончаніи которыхъ онъ приходитъ въ то же положеніе, въ какомъ былъ до начала. Ихъ можно назвать *круговоротными* явленіями и объ нихъ справедливо то, что они обусловлены организмомъ и вліяніями, которыя на него дѣйствуютъ; 2) явленія *развитія*, явленія перемѣнъ въ самомъ организмѣ, его постепеннаго роста, созрѣванія и смерти.

Въ водѣ лежитъ маленькій шарикъ, икринка рыбы. Изъ него образуется крошечная рыбка; въ ней постепенно дифференцируются и развиваются различные органы; вырастаетъ,

наконецъ, огромная рыба, напримѣръ, сомъ, съ сильными мускулами, съ зоркими глазами, съ дѣятельнымъ сердцемъ, желудкомъ и проч. Спрашивается, чему приписать эти явленія? Можно ли сказать, напримѣръ, что они произошли отъ вліянія воды? Очевидно, нѣтъ.

Такъ точно понимаетъ это дѣло и Клодъ Бернаръ; болѣе или менѣе ясно онъ видитъ, что здѣсь заключается черта, отличающая ходъ жизненныхъ явленій отъ хода явленій въ мертвыхъ тѣлахъ.

«Мертвое тѣло не имѣетъ въ себѣ никакой самобытности; какъ скоро его свойства находятся въ равновѣсіи съ внѣшними условіями, оно тотчасъ впадаетъ, какъ говорится, въ безразличное физико-химическое состояніе, то есть въ устойчивое равновѣсіе съ тѣмъ, что̀ его окружаетъ. Поэтому *всѣ измѣненія* явленій, какія оно будетъ испытывать, произойдутъ необходимо *отъ нечаянныхъ измѣненій въ окружающихъ обстоятельствахъ*, и понятно, что, точно принимая въ разсчетъ обстоятельства, можно съ увѣренностью обладать экспериментальными условіями, которыя необходимы для установленія хорошаго опыта. Живое тѣло, особенно у высшихъ животныхъ, никогда не приходитъ въ безразличное физико-химическое состояніе въ отношеніи къ внѣшней средѣ; оно обладаетъ непрерывнымъ движеніемъ, *внутреннимъ развитіемъ*, повидимому (*зачѣмъ тутъ «повидимому»*?), самобытнымъ и постояннымъ, и хотя это развитіе, чтобы обнаружиться, имѣетъ нужду во внѣшнихъ обстоятельствахъ, однако оно—*независимо отъ нихъ въ своемъ ходѣ и въ своей модальности.* Доказательствомъ тому то, что *мы видимъ живое существо родящимся, развивающимся, заболѣвающимъ и умирающимъ,* хотя наблюдатель и не видитъ перемѣны въ условіяхъ внѣшняго міра» (стр. 123).

«Мы видимъ, что высшіе организмы однообразно обнаруживаютъ свои жизненныя явленія, несмотря на разнообразіе окружающихъ космическихъ обстоятельствъ; и, съ другой стороны, мы видимъ, что *жизнь продолжается въ организмѣ только до конца извѣстнаго времени*, хотя мы не могли бы найти во внѣшней средѣ причинъ ея прекращенія» (стр. 97).

Эту точку зрѣнія, столь важную, столь существенную, Клодъ Бернаръ нигдѣ, однакоже, не развиваетъ строго и послѣдовательно. Онъ безпрерывно смѣшиваетъ оба разряда явленій, явленія круговоротныя съ явленіями развитія, и по многимъ мѣстамъ можно подумать, что онъ считаетъ ихъ одинаково обусловленными. Поэтому читателя могутъ поразить своею неожиданностію тѣ немногія мѣста, гдѣ ярко выступаетъ противоположный взглядъ. Въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ, что *условія развитія составляютъ quid proprium біологической науки* (стр. 128). Въ другомъ—онъ, повидимому, уже вполнѣ твердо и ясно высказываетъ свою мысль.

«Коренная сущность жизни заключается въ *силѣ органическаго развитія*, силѣ, которая составляетъ *врачующую природу* Гиппократа и *archeus faber* фан-Гельмонта».

«Если бы понадобилось опредѣлить жизнь однимъ только словомъ, которое, ясно выражая мою мысль, поставило бы на видъ признакъ, который одинъ только, по моему мнѣнію, явно отличаетъ біологическую науку, то я сказалъ бы: жизнь есть *твореніе*. Въ самомъ дѣлѣ, созданный организмъ есть машина, которая необходимо совершаетъ отправленія въ силу физико-химическихъ свойствъ составляющихъ ее элементовъ. Мы различаемъ въ настоящее время три порядка свойствъ, обнаруживаемыхъ въ явленіяхъ живыхъ существъ: свойства физическія, свойства химическія и свойства жизненныя. Это послѣднее названіе свойствъ жизненныхъ существуетъ только пока; ибо мы называемъ жизненными тѣ органическія свойства, которыя мы не могли еще свести на физико-химическія соображенія; но нѣтъ сомнѣнія, что мы этого когда-нибудь достигнемъ. Такъ что, живая машина характеризуется не природой своихъ физико-химическихъ свойствъ, какъ бы сложны они ни были, а скорѣе творчествомъ этой машины, которая развивается передъ нашими глазами въ условіяхъ, ей свойственныхъ, и по опредѣленной идеѣ, выражающей природу живого существа и самую сущность жизни».

«Когда цыпленокъ развивается въ яйцѣ, то вовсе не образованіе животнаго тѣла, разсматриваемое какъ группировка химическихъ элементовъ, существенно характеризуетъ жизненную силу. Это группированіе совершается только вслѣд-

ствіе законовъ, которые управляютъ физико-химическими свойствами матеріи; но что̀ существенно принадлежитъ жизни, и что̀ не принадлежитъ ни химіи, ни физикѣ, ни чему другому, это — *идея*, управляющая этимъ жизненнымъ развитіемъ. Во всякомъ живомъ зародышѣ есть творящая идея, которая развивается и обнаруживается въ организаціи. Впродолженіе всего своего существованія живое существо остается подъ вліяніемъ этой самой творящей жизненной силы, и смерть наступаетъ, когда она не можетъ болѣе реализироваться. Здѣсь, какъ повсюду, все исходитъ отъ идеи, которая одна только творитъ и управляетъ; физико-химическія средства обнаруженія общи всѣмъ явленіямъ природы и остаются смѣшанными, какъ попало, какъ азбучныя буквы въ ящикѣ, гдѣ нѣкоторая сила отыскиваетъ ихъ, чтобы выразить самыя разнообразныя мысли или механизмы. Эта-то самая жизненная идея и сохраняетъ существо, возстановляя живыя части, дезорганизованныя дѣятельностію, или разрушаемыя случайностями и болѣзнями, такъ что только къ физико-химическимъ условіямъ этого первичнаго развитія слѣдовало бы всегда возводить жизненныя объясненія, какъ въ состояніи нормальномъ, такъ и въ состояніи патологическомъ. Мы увидимъ, въ самомъ дѣлѣ, что физіологъ и медикъ могутъ дѣйствовать только при посредствѣ животной физико-химіи, то есть физики и химіи, которыя совершаются на спеціальной жизненной почвѣ, гдѣ развиваются, создаются и поддерживаются, по нѣкоторой опредѣленной идеѣ и по строгимъ детерминизмамъ, условія существованія всѣхъ явленій живого организма» (стр. 120).

Вотъ прекрасная страница, въ которой многое сказано съ совершенной точностію, и которая заслуживала бы подробнаго и яснаго развитія. Такого развитія мы не находимъ въ книгѣ Клода Бернара. Попробуемъ вывести нѣкоторыя заключенія изъ положеній, извлеченныхъ нами изъ его книги.

VI.

Явленія развитія составляютъ существенную особенность организмовъ. Эти явленія *необусловлены,* въ противоположность явленіямъ круговорота, которыя вполнѣ убусловлены.

Дѣло происходитъ такимъ образомъ. Подъ вліяніемъ внѣшнихъ условій, свѣта, теплоты, воздуха, пищи и проч., и въ каждомъ организмѣ происходятъ различные процессы, періодически возвращающіеся (періоды ихъ явно связаны съ періодомъ внѣшнихъ вліяній—суточнымъ обращеніемъ земли около оси). По окончаніи этихъ процессовъ организмъ оказывается въ томъ же состояніи, въ какомъ былъ до ихъ начала. Напримѣръ, растеніе, которое съ утра, въ теченіе сутокъ подвергалось различнымъ вліяніямъ свѣта, воздуха и теплоты, на слѣдующее утро оказывается въ томъ состояніи, въ какомъ было до совершенія круга этихъ вліяній.

Но кромѣ этихъ явленій въ организмѣ происходятъ другія, *независимыя* отъ всякихъ вліяній. Именно, хотя бы внѣшнія условія оставались совершенно неизмѣнными, слѣдовательно, *не было бы никакой причины* для измѣненія организма, онъ измѣняется, представляетъ рядъ перемѣнъ, которыхъ порядокъ, совмѣстность и продолжительность тѣмъ опредѣленнѣе, чѣмъ выше организмъ. Эти измѣненія собственно не обусловлены; потому что сказать, что организмъ *самъ себя* измѣняетъ, самъ себя творитъ,—значитъ сказать, что явленіе само себя обусловливаетъ, то есть происходитъ независимо отъ какихъ бы то ни было условій.

Чтобы вполнѣ понять задачу, представляемую намъ организмами, нужно обратить вниманіе на отношеніе между явленіями круговорота и явленіями развитія. Спрашивается, можно-ли признать когда-нибудь круговоротъ въ организмахъ за совершенно точный, то есть можно-ли принять, что по совершеніи круговорота организмъ окажется *точно въ томъ же* состояніи, какъ при началѣ круговорота? Очевидно, нѣтъ. Ибо въ противномъ случаѣ, при однихъ и тѣхъ же внѣшнихъ условіяхъ, организмъ оставался бы неизмѣннымъ, то есть не развивался бы. Если бы остановка развитія возможна была бы хотя на одну минуту, то она возможна была бы навсегда. Организмъ жилъ бы вѣчно, то есть въ немъ безъ конца творился бы тотъ же круговоротъ. Всѣ явленія такого организма были бы вполнѣ обусловлены, то есть они вполнѣ зависѣли бы отъ внѣшнихъ вліяній и отъ игры внутреннихъ его частей. Ничего *новаго* въ немъ не происходило бы.

Очевидно, однакоже, это была бы не жизнь, а смерть. Для ясности, возьмемъ ту сферу явленій, которая намъ всѣмъ знакома, какъ наша внутренняя сфера, именно—психическія явленія, душевную и умственную жизнь. Что было бы, если бы въ этой жизни не было ничего новаго? Нужно представить себѣ человѣка, который постоянно находится подъ тѣми же или слегка измѣняющимися впечатлѣніями и въ томъ же душевномъ состояніи. Въ умѣ его постоянно порождались бы однѣ и тѣ же мысли, и въ душѣ одни и тѣ же чувства; и то и другое онъ выражалъ бы постоянно одними и тѣми же словами. Относительно такого человѣка, конечно, можно было бы сказать то, что Клодъ Бернаръ говоритъ вообще, то есть, что его психологическія явленія подчинены строгимъ детерминизмамъ. Это была бы мыслящая и говорящая машина.

Всѣ мы знаемъ, что подобная психическая жизнь невозможна. Наша внутренняя жизнь состоитъ въ постоянномъ стремленіи къ новому содержанію для души и къ измѣненію ея стараго содержанія. Остановка невозможна по самому свойству души, по ея всегдашнему усилію обновиться и расшириться.

Итакъ, вообще остановка въ развитіи равнялась бы смерти, и мы знаемъ по опыту, что ея никогда не бываетъ. Слѣдовательно, никогда организмъ не приходитъ въ точно такое состояніе, въ какомъ онъ былъ прежде. Каждое явленіе круговорота непремѣнно измѣняетъ организмъ. Каждое возбужденіе организма, каждое вліяніе, которому онъ подвергается, имѣетъ слѣдствіемъ нѣкоторое движеніе организма по пути развитія. Итакъ, въ результатѣ каждаго процесса, совершающагося въ организмѣ, есть нѣчто необусловленное.

Это необусловленное и составляетъ самый важный результатъ каждаго вліянія, каждаго процесса. Представимъ себѣ, напримѣръ, развитіе человѣка. Человѣкъ вырастаетъ изъ крошечной ячейки, ovulum Baeri, подобной той икринкѣ рыбы, о которой мы говорили. Если взять разницу, которая существуетъ между такою ячейкою и тѣломъ совершенно развитого человѣка, то ясно будетъ видно, что въ ячейкѣ должна заключаться способность измѣнять себя очень сильно и очень правильно. Если бы она на внѣшнее дѣйствіе отвѣчала

только простымъ воздѣйствіемъ, то она могла бы жить не измѣняясь, въ видѣ какой-нибудь инфузоріи, или другихъ совершенно одноячейныхъ организмовъ. Между тѣмъ она на каждое вліяніе отвѣчаетъ внутреннимъ измѣненіемъ, которое черезъ множество ступеней приводитъ ее къ формѣ человѣка. Дѣло, слѣдовательно, не въ томъ, что ячейка просто живетъ, т. е. имѣетъ особую внутреннюю среду и проч., а въ томъ, что она развивается.

То же самое нужно сказать и о всей органической природѣ. Организмы были бы для насъ лишь *живыми машинами*, если бы они не различались степенями и формами своего развитія. Если развитіе во всѣхъ ихъ есть одинъ и тотъ же процессъ, то нельзя не дивиться разнообразію его формъ, нельзя не видѣть, что это—дѣятельность совершенно свободная. Два различные организма, существующіе и дѣйствующіе при совершенно одинаковыхъ условіяхъ, представляютъ такую же точно загадку, какъ и то, что одинъ и тотъ же организмъ, безъ всякой перемѣны въ условіяхъ, измѣняетъ свою форму и строеніе.

VII

Изъ одного стостоянія организмъ переходитъ въ *другое;* одинъ организмъ *непохожъ* на другой; какое различіе мы разумѣемъ подъ этими выраженіями? Количественное или качественное въ смыслѣ химическаго? Очевидно, ни то, ни другое; ибо количественныя и химическія измѣненія совершаются съ организмами совершенно такъ же, какъ съ мертвыми тѣлами; они вполнѣ зависятъ отъ извѣстныхъ условій и сами измѣняются въ строгомъ соотвѣтствіи съ этими условіями. Существуетъ повѣрье, что мертвое тѣло тяжелѣе живого; при точномъ измѣреніи оказывается, что животное убитое вѣситъ ровно столько же, сколько за минуту вѣсило живое. Точно такъ, если человѣкъ съѣстъ фунтъ пищи, онъ станетъ ровно на фунтъ тяжелѣе.

Итакъ, говоря о различныхъ состояніяхъ организма и о различныхъ организмахъ, мы разумѣемъ нѣкоторое *качественное* различіе. Чтобы вполнѣ почувствовать эту разницу,

вообразимъ себѣ земной шаръ въ двѣ различныя эпохи: въ то время, когда на немъ еще не появлялось организмовъ, и въ настоящую эпоху, когда земля заселена людьми и всякаго рода организмами. Какая разница между землею тогда и теперь? Если мы возьмемъ механическую, или химическую точку зрѣнія, то не найдемъ никакой существенной разницы. Мы должны будемъ сказать, что съ той поры до настоящей минуты никакой существенной перемѣны не произошло. Именно, по закону *сохраненія вещества* не прибавилось и не убавилось ни малѣйшей частицы вещества, по закону *сохраненія силы* не народилось и не угасло ни единаго проявленія силы; далѣе, въ обѣ эпохи вещество представляло одни и тѣ же химическіе элементы и по тѣмъ же законамъ вступало въ химическія соединенія. Словомъ, опредѣленныя явленія всегда совершались при опредѣленныхъ условіяхъ, слѣдовательно, ничего новаго произойти не могло.

Мы знаемъ, однакоже, что *новое* явилось. Въ первую эпоху земля была пуста, мертва, глуха; въ настоящую минуту она населена, оживлена, оглашена одушевленными голосами, озарена свѣтомъ человѣческаго ума и согрѣта движеніями человѣческаго сердца.

Вотъ перемѣна, которую намъ слѣдуетъ постигнуть, если мы хотимъ понять, что̀ такое—*развитіе* оранизмовъ.

20 февр. 1867 г.

V.

Кузенъ.

1867.

Неудавшаяся реакція.

Недавно умеръ Викторъ Кузенъ, человѣкъ, который съ 1815 года, слѣдовательно пятьдесятъ лѣтъ сряду, дѣйствовалъ во Франціи съ величайшимъ блескомъ, вообще какъ писатель, но главнымъ образомъ какъ философъ. Дѣятельность эта была такъ обширна, имѣла такое огромное вліяніе, что и въ настоящую минуту Поль Жане (см. Revue des deux Mondes, 1867, 1 Fevr.), нимало не смущаясь, называетъ Виктора Кузена *главою французской философіи XIX вѣка* и *первымъ между главами философскихъ школъ нашего времени*. Уже одно притязаніе на подобное значеніе указываетъ намъ, каковы должны быть размѣры этого явленія. Представимъ себѣ, что Франція, эта *великая* нація, идетъ во главѣ всемірнаго просвѣщенія, что XIX вѣкъ ушелъ далеко впередъ сравнительно съ прежними вѣками, что въ этотъ вѣкъ явилась во Франціи новая философія, что она образовала школу небывалой обширности и силы, и что родоначальникомъ и главою этой философіи въ продолженіе полувѣка былъ Викторъ Кузенъ, представимъ себѣ дѣло такимъ образомъ,—а такъ, безъ сомнѣнія, представляютъ его себѣ множество образованныхъ французовъ, простодушно вѣрующихъ въ силу и славу своего отечества,—и тогда мы

поймемъ все то любопытство, которое можетъ возбуждать подобное явленіе. Какое, въ самомъ дѣлѣ, имѣетъ дѣйствительное значеніе вся эта исторія, такъ много лѣтъ, съ такимъ шумомъ и блескомъ совершавшаяся?

Въ настоящую минуту дѣло стоитъ такъ ясно, что не нужно много трудиться надъ рѣшеніемъ этого вопроса. Результатъ, однакоже, весьма поразителенъ. Оказывается, что, въ сущности, и прогрессъ XIX вѣка, и новая французская философія и ея школа, что все это — мнимое, все — имѣло только видимость дѣла, а самаго дѣла нисколько не заключало. Отъ всего этого движенія ничего не осталось; Викторъ Кузенъ со всею своею школою ничего не сдѣлалъ для философіи; единственный результатъ его дѣятельности въ этомъ отношеніи состоитъ въ томъ, что онъ *обратилъ вниманіе французовъ на германскую философію*, а самъ онъ даже не въ силахъ былъ познакомить ихъ съ нею.

Это такъ уже ясно для всѣхъ, что даже Поль Жане, большой почитатель Кузена, не скрываетъ существованія такого мнѣнія о дѣятельности своего учителя и старается опровергнуть его слѣдующимъ аргументомъ:

«Въ философіи Кузена не хотѣли признавать никакого научнаго характера: ничего не можетъ быть несправедливѣе подобнаго обвиненія; но наше дѣло здѣсь не спорить и разбирать, удовольствуемся замѣчаніемъ, что г. Гамильтонъ и г. Шеллингъ разбирали его ученіе,—въ этимъ, я полагаю, заключается достаточное свидѣтельство и ручательство за значеніе этого ученія»

Аргументъ очень слабый. Что́ же изъ того, что философія, неимѣвшая въ себѣ ничего философскаго, надѣлала столько шума и разрослась въ такое большое явленіе, что даже Шеллингъ счелъ нужнымъ серіозно разобрать ее? Лучше бы вспомнить результатъ этого разбора. Безъ всякой рѣзкости, Шеллингъ показываетъ именно то, что эта философія не имѣетъ никакого научнаго характера, хотя онъ и не говоритъ этого прямо. Если же взять въ соображеніе заключеніе разбора, то мы получимъ такое рѣзкое сужденіе, что лучше и желать нельзя.

Дѣло въ томъ, что В. Кузенъ въ 1817 году былъ четыре мѣсяца въ Германіи, видѣлся съ Шеллингомъ и съ

Гегелемъ и вернулся во Францію въ восторгѣ отъ этихъ новыхъ философовъ. Онъ сталъ объяснять ихъ ученіе своимъ слушателямъ и читателямъ, и въ этомъ союзѣ съ нѣмецкою философіею состояло великое нововведеніе, которому онъ приписывалъ огромное значеніе. Долгое время такъ и считали французы, что Кузенъ истолковываетъ имъ всѣ тайны нѣмецкой мудрости. Даже и теперь Поль Жане рѣшается сказать, что «одна изъ славъ В. Кузена состоитъ въ томъ, что онъ первый посвятилъ Францію въ философскую мысль Германіи».

Между тѣмъ, что̀ пишетъ Шеллингъ?

«Г. Кузенъ говоритъ о своихъ личныхъ сношеніяхъ съ современными германскими философами. Невозможно не удивляться увѣренности молодого человѣка, съ которою онъ даетъ понять, что хотя онъ мало понялъ, или почти ничего не понялъ изъ того, что̀ говорилъ Гегель, онъ рѣшился, говоря его словами, проповѣдывать великаго человѣка!»

«Самые дѣятельные умы принимаются у насъ радушно, если они хотятъ изслѣдовать вмѣстѣ съ нами, но не въ такомъ случаѣ, если они вздумаютъ судить, еще не узнавши дѣла, или если, *бродя, подобно пиратамъ, вокругъ нѣмецкой науки и сходя то тамъ, то сямъ на берегъ, они воображаютъ себя уже господами страны*».

Каковъ намекъ? А вотъ также очень хорошій въ самомъ концѣ:

«Любовь г. Кузена къ нѣмецкой философіи ставилась ему въ упрекъ, какъ анти-французское настроеніе; напротивъ, *онъ остался вѣренъ національному характеру...*»

Это было писано въ 1834 году. Въ томъ же году гегельянецъ Гинрихсъ написалъ рецензію на второе изданіе Fragmens philosophiques В. Кузена; въ рецензіи прямо говорится, напримѣръ, слѣдующее:

«Многіе воображаютъ, какъ видно изъ словъ Лерминье, что Кузенъ многое заимствовалъ у Гегеля. Впрочемъ, и самъ Кузенъ увѣряетъ насъ въ этомъ. Но что̀ же онъ заимствовалъ? Нѣсколько ходячихъ терминовъ, нѣсколько обрывковъ смутныхъ понятій, и все это случайно. Какъ бы то ни было, положительно слѣдуетъ сказать, что г. Кузенъ абсолютно ничего не понялъ въ философіи Гегеля».

Рецензія эта, для пущаго скандала, была переведена Генрихомъ Гейне на французскій языкъ и приложена къ концу книги De l'Allemagne (1835). При этомъ случаѣ Гейне съ своей стороны осыпалъ В. Кузена самыми остроумными и ядовитыми насмѣшками. «Онъ хочетъ насъ увѣрить», писалъ Гейне, «что онъ многое почерпнулъ въ философіи Шеллинга и Гегеля. Но онъ самъ клевещетъ на себя. Въ исторіи психологіи есть немало примѣровъ подобныхъ добровольныхъ обвиненій, лишенныхъ основанія. Я зналъ одного человѣка, который говорилъ, что онъ кралъ серебро съ королевскаго стола; и однако всѣмъ намъ было извѣстно, что бѣдняга не имѣлъ доступа ко двору, и что онъ обвинялъ себя въ этой кражѣ серебра только, чтобы заставить насъ повѣрить, что онъ былъ приглашаемъ во дворецъ обѣдать».

Замѣтимъ, что эту рѣзкую статейку Гейне впослѣдствіи нигдѣ не перепечатывалъ и даже, по увлеченію всѣмъ французскимъ, отзывался потомъ о дѣятельности В. Кузена, какъ о явленіи, имѣющемъ важное значеніе.

Въ чемъ же, въ самомъ дѣлѣ, заключается это значеніе? Какимъ образомъ въ философскомъ движеніи Франціи получилъ такую силу человѣкъ, неимѣвшій въ философіи никакого научнаго характера? Дѣло вполнѣ объясняется тѣмъ, что Викторъ Кузенъ былъ произведеніемъ реакціи, что его дѣятельность совпадала съ общимъ реакціоннымъ направленіемъ умовъ. Реакція шла противъ сенсуализма и матеріализма прошлаго столѣтія, противъ ученій Кондильяка и энциклопедистовъ. Общество XIX вѣка находило эти ученія вредными и опасными и искало противъ нихъ какой-нибудь точки опоры. Таково происхожденіе французской философіи XIX вѣка.

Чтобы успѣшно дѣйствовать противъ ученій очень распространенныхъ и популярныхъ, естественно нуженъ былъ не столько основательный философъ, сколько краснорѣчивый проповѣдникъ, который легко бы увлекалъ, легко бы самъ могъ стать популярнымъ, слѣдовательно, былъ бы доступенъ и ясенъ. Строгость и послѣдовательность вовсе не составляли необходимыхъ качествъ для такого дѣла; глубокомыслія требовалось лишь на столько, чтобы сдѣлать вѣроподобными

притязанія на мѣсто между философами, на возможность красть ложки даже съ королевскихъ столовъ.

Таковъ именно и былъ Викторъ Кузенъ, и въ этомъ отношеніи его прекрасно изображаетъ и оцѣниваетъ Поль Жане. Краснорѣчіе Кузена было весьма велико. «Огонь, который его оживлялъ, былъ такъ изобиленъ, что распространялся на всѣхъ, кто къ нему приближался; даже изъ тѣхъ, кто боролся съ нимъ, сколько такихъ, которые отъ него же заимствовали первое пламя! Его публичное краснорѣчіе, по словамъ тѣхъ, кто имѣлъ счастіе его слышать, было несравненно; и точно таково же было его частное краснорѣчіе. Неистощимое обиліе, жаръ, полный граціи и лукавства, богатство воспоминаній, которому равнаго не найти, внезапность мысли, величіе жеста и вмѣстѣ съ тѣмъ удивительная голова и глаза, изъ которыхъ умъ лился потоками,—таковъ былъ Кузенъ, и такъ на него слѣдуетъ смотрѣть, если мы хотимъ отдать себѣ отчетъ въ томъ значительномъ мѣстѣ, которое онъ занималъ въ нашъ вѣкъ, и въ томъ шумѣ, который надѣлало его имя».

Поэтому Поль Жане, не колеблясь, утверждаетъ, что Кузенъ былъ *величайшимъ изъ профессоровъ, какіе когда-либо были во Франціи.*

Съ этими свойствами вполнѣ согласна и даже изъ нихъ объясняется и та философская манера, которой придерживался Кузенъ. Она, какъ нельзя лучше, соотвѣтствовала его цѣлямъ.

«Не побоимся сказать», пишетъ Жане, «что философія Кузена была преимущественно философія мнѣнія и борьбы, которая смѣшивалась съ движеніемъ вѣка, то увлекая его, то слѣдуя съ нимъ, то борясь противъ него. И, говоря правду, преимущественно въ этой-то формѣ Кузенъ понялъ и полюбилъ философію; въ этомъ отношеніи онъ сынъ своего народа и своего времени; ибо во Франціи, со временъ Вольтера, философія всегда была болѣе или менѣе воинствующею».

«Кузенъ, болѣе всякаго другого, былъ воинъ или скорѣе полководецъ, ибо съ перваго же дня онъ повелѣвалъ и никогда не повиновался. Философія была для него война, война хорошихъ принциповъ противъ дурныхъ, истины про-

тивъ лжи, высокаго вкуса противъ дурного, умѣренной свободы противъ излишествъ деспотизма и демагогіи. Это была защита безсмертныхъ истинъ, составляющихъ достояніе человѣчества. Онъ не такой былъ человѣкъ, чтобы, подобно Канту, употребить сорокъ лѣтъ на выработку системы и обнародовать первое сочиненіе шестидесяти лѣтъ отъ роду. Эти медленныя нѣмецкія постройки были противны его живой, подвижной и страстной натурѣ. *Онъ бралъ задачу приступомъ* и не любилъ минъ и контрминъ діалектиковъ. *Подробности ему были скучны,* если это не были подробности эрудиціи. Въ философіи онъ добивался только главныхъ чертъ и любилъ только большіе результаты. Вотъ отчего, несмотря на оригинальность и фантазію своего воображенія, онъ охотно опирался въ философіи на здравый смыслъ».

Какими же средствами, какими, такъ сказать, пушками велась эта война и брались приступомъ философскія задачи? Всякими, помощію всякихъ идей, кромѣ своихъ собственныхъ и оригинальныхъ. Въ этомъ и заключается знаменитый *эклектизмъ* Кузена. Онъ заключалъ союзы со всякою умственною силою, если надѣялся съ ея помощью достигнуть своей цѣли. Такъ мы видѣли, что вначалѣ онъ заключилъ союзъ съ германской философіей, хотя союзъ мало искренній, такъ какъ онъ дурно понималъ эту философію. Но не въ искренности было дѣло. Во времена реставраціи», пишетъ Жане, «единственнымъ противникомъ французской школы былъ сенсуализмъ XVIII вѣка; въ этой борьбѣ Германія была скорѣй союзницею, чѣмъ новымъ врагомъ, потому что она была занята тою же войною *(сказано неопредѣленно и вѣрно лишь отчасти)*. Читайте Фихте; онъ выражался противъ философіи чувствъ и матеріи съ такимъ же краснорѣчіемъ и жаромъ, какъ впослѣдствіи Кузенъ».

Позднѣе этотъ союзъ съ Германіею оказался, однако, не вполнѣ удобнымъ; именно, въ силу его Кузена все больше и больше стали обвинять въ пантеизмѣ; тогда *французская школа*, не отказываясь вовсе отъ германской мудрости, начала, однакоже, борьбу съ нѣкоторыми ея сторонами; нача-

лась «борьба психологическаго спиритуализма съ идеалистическимъ пантеизмомъ гегелевской школы».

Союзы, такимъ образомъ, выбирались по надобности и измѣнялись, смотря по обстоятельствамъ. Подъ конецъ жизни Кузенъ сталъ проповѣдывать, что «спиритуалистическая философія должна въ своей борьбѣ съ атеистическими мнѣніями вступить въ союзъ съ христіанствомъ».

Несмотря на все свое уваженіе къ учителю, Поль Жане могъ воздержаться, чтобы не замѣтить, какъ мало философскаго въ подобныхъ пріемахъ и переходахъ. «Признаюсь», говоритъ онъ, «что съ точки зрѣнія абсолютно научной *(а какая же другая можетъ имѣть силу въ наукѣ?)* эта манера подлежитъ критикѣ, ибо въ чистой наукѣ нѣтъ ни союзовъ, ни коалицій; есть только изслѣдованіе и разборъ *(прекрасно!)*. Все дѣло въ томъ, чтобы доказать, а не въ томъ, чтобы побѣдить; но мало такихъ людей во Франціи, какъ въ лагерѣ новаторовъ, такъ и въ противоположномъ, которые бы смотрѣли на философію съ этой чисто-отвлеченной точки зрѣнія, и Кузенъ никогда не любилъ кабинетной метафизики».

Здѣсь Жане какъ-будто хвалится тѣмъ, что французы не умѣютъ стать на чисто-отвлеченную точку зрѣнія и даже на философію, науку наукъ, не смотрятъ съ абсолютно-научной точки. Какъ бы то ни было, ходъ дѣла *на родинѣ Вольтера* обнаруживается передъ нами совершенно ясно.

Изъ-за чего же все дѣло? Что̀ собственно зашищалъ Кузенъ съ такимъ краснорѣчіемъ и помощію всевозможныхъ союзовъ? Ученіе этого философа, *нелюбившаго подробностей,* дѣйствительно очень просто, и духъ его можно, намъ кажется, вполнѣ уразумѣть изъ слѣдующей коротенькой характеристики Жане:

«Во всѣхъ порывахъ умственной любознательности, увлекавшихъ его въ различныя эпохи изъ Шотландіи въ Германію, изъ Аѳинъ въ Александрію и, наконецъ, остановившихъ его на французской философіи XVII вѣка, слѣдуетъ признать, что̀ бы ни говорили, постоянную связующую нить, господствующую идею, идею спиритуалистическую. Различеніе между разумомъ и чувствами, душа, какъ свободная сила, отличная отъ тѣла, законъ долга, право основанное на нрав-

ственной свободѣ, наконецъ, политическая свобода, неразлучно связанная въ его умѣ съ спиритуалистическимъ ученіемъ— такова доктрина, которую Кузенъ никогда не переставалъ защищать съ 1815 и даже съ 1812 года до своихъ послѣднихъ дней, когда онъ читалъ еще въ академіи краснорѣчивое заключеніе своей *общей исторіи философіи*, все проникнутое этими благородными идеями».

Отсюда уже видно, что это былъ не столько философъ въ абсолютно-научномъ смыслѣ, не человѣкъ, ищущій послѣднихъ основъ бытія и познанія, а скорѣе моралистъ и политикъ, не искатель истины, а проповѣдникъ благородныхъ идей. Спиритуализмъ Кузена не былъ у него умозрительной потребностію, а нуженъ былъ потому, что казался необходимою опорою для извѣстныхъ нравственныхъ взглядовъ.

Таковы были силы, пріемы и стремленія Кузена. Что же вышло изъ этой дѣятельности, имѣвшей такія побужденія и такія средства? Сначала дѣло пошло чрезвычайно успѣшно. Было время, когда, по словамъ Жане, «кондильяцизмъ совершенно погасъ, когда съ Де-Траси исчезъ послѣдній идеологъ и съ Бруссэ послѣдній матеріалистъ, такъ что это двойное ученіе могло считаться навсегда побѣжденнымъ». Въ странѣ Вольтера и энциклопедистовъ подобный результатъ нельзя не признать изумительнымъ и огромнымъ.

Понятно, однакоже, что ничего прочнаго не могло произойти изъ такой философіи. Дѣло вскорѣ должно было обнаружиться. Научныя стремленія, даже блуждающія, искаженныя, но все-таки чисто-научныя, стремящіяся къ *чисто-отвлеченной* и *абсолютно-научной* точкѣ зрѣнія, должны были оказаться сильнѣе, живучѣе, чѣмъ эта видимость науки, которую создалъ Кузенъ. И дѣйствительно, онъ еще своими глазами видѣлъ, какъ *побѣда* выпала изъ его рукъ, и какъ то, что̀ онъ считалъ навсегда побѣжденнымъ и угасшимъ, оказалось живымъ и здоровымъ.

«Ученія», пишетъ съ грустью Поль Жане, «нѣкогда подавленныя краснорѣчивымъ словомъ Кузена, возрождаются вновь, мало обновленныя и распространяемыя болѣе страстію, чѣмъ разумомъ. Они *въ свою очередь всѣми средствами* овладѣваютъ изнуреннымъ и притупленнымъ общественнымъ

мнѣніемъ, вполнѣ готовымъ для ихъ принятія, и юношество, по выраженію Канта, чтобы доказать, что оно вышло изъ пеленокъ, съ жадностію и безъ размышленія пьетъ ядъ, который находитъ пріятнымъ и считаетъ новымъ».

Какъ не сказать по этому случаю: какою мѣрою вы мѣрите, такою и воздастся вамъ?

«Кузенъ», пишетъ далѣе Жане, «въ послѣднія шестнадцать лѣтъ своей жизни думалъ, что въ Европѣ приготовляется и развивается огромное атеистическое движеніе; его живое воображеніе, преувеличивая всѣ предметы, представляло ему въ самыхъ черныхъ краскахъ будущность религіозныхъ и нравственныхъ идей въ современномъ обществѣ».

Такимъ образомъ, при концѣ своего поприща, онъ видѣлъ, что дѣло, изъ-за котораго онъ, по своему, боролся всю жизнь, не спасено его усиліями, а подвергается не меньшимъ опасностямъ, чѣмъ прежде. Его спиритуализмъ падаетъ, а старинный матеріализмъ и новый идеалистическій пантеизмъ возрастаютъ; къ врагамъ кузеновскаго ученія нужно, конечно, отнести и позитивизмъ, распространяющійся все больше и больше.

Итакъ, реакція не имѣла никакого успѣха, или лучше, имѣла только временный успѣхъ, обнаружившій ея безсиліе. Хотя Кузенъ расплодилъ множество французскихъ спиритуалистовъ, хотя они теперь усердно борются за свою идею, но труды ихъ отзываются крайнею слабостью философскаго мышленія—наслѣдіемъ, завѣщаннымъ отъ учителя. Гораздо больше истинно-научной силы обнаруживаютъ ихъ противники, и въ этомъ, безъ сомнѣнія, заключается тайна ихъ успѣховъ. Вмѣсто того, чтобы содѣйствовать развитію истинной философіи, Кузенъ пріучилъ читателей и слушателей довольствоваться одною видимостію философіи, пріучилъ писателей и профессоровъ причислять себя къ философскимъ дѣятелямъ, тогда какъ они не имѣютъ никакого философскаго таланта.

Вотъ намъ примѣръ и поученіе. Для насъ, русскихъ, явленія умственной жизни Запада всегда бываютъ облечены особеннымъ авторитетомъ; мы всегда преувеличиваемъ ихъ размѣры, идеализируемъ ихъ, не смѣемъ *свое сужденіе имѣть,* и потому больше или меньше идолопоклонствуемъ

предъ ними. Въ свое блестящее время Кузенъ имѣлъ и у насъ почитателей. Къ нимъ принадлежалъ извѣстный нашъ писатель Николай Алексѣевичъ Полевой. Но если есть еще французы, которые толкуютъ *о французской философіи XIX вѣка,* о *школѣ,* образуемой этой философіею, и о ея *главѣ* и родоначальникѣ Кузенѣ, то не можетъ быть сомнѣнія, что существуютъ и россіяне, раболѣпно повторяющіе ихъ слова. Франція, эта великая нація, идущая во главѣ цивилизаціи, издавна была и до сихъ поръ остается нашею умственною кормилицею. Отъ нея заимствуются и наши спиритисты и наши нигилисты, и аристократы и радикалы, и блюстители порядка и его нарушители. И всѣ эти заимствованія и подражанія одно другому помогаютъ, одно другое поддерживаютъ, и всѣ—одинаково вредны.

Пора бы намъ, кажется, жить собственнымъ умомъ, и вмѣсто того, чтобы лѣниво подчиняться западнымъ авторитетамъ и проводить время въ умиленіи и идолопоклонствѣ передъ ними, отнестись къ нимъ похолоднѣе и посамостоятельнѣе, попробовать *думать* о нихъ и, слѣдовательно, судить ихъ своимъ судомъ. Съ этой цѣлью весьма полезно вглядываться въ такія явленія, которыя, какъ Кузенъ, несмотря на временный шумъ и блескъ, оказываются подъ конецъ фальшивыми и безсодержательными. Они доказываютъ намъ, что нельзя слѣпо подчиняться нашимъ западнымъ учителямъ, что, даже примыкая къ какому-нибудь очень крупному и блестящему явленію, невозможно быть увѣреннымъ, что мы пьемъ изъ дѣйствительныхъ источниковъ умственнаго движенія, а не тѣшимъ себя однимъ миражемъ.

Но въ Кузенѣ заключается еще другое поученіе. Его исторія показываетъ, какъ безполезно и даже вредно фальшивое, неестественное подавленіе какихъ-нибудь ученій и умственныхъ направленій. Краснорѣчіемъ, авторитетомъ, шумною и горячею дѣятельностію онъ подавилъ то, что могло быть вполнѣ подавлено только дѣйствительнымъ умственнымъ поворотомъ, дѣйствительнымъ философскимъ воззрѣніемъ. Если тѣ средства, которыя употреблялъ Кузенъ, если душевный жаръ и рвеніе къ *благороднымъ идеямъ* ни къ чему не привели, то что же сказать о другихъ мѣрахъ, о мѣрахъ стѣсненія и заглушенія? Дайте ученіямъ развиваться свободно, чтобы они успѣли вполнѣ раскрыть свою логическую си-

лу; эта сила неподкупна и безжалостна; она ихъ доведетъ до того, чего они заслуживаютъ—до нелѣпости, до пошлости, и сама же укажетъ изъ нихъ выходъ. Если же вы хотите противодѣйствовать имъ въ умственной сферѣ, то ихъ не слѣдуетъ *брать приступомъ*, какъ дѣлалъ Кузенъ, а слѣдуетъ добросовѣстно работать, работать медленно и терпѣливо, какъ *Кантъ*. Зато вѣдь, въ самомъ дѣлѣ, у нѣмцевъ не слыхать было, напр., матеріализма ни въ прошломъ столѣтіи, ни въ нынѣшнемъ, за исключеніемъ послѣдняго времени. Ихъ нынѣшній матеріализмъ объясняется, въ извѣстномъ отношеніи, очень просто. Его сопровождаетъ и, очевидно, составляетъ его условіе—явленіе, повторяющееся въ различныхъ формахъ, но замѣченное, конечно, каждымъ внимательнымъ наблюдателемъ,—отрицаніе философіи.

VI.

Бекон'ъ.

1867.

Францискъ Бекон'ъ Веруламскій. *Реальная философія и ея вѣкъ.* Соч. Куно Фишера. Пер. Н. Страхова. *С.-Петербургъ. 1867.*

Наше умственное рабство передъ западными писателями есть фактъ, извѣстный, конечно, каждому внимательному наблюдателю, но очень слабо сознаваемый большинствомъ. Дѣлать что-нибудь сознательно и дѣлать безсознательно — двѣ вещи совершенно различныя. Сознательное подчиненіе какому-нибудь умственному авторитету есть подчиненіе *свободное;* оно требуетъ со стороны подчиняющагося иногда весьма высокой умственной дѣятельности. Безсознательное подчиненіе есть рабство; оно основывается на чувствѣ собственной слабости и сопровождается отреченіемъ отъ права собственнаго сужденія. Является идолопоклонство, при которомъ человѣку кажется естественнымъ поддерживать какое-нибудь мнѣніе не внутреннею силою самаго мнѣнія, а именемъ человѣка, который его высказалъ.

При нашей слабой образованности, при слабомъ распространеніи у насъ научнаго духа, при стремленіи въ то же время стать образованными, просвѣщенными, передовыми, подобное идолопоклонство развилось у насъ въ огромныхъ размѣрахъ. Наши школы, даже и лучшія изъ нихъ—универ-

ситеты, часто не оставляютъ въ душахъ юношей прочныхъ основъ, не вливаютъ въ нихъ даже строгаго духа науки, при которомъ возможно сомнѣніе, скептицизмъ, отсутствіе твердыхъ началъ и твердаго взгляда, но ни въ какомъ случаѣ невозможно рабство. И вотъ, огромная толпа нашихъ грамотныхъ людей невольно ищетъ себѣ какого-нибудь руководства, какихъ-нибудь точекъ опоры для своихъ мыслей и сужденій. Главную роль при выборѣ руководителей, разумѣется, играютъ умственныя силы и, такъ сказать, умственные вкусы ищущихъ. Степень этихъ силъ не велика и эти вкусы обыкновенно очень низменны. Какая радость, если найдется наконецъ писатель, достаточно доступный и пришедшійся по вкусу! Съ нимъ начинаютъ носиться, какъ съ сокровищемъ; конца нѣтъ толкамъ и всякимъ примѣненіямъ.

Мы были еще недавно свидѣтелями яростной борьбы противъ авторитетовъ, какъ своихъ, такъ и иноземныхъ. Но что же оказалось подъ конецъ? Это была только мнимая свобода мысли, только кажущаяся самостоятельность; подъ нею скрывалось самое раболѣпное поклоненіе немногимъ избраннымъ авторитетамъ; оно-то и внушало ярость противъ всѣхъ остальныхъ.

Иногда становится больно и досадно за русскій умъ при подобномъ зрѣлищѣ. Если бы наши заблужденія, или даже наши направленія были явленіями нашего самостоятельнаго развитія, то ихъ было бы легче переносить, можно бы было спокойнѣе съ ними мириться. А то, иной человѣкъ обнаружитъ огромную дѣятельность, много бойкости, остроумія, душевнаго жара; всѣ дивятся, глядя, откуда что берется; а онъ подъ конецъ и скажетъ: хотите знать, въ чемъ вся моя мудрость? Читайте вотъ такія-то книжки.

При такомъ положеніи дѣлъ нельзя не пожелать, чтобы у насъ постепенно пробудилось и развилось *критическое* отношеніе къ умственнымъ явленіямъ, столь сильно на насъ дѣйствующимъ. До тѣхъ поръ, пока мы не станемъ судить объ нихъ, пока не будемъ относиться къ нимъ объективно, пока не станемъ смотрѣть на нихъ, какъ на предметъ изученія, а не какъ на источникъ поученія и истины, до тѣхъ поръ мы не освободимся отъ своей умственной крѣпостной зависимости. Въ этомъ отношеніи для насъ особенно важны

не тѣ книги, въ которыхъ догматически проповѣдуются какія-нибудь ученія, а тѣ, въ которыхъ они излагаются исторически и критически, въ которыхъ анализируется ихъ ходъ, преемственность и взаимная связь.

Западъ много сдѣлалъ для критики своихъ собственныхъ явленій. Конечно, однимъ изъ лучшихъ критиковъ этого рода слѣдуетъ считать Куно Фишера. Никто лучше его не умѣетъ стать на чужую точку зрѣнія, вѣрнѣе и правильнѣе его анализировать всѣ послѣдствія, которыя отсюда вытекаютъ. Онъ объективенъ до высочайшей степени; люди, не желающіе думать сами надъ излагаемыми явленіями, ищущіе непремѣнно помочей и указки, нерѣдко сердятся, когда читаютъ его и наивно восклицаютъ: да что же онъ самъ думаетъ объ этихъ вопросахъ?

Сочиненіе Куно Фишера, заглавіе котораго мы выписали, представляетъ самую ясную и общедоступную изъ его книгъ; а отдѣльно оно столь же тщательно, какъ и всѣ его сочиненія. Предметъ долженъ быть для насъ особенно интересенъ; у насъ чувствуется стремленіе къ *реализму,* а здѣсь дѣло идетъ о величайшемъ изъ реалистовъ, Франциске Беконѣ Веруламскомъ. Что онъ дѣйствительно *величайшій,* въ этомъ убѣдится всякій, кто прочтетъ книгу.

Его логическія требованія, его пониманіе опытнаго изученія природы удивительнымъ образомъ совпадаютъ со всегдашними требованіями натуралистовъ. Не даромъ натуралисты до самаго послѣдняго времени любятъ изреченія Бекона и выставляютъ ихъ какъ правила для своей дѣятельности. Современнымъ ученымъ кажется, что имъ не выразить лучше своихъ мыслей, чѣмъ выразилъ ихъ Беконъ; между тѣмъ, Беконъ жилъ въ XVI столѣтіи.

Первое требованіе Бекона состоитъ въ томъ, что изслѣдователь долженъ очистить свой умъ отъ всякихъ предвзятыхъ идей, отъ всѣхъ *идоловъ,* по выраженію философа. Этихъ идоловъ Беконъ перечисляетъ и мастерски характеризуетъ. Затѣмъ слѣдуетъ настоятельное требованіе, чтобы изслѣдователь обращался къ *самимъ вещамъ,* чтобы онъ непремѣнно исходилъ изъ фактовъ, изъ опыта, изъ воспріятія.

Главныя черты того метода, которымъ изслѣдователь долженъ руководствоваться при восхожденіи отъ фактовъ къ общимъ положеніямъ, указаны Бекономъ вполнѣ вѣрно. Нужно искать причинъ явленій. «Истинное знаніе есть знаніе причинъ». Чтобы найти условія явленія, нужно идти путемъ *индукціи*, то есть нужно разсмотрѣть всѣ случаи, когда явленіе совершается, и опредѣлить, какія обстоятельства необходимо присутствуютъ при этомъ и какія могутъ измѣняться и, слѣдовательно, суть только случайныя. Если хоть разъ при данныхъ условіяхъ явленіе не совершится, то мы, значитъ, не нашли его причины. Нужно дѣлать опыты, и если они дадутъ однообразный результатъ, то мы, значитъ, нашли законъ природы или, какъ выражается Беконъ, *аксіому*. Любопытно, что Бекону еще неизвѣстно было столь обыкновенное теперь выраженіе—*законъ природы*; точно такъ онъ нигдѣ не говоритъ о *силахъ природы*. Очевидно, физическія понятія того времени были такъ неразвиты, что еще не достигли этихъ простыхъ формулъ.

«Знаніе есть сила»—всѣмъ извѣстно это изреченіе Бекона. Когда мы найдемъ аксіомы, опредѣляющія условія явленій, мы будемъ по произволу управлять этими явленіями, вызывать и предупреждать ихъ. Беконъ былъ въ высшей степени воодушевленъ этою мыслью о *господствѣ человѣка надъ природою*, и она была исходною точкою его философіи.

Ко всѣмъ этимъ мыслямъ мы очень привыкли, но для того времени онѣ были истиннымъ открытіемъ; а между тѣмъ, онѣ были высказываемы и развиваемы съ твердостію, съ увѣренностію, даже съ высокомѣріемъ человѣка, вполнѣ убѣжденнаго и сознающаго свою заслугу, свою, такъ сказать, новизну между другими.

Все въ Беконѣ носитъ характеръ истиннаго реализма. Онъ не основываетъ никакой системы, не проповѣдуетъ готоваго міросозерцанія; все должно быть воздвигнуто вновь, на основаніи его новаго метода, по руководству опыта и индукціи, которыхъ до него такъ мало держались. «Съ самаго начала», говоритъ Куно Фишеръ, «у него было намѣреніе ввести въ дѣло *философію, которая не пребывала бы на зло времени, а шла бы впередъ вмѣстѣ съ време-*

немъ». «Можетъ быть, изъ всѣхъ философовъ Беконъ былъ единственный, который хотѣлъ не противиться теченію времени, а создать твореніе столь легкое, чтобы оно могло держаться на этомъ теченіи». Самъ Беконъ говоритъ: «Меня могутъ упрекнуть, что мои слова требуютъ столѣтія. Отвѣчаю: *можетъ быть, цѣлаго столѣтія для доказательства и нѣсколькихъ столѣтій для совершенія*».

Мы знаемъ теперь, что онъ былъ правъ, говоря такимъ образомъ.

Но всего яснѣе новизна бековскаго реализма открывается въ тѣхъ антипатіяхъ и отрицаніяхъ, которыя онъ обнаружилъ. Сейчасъ видно, что это не былъ человѣкъ, на которомъ бы тяготѣли какіе-нибудь изъ господствовавшихъ тогда предразсудковъ относительно методы и науки; сейчасъ слышенъ могучій новаторъ, котораго не можетъ подчинить себѣ никакой авторитетъ.

Онъ возстаетъ противъ конечныхъ цѣлей. Всѣмъ извѣстно его знаменитое слово: «изслѣдованіе цѣлей неплодотворно и бездѣтно, какъ дѣвственница, посвященная Богу».

«Цѣлямъ», говоритъ Куно Фишеръ, «Беконъ противополагаетъ причины, родовымъ понятіямъ—единичныя вещи, абстрактнымъ формамъ—матеріальныя качества, и такимъ образомъ отрицаетъ все, что̀ дѣлаетъ объясненіе природы телеологическимъ, идеалистическимъ, вообще отвлеченнымъ».

Интересно, что въ Беконѣ уже появились слѣды тѣхъ симпатій и отрицаній, которыя впослѣдствіи часто увлекали реалистовъ до послѣднихъ крайностей, и извѣстны намъ въ такомъ крайнемъ развитіи. Такъ, Беконъ между всѣми греческими философами отдаетъ предпочтеніе Демокриту, слѣдовательно, атомистическому матеріализму. Въ сужденіяхъ своихъ о поэзіи онъ высказываетъ односторонность своего реалистическаго пониманія. «Наука и исторія, по его мнѣнію, должны представлять міръ, *какъ онъ есть;* поэзія же, напротивъ, должна представлять его такъ, какъ желаетъ человѣческая душа, чтобы онъ былъ». Итакъ, поэзія будетъ зеркаломъ міра, но не зеркаломъ души и сердца. Отсюда слѣдуетъ отрицаніе лирической поэзіи. И въ самомъ дѣлѣ, Беконъ говоритъ: «Сатиры, элегіи, эпиграмиы, оды и все, что̀

относится къ этому роду, мы удаляемъ изъ области поэзіи и относимъ къ философіи и реторикѣ».

Куно Фишеръ по этому случаю замѣчаетъ: «Лирическая поэзія есть выраженіе того, что̀ вдохновляетъ фантазію и тѣмъ дѣлаетъ ее способною къ творчеству и нуждающеюся въ немъ, выраженіе того, что̀ *вообще обусловливаетъ* и *возбуждаетъ поэтическую и художественную дѣятельность*. Нѣтъ художественнаго творчества безъ фантазіи; нѣтъ творящей фантазіи безъ глубочайшаго возбужденія души; лирическая же поэзія и высказываетъ то, что̀ претерпѣваетъ возбужденная душа. Кто опредѣляетъ поэзію такъ, что исключаетъ лирическую, тотъ вообще понимаетъ поэзію и искусство безъ творящей фантазіи и душевнаго возбужденія; итакъ естественно, что онъ изъ поэзіи и искусства удержитъ только одну *прозу*».

Всего выше Беконъ ставитъ *аллегорическую* поэзію. Перейти отсюда къ полному отрицанію поэзіи и вообще искусства уже легко; кто не понимаетъ сущности поэзіи, тотъ, разумѣется, будетъ отрицать ее.

Весьма знаменательны также отношенія Бекона къ религіи и къ исторіи. Съ своей реалистической точки зрѣнія Беконъ пришелъ къ двоякому выводу: 1) Религія, единственно заслуживающая это имя, основывается не на естественномъ познаніи; въ этомъ смыслѣ *не существуетъ естественной религіи;* 2) научное познаніе религіозныхъ истинъ невозможно; въ этомъ смыслѣ *не существуетъ философіи религіи*. Такимъ образомъ, между философіею и религіею не должно быть ничего общаго. Куно Фишеръ подробно показываетъ, какимъ образомъ этотъ разрывъ постепенно превратился въ противорѣчіе и пришелъ, наконецъ, къ полному отрицанію религіи.

Что̀ касается до исторіи, то Куно Фишеръ излагаетъ дѣло такъ: «*Какъ философія относится къ религіи, такъ она относится къ исторіи.* Если она неспособна объяснять религію, то она, безъ сомнѣнія, негодна къ объясненію исторіи: она никогда не пойметъ чужого настроенія духа и его побужденій, и всегда будетъ судить и порицать чужое время по аналогіи собственнаго».

Вотъ въ легкихъ указаніяхъ содержаніе бековской философіи и ея отношенія къ другимъ сферамъ человѣческой дѣятельности. Что вышло изъ этого могучаго начинанія? Куно Фишеръ слѣдитъ за развитіемъ реалистическаго духа во всѣхъ его дальнѣйшихъ проявленіяхъ, вплоть до новѣйшихъ временъ. Передъ нами раскрывается поучительная картина того, какъ проросли, какой цвѣтъ и плодъ дали на различныхъ почвахъ сѣмена, брошенныя Бекономъ.

Въ Германіи реализмъ сначала совсѣмъ не принялся. Она была сильна своими собственными мыслителями, Лейбницемъ, Лессингомъ.

Въ самой Англіи онъ прошелъ цѣлый рядъ превращеній въ такомъ порядкѣ: атомизмъ Томаса Гоббза, сенсуализмъ Джона Локка, такъ называемый идеализмъ Берклея и наконецъ скептицизмъ Давида Юма. Этотъ скептицизмъ былъ послѣднею формою, дальше которой уже было некуда идти, гдѣ приходилось дѣлать поворотъ къ чему-нибудь другому.

Совершенно иначе дѣло пошло во Франціи. «Какъ Гоббзъ и Локкъ коренятся въ Бекон'ѣ», говоритъ Куно Фишеръ, «такъ въ Локкѣ коренится *французская философія* восемнанцатаго столѣтія; она относится къ англійской, какъ колонія къ метрополіи». Локка пропагандировалъ Вольтеръ, «одинъ изъ ограниченнѣйшихъ его учениковъ». Гольдбахіанцы развиваютъ, наконецъ, чистый матеріализмъ, съ полнымъ отрицаніемъ религіи и съ совершенно *анти-историческимъ*, революціоннымъ образомъ мыслей.

Вотъ явленіе, достойное самаго серіознаго вниманія съ нашей стороны. Одни и тѣ же зачатки у двухъ различныхъ народовъ производятъ различныя дѣйствія. Въ чисто-теоретической области въ Англіи развивается скептицизмъ, во Франціи матеріализмъ. Въ практическихъ взглядахъ во Франціи является и возрастаетъ теорія революціи, въ Англіи же скептикъ Юмъ оказывается противникомъ революціи и защитникомъ историческаго образа мыслей. Юмъ почти предсказалъ неудачу революціи и появленіе Наполеона.

«Всего явственнѣе», говоритъ Куно Фишеръ, «выступаетъ историческій образъ мыслей Юма въ томъ мѣстѣ, гдѣ у остальныхъ философовъ его вѣка утвердился совершенно

противоисторическій догматъ. Ничто столько не доказываетъ того, какъ далеко просвѣщеніе восемнадцатаго столѣтія ушло отъ всякаго историческаго опыта, — какъ *теорія договора*, изъ которой хотѣли объяснить государство. Человѣческое государство и устройство общественной жизни имѣютъ нѣкоторое историческое происхожденіе; но договоръ, подобный тому, о которомъ учатъ Гоббзъ, Локкъ, Спиноза, Руссо, никогда въ дѣйствительности не существовалъ тамъ, гдѣ они его ищутъ».

«Юмъ—отъявленный противникъ договорной теоріи».

«Вмѣстѣ съ теоріей договора, Юмъ возстаетъ на естественно-юридическихъ основаніяхъ и противъ теоріи революціи. Здѣсь онъ обращается прямо противъ Руссо. «Если бы эти разумники взглянули вокругъ себя на *міръ*», говоритъ опытный скептикъ, «то они не нашли бы въ немъ ничего, что̀ хоть сколько-нибудь соотвѣтствовало бы ихъ идеаламъ. Въ дѣйствительности нѣтъ болѣе страшнаго событія, какъ *полное разрушеніе какого-нибудь правленія*, разнуздывающее толпу и поставляющее опредѣленіе или выборъ новаго устройства въ зависимость отъ множества людей, число которыхъ приближается къ числу всего народа, ибо весь народъ собственно никогда не рѣшаетъ дѣла. Каждый разумный человѣкъ желаетъ въ подобномъ случаѣ—видѣть какого-нибудь генерала во главѣ сильной арміи, который бы захватилъ власть и могъ бы дать народу повелителя, такъ какъ избрать его толпа сама совершенно неспособна. *Такъ мало дѣло и дѣйствительность соотвѣтствуютъ этимъ философскимъ понятіямъ*». Итакъ, если бы наступилъ случай, который сдѣлалъ бы революцію фактомъ и превратилъ Руссо въ Робеспьера, то Юмъ знаетъ напередъ, чего онъ будетъ желать: онъ тогда надѣется на появленіе Наполеона!»

Такимъ образомъ, англійская мысль и французская мысль, вышедши изъ одной и той же точки, пришли къ результатамъ не только различнымъ, но даже прямо противоположнымъ. Это можетъ служить намъ прекраснымъ поясненіемъ нѣкоторыхъ явленій, совершающихся въ нашемъ умственномъ мірѣ, и совершающихся съ очень недавняго времени. У насъ тоже явилась колонія мыслителей изъ великой

метрополіи—Англіи. Бокль, Милль, Дарвинъ и наималѣйшій изъ нихъ Льюисъ—принялись у насъ съ величайшимъ успѣхомъ; имена ихъ знакомы всѣмъ читающимъ; иныя сочиненія выдержали нѣсколько изданій и даже не одинъ переводъ. Въ послѣднее время явился Гербертъ Спенсеръ, и наконецъ въ газетахъ обѣщаютъ появленіе на русскомъ языкѣ Бэна. Очевидно, англійскіе мыслители имѣютъ для нашихъ умственныхъ силъ и вкусовъ большую привлекательность.

Что же это за мыслители? Нѣтъ никакого сомнѣнія, что они остались вѣрны своей своеобразной родинѣ и не измѣнили ей, подобно германствующему Карлейлю. Всѣ они реалисты съ бо̀льшимъ или меньшимъ оттѣнкомъ скептицизма, всѣ они вращаются въ той же сферѣ, крайніе полюсы которой составляютъ съ одной стороны родоначальникъ Бекон̀ъ, а съ другой стороны завершитель Юмъ. Это—новое повтореніе того же заколдованнаго цикла, изъ котораго не можетъ выйти англійскій умъ.

Но какъ отражаются эти писатели въ нашихъ умахъ? Такъ-ли мы ихъ понимаемъ, какъ они сами себя разумѣютъ? Такъ какъ дѣло идетъ о большинствѣ, о массахъ, то можно напередъ сказать, что англійскія мысли терпятъ нѣкоторое измѣненіе, переходя въ русскіе умы. Но мы въ этомъ случаѣ уже можемъ кое-что сказать и по опыту. Можно бы привести нѣкоторые весьма любопытные примѣры, показывающіе, что реалистическія и скептическія мнѣнія англичанъ въ нашихъ умахъ получаютъ матеріалистическій смыслъ. Итакъ, англійская колонія отчасти производитъ у насъ дѣйствіе, подобное тому, какое нѣкогда производила во Франціи.

Было бы, однакоже, величайшею нелѣпостью видѣть здѣсь одинъ вредъ, или думать, что никакой другой исходъ изъ дѣла невозможенъ. Никакое истинно-философское направленіе не можетъ привести къ матеріализму. Если мы будемъ проникаться реализмомъ и скептицизмомъ англичанъ, то современемъ прійдемъ къ болѣе широкимъ и глубокимъ философскимъ взглядамъ. Исторія философіи показываетъ, что главное русло философскихъ идей никогда не проходило черезъ матеріализмъ. Наслѣдникъ Бекона—не Гольбахъ съ товарищами, а Юмъ; наслѣдникъ Юма—Кантъ, котораго назвать—значитъ назвать философію. Кантъ прямо относитъ

къ Юму начало своего критическаго направленія. «*Давидъ Юмъ*», говоритъ онъ, «вотъ кто много лѣтъ тому назадъ пробудилъ меня отъ догматической дремоты и далъ моимъ изслѣдованіямъ на поприщѣ спекулятивной философіи совершенно иное направленіе».

Такимъ образомъ, англійскій реализмъ, долгое время неимѣвшій никакого вліянія на Германію, въ Кантѣ подѣйствовалъ на нее и породилъ здѣсь совершенно иные плоды, чѣмъ во Франціи. Онъ породилъ рядъ системъ, въ силу которыхъ Германія стала философскою школою для цѣлаго міра, и которыя однѣ могутъ быть поставлены на ряду съ греческой философіей.

Конечно, реализмъ не породилъ этой философіи, а только возбудилъ ее. Кантъ прекрасно объясняетъ это отношеніе. «Юмъ», говоритъ онъ, «не внесъ никакого свѣта въ этого рода познаніе, но онъ добылъ искру, отъ которой можно было зажечь огонь, и если бы только она попала на воспріимчивый трутъ, и если бы тлѣніе этого трута было тщательно поддерживаемо и увеличиваемо»*).

Нѣмецкая философія у насъ издавна и легко прививалась. Будемъ надѣяться, что англійскій реализмъ послужитъ для нашихъ умовъ тою искрою, о которой говоритъ Кантъ, что у насъ найдется *воспріимчивый трутъ* и довольно тщательности, чтобы поддержать и увеличить его тлѣніе.

---

*) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Vorrede.

VII.

Англійская психологія.

1867.

Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи. Историческое и критическое изслѣдованіе, съ предварительнымъ очеркомъ успѣховъ психологіи со временъ Бэкона и Локка. *М. Троицкаго. Москва. 1867.*

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Нелегко выразить весь интересъ, который представляетъ для насъ эта книга—для насъ, то есть вообще для нашихъ читающихъ и размышляющихъ людей. Говоря вообще, мы, вѣдь, очень расположены къ философіи, по крайней мѣрѣ ко всякимъ отвлеченностямъ и умозрѣніямъ. Какъ давно извѣстно, на святой Руси не сложилось ничего подобнаго твердому умственному строю, ясному умственному движенію. Задатки нашей своеобразной духовной жизни, тѣ задатки, силою которыхъ держится и движется Россія (вспомните Чаадаева: «народы суть существа нравственныя»),—неясны и неотчетливы даже для проницательныхъ глазъ и, слѣдовательно, никакъ не могутъ служить опорою для массы, для большинства, которому всегда нужна опредѣленность, законченность.

Между тѣмъ, какой-нибудь взглядъ на жизнь, какое-нибудь міросозерцаніе составляетъ насущную потребность для человѣка. И вотъ мы, оторвавшись отъ всѣхъ корней, или, что̀ еще хуже, не имѣя никакихъ корней, отрываніе отъ которыхъ сопровождалось бы болью и, слѣдовательно, могло бы

вызывать нѣкоторую реакцію въ нашихъ умахъ,—мы свободно пускаемся въ область умозрѣній, выбирая себѣ такого руководителя, какого кому вздумается.

Такимъ образомъ, мы всѣ философствуемъ, всѣ интересуемся вопросами философіи. Отсюда происходитъ то отвлеченное направленіе, которое имѣла и до сихъ поръ имѣетъ наша литература, при чемъ мы разумѣемъ подъ литературою книги, назначенныя для большинства читателей. Въ журналахъ, составляющихъ главную умственную пищу читателей, обыкновенно проводилось то или другое философское ученіе, и въ проведеніи его полагались слава и значеніе каждаго журнала, его жизненный нервъ. Еще неминовавшая мода на естественныя науки, по справедливому замѣчанію одного проницательнаго человѣка*), вовсе не есть пробужденіе любви къ изученію природы, а проистекаетъ изъ философскаго интереса; подъ видомъ естественныхъ наукъ мы собственно занимаемся нѣмецкою философіею. Наконецъ, наша переводная литература въ нынѣшнее царствованіе обнаружила ясно эту потребность нашихъ умовъ: философскія книги переводятся и издаются во множествѣ.

И все это, какъ извѣстно, ни къ чему не ведетъ, не приноситъ никакихъ плодовъ. Все это движеніе не образуетъ никакой исторіи, не представляетъ твердой связи и порядка. Даже рѣдко появляются люди, которые бы работали, писали въ духѣ извѣстнаго ученія, которые на столько бы имъ прониклись, чтобы дѣйствительно заслуживать названіе философствующихъ людей. Все ограничивается или смутнымъ исканіемъ, смутною вѣрою въ извѣстный авторитетъ, или же признаніемъ немногосложныхъ догматовъ какого-нибудь грубаго ученія. Такъ это должно быть, такъ это и есть, и будетъ до тѣхъ поръ, пока насущная потребность не найдетъ себѣ правильнаго и полнаго удовлетворенія, т. е. пока не явится у насъ самостоятельной философіи, органически связанной съ другими сторонами нашей духовной жизни.

Припомню по этому случаю упрекъ, сдѣланный мнѣ самому и, можетъ быть, памятный читателямъ. Одинъ жур-

*) Катковъ въ статьѣ объ „Отцахъ и Дѣтяхъ“.

налъ, заявляя о томъ, что я принадлежу къ послѣдователямъ Гегеля, говорилъ:

«Не печальное-ли это явленіе? Люди занимаются, сами не зная чѣмъ, сами не зная зачѣмъ. Богъ знаетъ, какимъ образомъ вдругъ возникаютъ у насъ разныя направленія, ученія, школы, партіи. Какія дѣйствительныя причины могли бы возбудить у насъ въ человѣкѣ потребность не вымышленную, а серіозную заниматься гегелевскою философіею, и что̀ значатъ эти занятія, ничѣмъ не вызываемыя, ничѣмъ не поддерживаемыя, ни къ чему не клонящіеся, ни къ чему не ведущія? *Съ какими преданіями они связываются, къ чему примыкаютъ, на чемъ стоятъ?* И дѣйствительно-ли *развился у насъ такъ широко философскій интересъ,* что у насъ могутъ являться спеціалисты по разнымъ системамъ? Какой смыслъ представляетъ изъ себя русскій человѣкъ, становящійся послѣдователемъ *системы, выхваченной изъ цѣлаго ряда нѣмецкихъ системъ* и отдѣльно не имѣющей никакого значенія ни у себя дома, ни для посторонняго наблюдателя?»

Упрекъ не совсѣмъ справедливый въ отношеніи къ гегелизму, гѣмъ не менѣе очень мѣтко попадаетъ въ больное мѣсто нашей умственной жизни. Въ самомъ дѣлѣ, какъ быть съ философіею русскому человѣку? Что у насъ постоянно существуетъ философскій интересъ, въ этомъ нельзя сомнѣваться; но какъ избѣжать того фальшиваго положенія, въ которое онъ насъ ставитъ? Потребность философствованія, которую мы чувствуемъ, конечно, есть дѣйствительная, а не вымышленная; но чѣмъ ей руководиться, на чемъ стать, къ чему примкнуть? Какого бы мы ученія ни держались, дѣло всегда имѣетъ такой видъ, какъ-будто мы случайно выхватили это ученіе изъ ряда заграничныхъ системъ и ни съ того, ни съ сего стали его послѣдователями. Одинъ держится Бенеке, другой Шеллинга, третій Гегеля, четвертый Лотце... Повидимому, тутъ одна случайность, одинъ личный произволъ.

Что̀ касается до гегелизма, то упрекъ, какъ мы замѣтили, не совсѣмъ справедливъ. Гегелизмъ имѣетъ у насъ свои преданія, имѣетъ явленія, съ которыми можетъ связываться, къ которымъ можетъ примыкать. Нѣмецкая фило-

софія всегда имѣла у насъ вѣсъ и вліяніе, начиная съ самого Ломоносова, бывшаго послѣдователемъ Вольфа. Чѣмъ дальше, тѣмъ вліяніе это было сильнѣе. Особенно много можно насчитать у насъ шеллингіанцевъ и гегельянцевъ, дѣйствовавшихъ и съ университетскихъ каѳедръ, и въ литературѣ. Бо̀льшаго вліянія у насъ не имѣли никакія другія ученія. Только въ послѣднее время вліяніе это упало. Тургеневъ въ 1862 году, въ романѣ «Отцы и Дѣти», обозначилъ это явленіе такой общей формулой: *прежде наши молодые люди были гегелисты, а теперь они нигилисты.* Но было время, когда «Гегеля изучить и знать Гёте наизусть» считалось на Руси вершиною человѣческой образованности.

И все-таки дѣло оказалось безплоднымъ. Впослѣдствіи мы укажемъ нѣкоторые результаты этого умственнаго движенія, имѣвшаго такую силу; но нельзя не видѣть, что мы ничего не выиграли относительно философіи. Фейербахизмъ и нынѣшній тупой нѣмецкій матеріализмъ гораздо быстрѣе развѣяли у насъ всякіе начатки истинно-философскаго направленія, чѣмъ могли сдѣлать это въ самой Германіи.

Таково наше положеніе относительно философіи; указавъ на него, мы уже можемъ теперь объяснить, какой глубокій интересъ представляетъ для насъ книга г. Троицкаго.

Во первыхъ, эта книга, имѣющая такой большой объемъ, есть дѣйствительно философская книга, то есть она съ начала до конца строго держится извѣстнаго взгляда, она вполнѣ послѣдовательна себѣ самой и потому составляетъ прекрасное явленіе въ нашей бѣдной литературѣ.

Во вторыхъ, она, какъ нельзя лучше, обнаруживаетъ наше положеніе въ отношеніи къ философіи. Г. Троицкій избралъ путь самый неожиданный, неимѣющій ничего общаго со всѣми прежними попытками философскаго дѣла у насъ. Помимо нѣмцевъ и французовъ, бывшихъ всегда нашими руководителями *), онъ прямо взялся за англичанъ и являетъ передъ нами ревностнымъ послѣдователемъ, такъ называемой,

*) Говорится объ ученыхъ трудахъ, а не о популярномъ чтеніи и писаніи.

эмпирической школы. Болѣе чѣмъ къ кому-нибудь, къ нему можно бы обратиться съ знаменитымъ вопросомъ: какой смыслъ имѣютъ эти условія, ничѣмъ не вызываемыя, не связанныя ни съ какими преданіями, ни къ чему не примыкающія? Г. Троицкій со своею огромною книгою представляетъ, повидимому, совершенную внезапность, поразительную, ничѣмъ необъяснимую неожиданность.

Но самая крайность этого явленія всего легче и наводитъ на объясненіе его смысла. Понятно, что если всѣ попытки философскаго дѣла у насъ мы признаемъ явленіями болѣе или менѣе случайными, то самый правильный исходъ изъ такого положенія дѣлъ будетъ—не примкнуть къ которой-нибудь изъ этихъ попытокъ, а, напротивъ, отвергнуть ихъ всѣ безъ исключенія и начать дѣло съизнова. Кто желалъ бы положить прочныя основы для развитія у насъ философіи, тотъ именно долженъ чувствовать побужденіе поступить такимъ образомъ. Послѣ того, какъ столько разъ была насаждаема у насъ философія и не приносила значительныхъ плодовъ, новый дѣятель не можетъ чувствовать влеченія опереться на эти слабыя преданія; напротивъ, онъ охотнѣе готовъ разорвать съ ними всякія связи и попробовать выйти на совершенно новый путь.

Вотъ какъ мы объясняемъ себѣ появленіе книги г. Троицкаго. Она представляетъ совершенно правильное явленіе въ нашей литературѣ, объяснимое тѣмъ состояніемъ, въ которомъ у насъ находится философія. Онъ имѣлъ полное право не останавливаться на полдорогѣ и искать для себя совершенно новыхъ основаній.

Предположите теперь, что эти основанія найдены, что искатель такъ или иначе увѣрился въ твердости той новой точки зрѣнія, которую онъ нашелъ,—какая радость! Онъ долженъ почувствовать величайшее воодушевленіе, величайшую ревность къ распространенію своихъ взглядовъ и къ отрицанію всѣхъ направленій, несогласныхъ съ этими взглядами. Такимъ реформаторскимъ воодушевленіемъ дѣйствительно и проникнута книга г. Троицкаго. Она представляетъ не только истинно-философское сочиненіе, но еще и произведеніе, дышащее глубокой увѣренностію, полное жара, полемической со-

ли и твердой надежды на успѣхъ и дальнѣйшее развитіе того дѣла, которому оно посвящено.

Какъ образчикъ, характеризующій положеніе этой книги у насъ, неожиданную новость точки зрѣнія, съ которой она написана, и наконецъ твердость убѣжденій автора, приведемъ одно обстоятельство: г. Троицкій до того рѣзко осуждаетъ самого Канта, что его «Критику чистаго разума» смѣло называетъ *чепухою* (стр. 416). Кому у насъ не покажется святотатствомъ такой приговоръ? Всѣ мы привыкли благоговѣть передъ Кантомъ, слѣдуя въ этомъ Германіи. Тамъ *назвать Канта—значитъ назвать философію,* и самые матеріалисты не отрицаютъ его, а только стараются перетолковать въ свою пользу (напримѣръ Ноакъ въ Psyche). Ни въ Германіи, ни у насъ, просто, никто бы не повѣрилъ, что когда-нибудь явится на свѣтъ ученая, основательная философская книга, въ которой величайшее произведеніе этого философа будетъ названо чепухою. Даже мало знакомые съ философіею поймутъ изъ этого, до какой степени неожиданны сужденія г. Троицкаго, до чего доходитъ дерзость и увѣренность этого новатора.

На этомъ яркомъ примѣрѣ, повторяемъ, ясно видны и положенія философіи у насъ, и то, что книга г. Троицкаго соотвѣтствуетъ этому положенію. Положеніе философіи у насъ таково, что можно еще разсматривать какъ вопросъ, какъ нерѣшенное дѣло, чепуха или не чепуха Критика чистаго разума? Такъ слабы у насъ философскія преданія, относящіяся даже къ знаменитѣйшему изъ новыхъ философовъ. Если же возможенъ вопросъ, то тѣмъ самымъ вызывается и допускается его всяческое рѣшеніе. Вновь перевершить всѣ приговоры, положить новыя основанія для всего философскаго дѣла—такова задача г. Троицкаго. Впослѣдствіи мы увидимъ, что только особенное, исключительное положеніе русскаго ученаго могло привести г. Троицкаго къ нѣкоторымъ сравненіямъ и сужденіямъ, которыя не могли бы и возникнуть въ другихъ литературахъ.

Вотъ общія черты того интереса, который представляетъ книга г. Троицкаго для русскихъ читателей. Если мы затѣмъ станемъ разсматривать въ частности содержаніе кни-

ги, то увидимъ, что этотъ интересъ возрастаетъ все болѣе и болѣе.

I.

Станемъ на точку зрѣнія автора. Въ этомъ отношеніи, замѣтимъ прямо, мы считаемъ правильнымъ держаться стараго пріема критики, того пріема, завѣщаннаго намъ нѣмецкой философіей, по которому мнѣнія каждаго мыслителя должны излагаться съ его точки зрѣнія, и критика должна состоять въ указаніи логической необходимости перейти съ этой точки на иную, новую точку зрѣнія.

Итакъ, станемъ на точку зрѣнія г. Троицкаго. Было время, да оно еще и не совсѣмъ миновало, когда сущность вещей казалась людямъ весьма легко достижимою, и не только философія, но и частныя науки предполагали, что онѣ имѣютъ ее подъ руками. Тогда слышались рѣчи очень странныя по своему высокомѣрію. Физикъ говорилъ: вотъ сущность, я нашелъ ее; это—атомы, тяжелые, эѳирные, отталкивающіеся, притягивающіеся; они двигаются, дрожатъ, вращаются,—и въ этомъ сущность міра, сущность всѣхъ его явленій. Являлся химикъ и говорилъ: вотъ сущность; я нашелъ элементы вещей, простыя начала, изъ которыхъ состоитъ все на свѣтѣ, *и мы сами;* ихъ столько-то числомъ, и химія есть наука, старающаяся объяснить, какъ слагается изъ нихъ все разнообразіе міра. Являлся затѣмъ физіологъ и говорилъ: вотъ сущность; это—нервы, волокна, клѣточки; процессы, которые въ нихъ совершаются, составляютъ ощущеніе, мышленіе, душу, всю сущность человѣческой жизни. Являлся наконецъ философъ и объявлялъ: всѣ вы ошибаетесь; сущность вещей есть идея, стремящаяся вполнѣ воплотить себя; вещи суть только различныя попытки ея воплощенія, различныя формы, въ которыхъ она болѣе или менѣе выражалась.

Такимъ образомъ, всѣ наивно полагали, что они имѣютъ дѣло съ сущностью вещей, что она у нихъ въ рукахъ, и устремляли всю свою проницательность лишь на то, чтобы понять ее надлежащимъ образомъ. Такое убѣжденіе, какъ мы замѣтили, прежде всего поражаетъ и вооружаетъ противъ себя своимъ высокомѣріемъ, своими большими притязаніями. Казалось бы, умъ сразу долженъ почувствовать недовѣріе къ

слишкомъ большимъ затѣямъ и обѣщаніямъ; а тутъ намъ обѣщали раскрыть—шутка-ли?—самую сущность вещей.

Между тѣмъ, заблужденіе тянулось необыкновенно долго, и только когда вполнѣ изжило свою силу, начинаетъ уступать мѣсто болѣе правильнымъ понятіямъ. Постоянно твердя о сущности вещей, постоянно стараясь ее обозначить, формулировать и уяснить, ученые наконецъ должны были замѣтить, что они въ дѣйствительности ни на одну іоту не подвигаются ближе къ своей цѣли, что, будучи, повидимому, въ нѣкоторомъ обладаніи сущностью вещей, они, однако, не въ силахъ ничего извлечь изъ такого удивительнаго преимущества, а напротивъ, очевидно, находятся въ такомъ положеніи, какъ-будто сущность вещей для нихъ вполнѣ закрыта, какъ и для всякаго смертнаго. Мало по малу наступило разочарованіе въ надеждахъ и полное признаніе своего безсилія.

Для ученыхъ, съ другой стороны, постепенно выяснилось, въ чемъ состоитъ ихъ настоящее дѣло, въ чемъ заключается прогрессъ ихъ наукъ и ихъ дѣйствительная сила. Изученіе *явленій* и ихъ взаимной *связи*—вотъ предметъ, въ которомъ науки дѣлаютъ дѣйствительные успѣхи съ каждымъ годомъ, съ каждымъ днемъ; управлять явленіями, вызывая и измѣняя ихъ условія,—вотъ цѣль, къ которой онѣ подходятъ все ближе и ближе, шагъ за шагомъ. Сущность же вещей, очевидно, для нихъ такъ же скрыта и далека теперь, какъ была вначалѣ.

Вотъ почему въ послѣднее время, но только въ послѣднее, ученые начинаютъ проповѣдывать, что сущность вещей вовсе не есть предметъ науки, что вопросы, касающіеся сущности вещей, не только не входятъ въ задачи науки, а даже противорѣчатъ истинно-научному духу, представляютъ вторженіе чуждаго элемента въ научную область. Такого рода заявленія физіологовъ и химиковъ читатель можетъ найти въ статьѣ *Клодъ Бернаръ о методѣ опытовъ* и въ самой книгѣ Клода Бернара: *Введеніе къ изученію опытной медицины.*

Всего труднѣе отказаться отъ высокихъ притязаній, конечно, философу, да и самое отступленіе для него всего постыднѣе. Ибо, если химики или физики иногда и толковали о сущности вещей, то однакоже они этимъ не ограничива-

лись; у нихъ было на рукахъ еще много другого дѣла, и когда это дѣло оказалось и твердымъ и успѣшнымъ, то они легко могли отказаться отъ болѣе высокихъ, но неудачныхъ притязаній. Между тѣмъ, для философа сущность вещей была спеціальностію, предметомъ, котораго разсмотрѣніе онъ исключительно присвоивалъ себѣ. Никто не говорилъ объ этомъ предметѣ съ такою увѣренностію. Если какой-то астрономъ, какъ разсказываютъ, на вопросъ Наполеона I, упоминаетъ-ли онъ о Богѣ, отвѣчалъ съ лукавою скромностью: «государь! я никогда не имѣлъ нужды въ этой гипотезѣ», то философъ, наоборотъ, гордо выставлялъ свое вѣдѣніе. Онъ готовъ былъ изложить намъ всѣ тайны божества, и подробно и отчетливо трактовалъ всѣ его отношенія къ міру и людямъ. Онъ говорилъ объ абсолютномъ съ такою же свободою, какъ физикъ о своихъ атомахъ и силахъ, приводящихъ ихъ въ движеніе. Но если физикъ затѣмъ осмѣливался иногда на предложеніе, что душа человѣческая есть тоже совокупность нѣсколькихъ колеблющихся атомовъ, то мнѣнія философа вовсе не имѣли такого грубаго и малосмысленнаго вида. Они были облечены во всеоружіе глубокаго пониманія и казалось, способны были удовлетворить требованіямъ самой высокой мысли.

Но, несмотря на все это, обладаніе абсолютнымъ и здѣсь не дало, повидимому, никакихъ результатовъ, не положило вполнѣ прочныхъ основаній и не повело къ бо̀льшему и бо̀льшему уясненію дѣла. И вотъ передъ нами, наконецъ, является ученый, г. Троицкій, который утверждаетъ, что и въ этой области абсолютное недоступно, что на основаніи истинной, здравой философіи, которую онъ нашелъ, сущность вещей столько же закрыта для философовъ, какъ и для физиковъ, что имъ доступны только явленія, но за то, если они откажутся отъ изученія сущности, а станутъ изучать порядокъ и зависимость этихъ явленій, то они получатъ науку столько же строгую, столь же прочную, какъ и другія науки. Эта наука есть *психологія;* г. Троицкій нашелъ, что она уже сдѣлала многіе несомнѣнные успѣхи; эти успѣхи и самая постановка дѣла вполнѣ ручаются, что она имѣетъ впереди такъ же много работы и такія же надежды на развитіе, какъ физика, или химія, или вообще любая изъ точныхъ наукъ.

Замѣтимъ прежде всего, что подобный крутой поворотъ, подобный рѣшительный выходъ изъ обыкновеннаго взгляда на философію имѣетъ въ себѣ очень много привлекательнаго и, какъ намъ кажется, особенно привлекательнаго для нашего русскаго пониманія. Намъ всегда были нѣсколько смѣшны и подозрительны нѣмецкіе философы, съ ихъ высокими притязаніями. Мы—народъ наименѣе наивный, и потому, можетъ быть, такъ лѣнивы въ работѣ и такъ мало сдѣлали; мы всегда находимъ какую-то странную, почти дѣтскую наивность въ самомъ положеніи этихъ мыслителей, которые, сидя у себя въ кабинетѣ, впродолженіе многихъ годовъ старательно и добросовѣстно рѣшаютъ міровые вопросы, рѣшаютъ ихъ такъ, какъ-будто до нихъ никто не мыслилъ, а послѣ нихъ ничего и не останется мыслить. Эта вѣра въ свои силы и свое міровое значеніе намъ кажутся, бо́льшею частію, или легкомысленной дерзостію, или простодушной ограниченностію.

Если нѣмцы умѣютъ мириться на половинѣ, если у нихъ рѣшитель мировыхъ вопросовъ можетъ быть самъ по себѣ весьма незначительною личностью, то, кажется, для насъ такое примиреніе гораздо труднѣе. Мы требуемъ, чтобы человѣкъ вполнѣ соотвѣтствовалъ своему дѣлу, своей задачѣ. Человѣкъ, который рѣшаетъ міровые вопросы, долженъ быть самъ міровой человѣкъ. Онъ долженъ быть не только свѣтильникомъ для умовъ, но и нравственнымъ вождемъ, носителемъ великихъ откровеній и великихъ указаній.

Понятно, что человѣку серіозному и строго мыслящему должно казаться труднымъ и страннымъ выступить съ такими притязаніями. Понятно, что мы съ недовѣріемъ смотримъ на людей, толкующихъ о Богѣ, мірѣ и всякихъ человѣческихъ задачахъ, и однакоже мало просвѣщающихъ насъ, не дающихъ намъ того свѣта и увлеченія, котораго мы въ правѣ отъ нихъ ожидать, и что мы съ удовольствіемъ останавливаемся на философѣ, который, отрекаясь отъ высокихъ задачъ, ставитъ себя въ скромное положеніе ученаго, въ такое положеніе, въ какомъ находится, напримѣръ, всякій физикъ и химикъ. Имъ не приходитъ въ голову быть руководителями человѣчества, но въ то же время они знаютъ, что работаютъ небезполезно, что могутъ своими трудами расширять предѣлы науки.

II.

Чтобы быть вполнѣ твердымъ въ той позиціи, которую занялъ г. Троицкій, ему нужно было не только указать и ясно изложить начала, которыхъ онъ держится, но и оправдать исторически свой поворотъ къ нимъ. Ему нужно было показать, что онъ выбралъ эти начала не случайно и по произволу, а былъ приведенъ къ тому ихъ исторіею. Онъ является у насъ проповѣдникомъ англійской психологіи. Слѣдовало показать, что начала этой психологіи, подобно всякимъ истинно-научнымъ началамъ, будучи разъ положены, продолжали потомъ постепенно развиваться и разъясняться; что наука, основанная на этихъ началахъ, какъ и всѣ другія науки, постепенно расширялась и обогащалась; что такимъ образомъ достигнуты ясные и непоколебимые результаты, подобные результатамъ другихъ наукъ; и наконецъ, что если мы ничего этого не знали и не видѣли, то лишь потому, что нашъ взглядъ на положеніе дѣлъ въ англійской философіи былъ извращенъ нѣмцами, твердившими намъ, что философское движеніе въ Англіи закончено и что продолжателями его стали они, нѣмцы.

Этому историческому оправданію и посвящены первыя девять главъ книги, носящія общее названіе: *успѣхи психологической методы* и *успѣхи психологическаго анализа*. Онѣ, по нашему мнѣнію, составляютъ лучшую и главнѣйшую часть книги г. Троицкаго и вполнѣ достигаютъ своей цѣли, которую мы, по сущности дѣла, должны признать и главною цѣлью своего сочиненія. Что̀ касается до остальныхъ главъ, до критики и исторіи нѣмецкой психологіи, то хотя онѣ, по плану автора, должны составлять настоящій предметъ его книги, почему содержаніе ихъ и поставлено на первомъ мѣстѣ въ заглавіи, мы не можемъ не считать ихъ менѣе важными. Конечно, онѣ составляютъ правильный и необходимый выводъ изъ началъ автора; конечно, выводъ этотъ нужно было сдѣлать уже вслѣдствіе того великаго авторитета, которымъ пользуется у насъ нѣмецкая философія; но нельзя не видѣть, что эта критика, по сущности дѣла, совершается очень легко и что результаты ея слишкомъ одно-

образны. Это—повальное осужденіе всѣхъ психологическихъ ученій въ Германіи, какъ уклонившихся отъ истинной методы. Несмотря, однакоже, на отрицательный характеръ этой работы, и въ ней встрѣчаются остроумные и глубокомысленные взгляды, какъ это и слѣдовало ожидать отъ писателя, глубоко проникнутаго своею мыслью. Мы остановимся на нихъ впослѣдствіи.

Но болѣе всего мы займемся исторіею. Результаты, найденные въ этомъ отношеніи г. Троицкимъ, по истинѣ блистательны. Родоначальникомъ настоящей психологической методы онъ считаетъ Бекона, провозгласившаго индукцію единственнымъ источникомъ познанія какъ міра внѣшняго, такъ и міра внутренняго. Затѣмъ г. Троицкій показываетъ, какимъ образомъ начала, положенныя Бекономъ, развивались въ Англіи цѣлымъ рядомъ изслѣдователей вплоть до настоящаго времени. Онъ излагаетъ намъ ученія, которыя уклонялись отъ этихъ началъ, разсказываетъ споры, вытекавшіе изъ этихъ уклоненій, и такимъ образомъ шагъ за шагомъ ведетъ насъ къ тому полному уясненію и утвержденію, котораго наконецъ достигли эти начала. Доказывая всею этою исторіею внутреннюю силу самыхъ началъ, г. Троицкій кромѣ того показываетъ, какъ извращались и искажались ученія англійскихъ мыслителей у континентальныхъ философовъ, у французовъ и нѣмцевъ. Вслѣдствіе этого искаженія мы имѣли до сихъ поръ неправильныя понятія объ англійской философіи, такъ какъ заимствовали свѣдѣнія о ней не прямо изъ источниковъ, а преимущественно изъ вторыхъ и, по сущности дѣла, невѣрныхъ рукъ. Вотъ почему эта часть труда г. Троицкаго представляетъ для русскаго читателя совершенныя *открытія*, почему мы считаемъ ее важнѣйшею и оригинальнѣйшею. Для совершенія этой части труда нужно было не только, просто, не дать ослѣпить себя нѣмецкимъ пониманіемъ дѣла, но критически отнестись къ понятіямъ, уже усвоеннымъ отъ нѣмцевъ; ибо г. Троицкій, какъ всякій русскій человѣкъ, принимающійся за философію, прежде всего прошелъ до конца всю школу нѣмецкой мудрости. Но онъ постарался вполнѣ сохранить выгодное положеніе русскаго ученаго, для котораго нѣтъ слишкомъ обязательныхъ преданій и который можетъ смотрѣть на дѣло вполнѣ безпристрастно.

Такимъ образомъ, для него стало возможно разсмотрѣть англійскихъ философовъ въ ихъ истинномъ свѣтѣ и примкнуть къ ихъ ученіямъ. Въ этой положительной сторонѣ, составляющей естественнымъ образомъ центръ тяжести всего изслѣдованія, мы находимъ главную заслугу г. Троицкаго, точно такъ же, какъ во второй части его книги наибольшую важность приписываемъ нѣкоторымъ положительнымъ чертамъ, которыя онъ указываетъ въ развитіи нѣмецкой философіи. Опять замѣтимъ—мы судимъ по старому, по старымъ пріемамъ, которые завѣщаны намъ нѣмецкимъ идеализмомъ и требуютъ разысканія исходныхъ точекъ, первыхъ началъ каждаго автора. Насколько вѣрны эти начала и насколько великъ ихъ правильный захватъ, правильное приложеніе, настолько философскаго достоинства имѣетъ изслѣдованіе.

Изъ открытій, сдѣланныхъ г. Троицкимъ въ исторіи англійской философіи, всего важнѣе, по нашему мнѣнію, два: истинное значеніе *Локка*, настоящій смыслъ его ученія, и истинное значеніе *Юма*, открытіе того смысла, который имѣетъ его ученіе о причинной связи.

III.

Рефлексія Локка. Г. Троицкій нашелъ, что произведеніе Локка: «Опытъ о человѣческомъ умѣ» открываетъ собой новую эру въ философіи духа (стр. 27), что Локкъ «создалъ *критическое* направленіе въ философіи духа», т. е. то направленіе, которое опредѣлило *границы* нашихъ познаній о духѣ и, слѣдовательно, дало возможность создавать правильную науку, строго сообразную съ дѣйствительными силами нашего ума. «Это былъ», говоритъ г. Троицкій, «безпримѣрный подвигъ въ исторіи наукъ, равнаго которому невозможно предвидѣть во всѣхъ дальнѣйшихъ завоеваніяхъ ума въ кругѣ вопросовъ о духѣ» (стр. 29).

Въ чемъ же дѣло?

Припомнимъ, какъ обыкновенно смотрѣли на Локка. Извѣстно было всѣмъ, что Локкъ почитаетъ умъ человѣческій за tabula rasa, за чистую доску, которая постепенно исписывается познаніями, и что онъ отвергаетъ существованіе *прирожденныхъ идей*, а почитаетъ всѣ идеи постепенно

пріобрѣтаемыми. Источниковъ этого пріобрѣтенія два: *ощущеніе* или внѣшнія чувства, и *вниканіе* или рефлексія, которую онъ иногда называетъ внутреннимъ чувствомъ.

Уже самое ученіе Локка нѣкоторые называютъ сенсуализмомъ, напримѣръ Куно-Фишеръ; по его словамъ, Локкъ далъ опытной (бекоповской) философіи *болѣе опредѣленный и узкій* характеръ*). Но вообще, если Локка и не считаютъ сенсуалистомъ, то признаютъ, что сенсуалисты происходятъ отъ него по прямой линіи. Сенсуалисты отвергаютъ второй источникъ познаній, то есть рефлексію, и думаютъ, что всѣ наши познанія постепенно возникаютъ изъ впечатлѣній внѣшнихъ чувствъ. «Систематическій продолжатель Локка есть *Кондильякъ*, за которымъ слѣдуютъ энциклопедисты, и который въ своемъ анализѣ человѣческаго познанія заканчиваетъ сенсуализмъ. Ибо онъ объясняетъ все человѣческое познаніе только изъ ощущеній»**).

Въ дѣйствительности, какъ доказываетъ г. Троицкій, все дѣло имѣетъ совершенно иной видъ. Ни въ какомъ смыслѣ нельзя назвать ученіе Локка сенсуализмомъ, и только вслѣдствіе превратнаго его пониманія Кондильякъ могъ считать себя послѣдователемъ и продолжателемъ Локка. Дѣло вовсе не въ tabula rasa и не въ *источникахъ* познанія; центръ тяжести Локкова «Опыта» былъ вовсе не тутъ, и подобные взгляды на его ученіе суть взгляды съ *чужихъ* точекъ зрѣнія, а не съ его собственной.

Современники Локка стояли на *догматической* точкѣ зрѣнія, тогда какъ самъ онъ стоялъ на *критической*; вотъ причина этихъ недоразумѣній. Они задавали себѣ вопросы: какъ смотритъ Локкъ на субстанцію нашего духа? Признаетъ-ли онъ источникомъ знанія самый умъ, или внѣшнія вещи? Между тѣмъ Локкъ *никакъ* не смотрѣлъ ни на субстанцію духа, ни на субстанцію вещей, и не могъ искать источника познаній ни тамъ, ни тутъ, такъ какъ признавалъ вмѣстѣ съ Бекономъ за единственный путь—опытъ и индукцію. Опытъ, по самому своему существу, не можетъ познавать сущностей, и, слѣдовательно,

---

*) См. *Францисъ Беконъ Верулампкій*, стр. 321 (русск. переводъ).
**) Тамъ же, стр. 324.

наука, признающая его своимъ принципомъ, тѣмъ самымъ признаетъ *ненаучнымъ* всякое разсужденіе о сущностяхъ.

«Строго говоря», пишетъ Куно-Фишеръ, «Локкъ долженъ былъ бы остановиться на утвержденіи: нѣтъ никакого познанія о сущности вещей; вся метафизика этого рода есть пустое словоизверженіе; есть только познаніе свойствъ вещей, какъ свойствъ насъ самихъ, такъ и свойствъ тѣлъ внѣ насъ» *).

Вотъ основная точка зрѣнія Локка, и историкъ не могъ ея не замѣтить. Поэтому весьма правиленъ и упрекъ, который Куно-Фишеръ дѣлаетъ англійскому философу. «Однакоже», говоритъ онъ, «Локкъ не былъ ни довольно критическимъ, ни довольно строгимъ, чтобы воздержаться отъ всякаго ближайшаго показанія относительно сокровенной сущности вещей» **).

Упрекъ правиленъ, но едва-ли вѣренъ относительно Локка. Едва-ли не слѣдуетъ этотъ упрекъ отнести къ послѣдователямъ его, которые въ философіи, признающей за принципъ непознаваемость сущности вещей, все-таки, во что бы то ни стало, искали указаній на эту сущность. Извѣстно, какой шумъ поднялъ Вольтеръ, отыскавши у Локка, что *нельзя найти доказательствъ ни въ пользу матеріальности души, ни противъ ея матеріальности* ***). Вольтеръ выводилъ отсюда заключеніе въ пользу матеріализма, не понимая, что матеріализмъ, какъ грубѣйшее изъ представленій о сущности вещей, наименѣе согласенъ съ философіею, отрицающею всякое познаніе сущности.

Дальнѣйшая исторія, которую разсказываетъ г. Троицкій, всего яснѣе показываетъ, какъ мы плохо до сихъ поръ судили о Локкѣ. Нашлись люди, которые исказили его и превратно поняли; но нашлись и такіе, которые поняли его вѣрно и тѣмъ показали, что онъ не виноватъ въ заблужденіяхъ иныхъ своихъ послѣдователей, и что, напротивъ, его метода можетъ дать обильные и плодотворные результаты.

---

*) Тамъ же, стр. 319.

**) Тамъ же, стр. 318.

***) „Опытъ о челов. умѣ“, кн. IV, гл. III, § 6.

Кондильякъ, какъ мы видѣли, откинулъ рефлексію, какъ источникъ познанія. Между тѣмъ ученіе о рефлексіи составляетъ существенный пунктъ локкова изслѣдованія, столь существенный, что его-то и нужно считать основаніемъ всего развитія англійской психологіи. *Источникъ познанія* есть выраженіе, которое не слѣдуетъ понимать въ неправильномъ, догматическомъ смыслѣ; особый источникъ познанія у Локка долженъ означать не что иное, какъ *особый отдѣлъ явленій*. Такимъ образомъ, ученіе Локка о томъ, что посредствомъ рефлексіи мы познаемъ «различныя дѣйствія нашего собственнаго духа», имѣетъ тотъ смыслъ, что эти различныя дѣйствія суть самостоятельныя явленія, происходящія послѣ явленій ощущенія, вызываемыя ощущеніями, но никакъ не совпадающія съ ними. Стараясь употреблять по возможности термины, не дающіе повода къ недоразумѣніямъ, г. Троицкій обыкновенно выражается такъ, что Локкъ ученіемъ о рефлексіи приписалъ духу *самобытныя операціи*, совершаемыя имъ по *самобытнымъ внутреннимъ законамъ*.

«Мы имѣемъ», говоритъ онъ, «два порядка внутреннихъ состояній: одинъ, изъ котораго мы дѣлаемъ міръ внѣшній, или сказуемыя внѣшней причины нашихъ внутреннихъ состояній, называемыхъ внѣшними ощущеніями, и другой—изъ котораго мы дѣлаемъ свой собственный міръ, или сказуемыя духа. Послѣднія своимъ существованіемъ обязаны вообще не внѣшнимъ причинамъ, не впечатлѣніямъ на духъ отъ предметовъ ему сторонихъ или вещества, а его собственной внутренней энергіи, его самостоятельнымъ внутреннимъ операціямъ, его самобытнымъ внутреннимъ законамъ; но въ своемъ историческомъ происхожденіи они всецѣло обусловлены состояніями перваго порядка, изъ которыхъ мы дѣлаемъ сказуемыя вещества. Такимъ образомъ, каждое понятіе, каждое желаніе, каждое страстное волненіе, которое мы относимъ къ духу, какъ его сказуемыя,—въ своемъ возникновеніи, прямо или косвенно, условливаются предшествующими имъ состояніями, причина которыхъ лежитъ внѣ духа. На каждое состояніе, возбужденное внѣшнимъ образомъ, духъ отзывается другими состояніями,—операціями самобытными, изъ которыхъ, главнымъ образомъ, мы и дѣлаемъ его предикаты, и въ которыхъ всего болѣе отличаемъ его отъ внѣ-

шняго или вещественнаго міра. Это—знаменитое ученіе Локка о *рефлексіи*» (стр. 35).

Понятно, что, только отличивъ явленія, и можно изучать ихъ; только признавъ ихъ самостоятельный характеръ. и можно остановиться на нихъ, какъ на предметахъ, подлежащихъ изслѣдованію. Самая возможность англійской психологіи основывалась на этомъ ученіи о рефлексіи.

«Локкъ показалъ», пишетъ г. Троицкій, «что существуетъ огромный классъ идей, которыя не даются внѣшними чувствами. Но эти идеи, или духовныя состоянія, неполучаемыя путемъ внѣшнихъ ощущеній, не суть какая-либо готовая и прирожденная собственность духа, какъ думалъ Декартъ, а имѣютъ каждое свою исторію, начало своего существованія, подлежащее опытному, индуктивному изслѣдованію; и въ исторической судьбѣ каждаго высшаго проявленія духа должна быть отыскана минута, когда его существованіе было отзывомъ на предшествующія ему состоянія чувственныя. Это совершенно измѣнило все направленіе психологическихъ работъ; вниманіе психолога перестало направляться въ метафизическую область какого-то предсуществованія идей и убѣжденій за предѣлами дѣйствительной исторіи духа, а обратилось къ слабѣйшимъ, дѣтскимъ началамъ духовной жизни. изъ которыхъ постепенно и непрерывно и возрастаетъ все богатство духовнаго существованія; съ этимъ вмѣстѣ индуктивной методѣ открылся тотъ необозримо-широкій просторъ анализа и изъясненія, которымъ, съ теченіемъ времени, такъ счастливо воспользовались изслѣдователи духа» (стр. 36).

Итакъ, сенсуализмъ не только не составляетъ послѣдствія ученія Локка, но даже прямо ему противоположенъ. прямо идетъ противъ самаго основного и существеннаго его пункта. Любопытно въ этомъ отношеніи то обстоятельство. что, какъ открылъ г. Троицкій, нашлись сенсуалисты, которые ясно сознавали свое отступленіе отъ Локка. Кондильякъ не сознавалъ этого; подобно Вольтеру, онъ воображалъ себя вѣрнымъ ученикомъ и продолжателемъ Локка. Въ доказательство г. Троицкій приводитъ слѣдующее мѣсто изъ Traité des sensations:

«Перипатетики принимали началомъ, что всѣ наши познанія происходятъ изъ внѣшнихъ чувствъ. Но всѣ были

такъ далеки отъ сознанія этой истины, что ни одинъ изъ нихъ не умѣлъ раскрыть ее и, послѣ столькихъ столѣтій, сдѣлать это—значило еще сдѣлать открытіе».

«Бекономъ, можетъ быть, первый замѣтилъ эту истину. Она составляетъ основаніе того творенія, въ которомъ онъ даетъ такіе превосходные совѣты въ интересѣ успѣха наукъ. Картезіанцы отвергли это начало съ презрѣніемъ, потому что судили о немъ только по сочиненіямъ перипатетиковъ. Наконецъ, Локкъ уловилъ его и имѣлъ преимущество быть первымъ, который доказалъ его» *).

Такъ судили на континентѣ, извлекая изъ основаній Локка то сенсуализмъ, то матеріализмъ. Ничего подобнаго не было въ Англіи. Въ ней также были сенсуалисты, но они не опирались на Локка. Именно, основатель школы англійскихъ сенсуалистовъ, Давидъ Гертли (1704—1757) ясно указываетъ на то, что онъ отступаетъ отъ локковыхъ началъ. Г. Троицкій приводитъ изъ него слѣдующее мѣсто:

«Небезполезно будетъ изслѣдовать здѣсь, насколько теорія, представляемая въ этихъ сочиненіяхъ, удалила меня, въ отношеніи къ логикѣ, отъ превосходнаго творенія Локка о человѣческомъ умѣ, творенія, которое оказало міру столь великія услуги, разсѣевая предразсудки и препятствія, замедлявшіе успѣхи положительной и полезной науки».

«И во первыхъ, мнѣ кажется, что всѣ наши идеи, даже самыя сложныя, происходятъ изъ внѣшняго ощущенія, и что *рефлексія не составляетъ особеннаго источника идей*, какъ это думаетъ г. Локкъ» (стр. 105).

Итакъ, въ Англіи Локка понимали и отступленія отъ него могли повести только къ бо̀льшему выясненію и дальнѣйшему развитію его началъ.

IV.

Ученіе Юма о причинной связи. Давидъ Юмъ обыкновенно считался и считается крайнимъ скептикомъ, который, исходя изъ началъ Бекона и Локка и логически развивая

*) Part. I, chap. VII. sect. 2.

эти начала до крайнихъ послѣдствій, достигъ до убѣжденія въ невозможности всякаго познанія. «Истинное познаніе», говоритъ Беконъ, «есть познаніе изъ причинъ», и цѣль опыта есть не что иное, какъ познаніе причинной связи явленій. Между тѣмъ Юмъ усомнился въ самомъ существованіи причинной связи, призналъ ее за простую привычку видѣть одно явленіе слѣдующимъ за другимъ. Если нѣтъ причинъ, то нечего намъ и познавать. Отъ этой точки повелъ свои изслѣдованія Кантъ, старавшійся найти возможность опыта и возможность синтетическихъ сужденій a priori.

Такъ судятъ до сихъ поръ нѣмцы; но оказывается, что и эти сужденія сдѣланы съ чужой точки зрѣнія, съ той точки, на которой философъ ищетъ абсолютныхъ началъ и по мѣркѣ этихъ началъ судитъ объ опытѣ. Г. Троицкій разсказываетъ намъ, какъ въ Англіи юмовскія изслѣдованія причинной связи не только не уничтожили возможности познанія, а, напротивъ, оказались «совершенно здравою теоріей», необходимымъ шагомъ для дальнѣйшаго развитія опытной науки о духѣ. Противъ теоріи Юма возставали Ридъ и Дугальдъ Стюартъ; защитникомъ ея явился Броунъ, выставившій ее въ настоящемъ свѣтѣ и вполнѣ водворившій въ наукѣ.

«Ближайшимъ поводомъ къ тому была недостойная интрига клерикальной партіи въ эдинбургскомъ университетѣ противъ ученаго Лесли, искавшаго каѳедры математики. Эта партія имѣла своего кандидата и, чтобы помѣшать конкурренціи Лесли, ссылалась на его сичиненіе «О теплотѣ», въ которомъ онъ обнаружилъ себя сторонникомъ Юма по вопросу о причинности. Такая интрига возмутила людей благородныхъ; и Броунъ, рискуя собственною репутаціею, выступилъ на защиту Лесли».

«При этомъ весьма замѣчательно то обстоятельство, что Д. Стюартъ, который вслѣдъ за Ридомъ опровергалъ теорію Юма, прочитавши сочиненіе Броуна объ этомъ предметѣ, чистосердечно отказался отъ своего предубѣжденія въ этомъ пунктѣ, и въ лестномъ письмѣ къ Броуну выразилъ полное сочувствіе его взгляду» (стр. 67).

И только въ силу такого торжества юмовской теоріи, «заботы о водвореніи индуктивной методы въ наукахъ о духѣ увѣнчались наконецъ на родинѣ Бекона и Локка, къ

немалому соблазну писателей нѣкоторыхъ странъ материка, полнымъ и безвозвратнымъ успѣхомъ» (стр. 62).

Въ чемъ же дѣло? Г. Троицкій излагаетъ ученіе Юма слѣдующимъ образомъ:

«Юмъ доказывалъ, что, оставаясь въ предѣлахъ анализа, невозможно отыскать въ причинныхъ отношеніяхъ явленій чего-нибудь другого, кромѣ извѣстнаго преемства или послѣдовательности явленій; и что вся таинственность, какою окружены эти отношенія въ популярномъ сознаніи и въ преданіи схоластики, беретъ свое начало въ игрѣ воображенія, примѣшивающейся къ простому наблюденію».

Такимъ образомъ, Юмъ нанесъ ударъ самому упорному метафизическому понятію, понятію причинности. Этотъ ударъ былъ совершенно послѣдователенъ и правиленъ. Если, руководясь опытомъ, мы не можемъ знать сущности вещей, то мы не можемъ ничего знать и о дѣйствіяхъ вещей, о томъ, *какъ* и *почему* одно явленіе порождаетъ другое. Утверждать, что одна вещь *необходимо* должна такъ, а не иначе дѣйствовать на другую, претерпѣвать эти, а не другія перемѣны, значило бы приписывать себѣ бо́льшія познанія, чѣмъ даетъ опытъ, значило бы явно заходить въ область сущностей. И потому чистая опытная метода требуетъ, чтобы мы ограничивались простымъ констатированіемъ преемствъ и однообразной послѣдовательности явленій. Причинъ явленій мы такъ же не знаемъ, какъ не знаемъ ихъ сущности; намъ доступно только опредѣленіе условій, при которыхъ они неизмѣнно наступаютъ, *какъ показываетъ опытъ*.

Читатели замѣтятъ, что нынѣшніе натуралисты весьма близко подошли къ этому ученію Юма, котораго, какъ оказывается, нѣкогда держался физикъ Лесли. Ученіе Клода Бернара о *детерминизмѣ*, если не въ основахъ, то въ результатахъ совершенно совпадаетъ съ юмовскою теоріею. И тамъ и тутъ ставятся одинаковыя границы для изслѣдователя, дѣлаются ему одинаковыя требованія и предписанія.

Вслѣдствіе этого окончательнаго удаленія метафизики изъ науки, чувствуется явная потребность измѣнить ходячую терминологію, зараженную метафизическими понятіями. Вотъ замѣчанія, сдѣланныя по этому поводу г. Троицкимъ относительно языка Броуна, писателя, изслѣдованія котораго,

по его словамъ, «были полнѣйшимъ торжествомъ второго локкова начала, защищавшаго самостоятельность духа и, слѣдовательно, самыхъ наукъ о духѣ».

«Нетрудно замѣтить», пишетъ г. Троицкій, «что это — другой, болѣе ясный, опредѣлительный и твердый языкъ для того же факта нашего духовнаго устройства, который Локкъ назвалъ рефлексіей, буквально: отсвѣтомъ, отраженіемъ предшествовавшихъ состояній, иначе: отзывомъ духа на состоянія, возбужденныя въ немъ внѣшними предметами. Философская критика привела Локка къ убѣжденію, что разнообразныя явленія духа невозможно предполагать существующими въ немъ раньше самаго факта ихъ перваго существованія, всегда предваряемаго внѣшними ощущеніями; съ другой стороны — нельзя смотрѣть на нихъ только, какъ на ощущенія и простое видоизмѣненіе послѣднихъ, ихъ сложеніе, раздѣленіе и проч., какъ это утверждалъ Гассенди, такъ какъ мы получаемъ здѣсь факты духовнаго существованія совершенно отличные отъ нихъ и дающіе порядокъ новыхъ идей, о предметахъ, не подходящихъ подъ разрядъ внѣшнихъ или вещественныхъ явленій. Но эта мысль Локка, оставаясь руководительною, была, какъ мы сказали, заключена въ термины метафорическіе и допускающіе недоразумѣнія, однимъ словомъ, далекіе отъ строгой научной фразеологіи. И философія Броуна является въ этомъ пунктѣ столько же твердою, сколько и чуждою несобственныхъ выраженій и неясности. Поставивши строгимъ аналитическимъ пріемомъ понятіе причинныхъ отношеній, какъ неизмѣннаго и безусловнаго преемства предыдущаго и послѣдующаго, Броунъ освѣтилъ неожиданнымъ свѣтомъ, какъ отношеніе нашихъ ощущеній къ перемѣнамъ органическимъ, такъ точно и отношеніе остальныхъ явленій духа къ нашимъ ощущеніямъ. Они относятся къ послѣднимъ, какъ своимъ причинамъ, и это значитъ только, какъ своимъ неизмѣннымъ и безусловнымъ предыдущимъ. Это отношеніе весьма выразительно въ терминѣ «внушеніе», и Броунъ сдѣлалъ его техническимъ терминомъ для выраженія всѣхъ умственныхъ состояній духа, которыя и раздѣляются на *внушенія простыя* (simples suggestions) и *внушенія отношеній* или *относительныя* (relatives suggestions), — употребляя въ

томъ же обстоятельствѣ, для страстныхъ волненій, желаній или вообще нравственныхъ состояній духа, выраженія синонимическія, какъ *вызовъ*, *возбужденіе* и проч.» (стр. 79).

Такимъ образомъ, англійскіе психологи не говорятъ даже о духовныхъ *явленіяхъ*,—слово, которое предполагаетъ сущность, какъ то, что̀ является,—а говорятъ лишь о духовныхъ состояніяхъ; точно такъ они избѣгаютъ выраженія *причина*, а вмѣсто него употребляютъ слова *вызовъ*, *внушеніе* и т. п.

V.

Послѣ этого читателямъ будетъ понятна та метода, которой слѣдуетъ англійская психологія. Правила ея совершенно параллельны тѣмъ, какія, напримѣръ, указываетъ Клодъ Бернаръ. Вся разница въ томъ, что изслѣдователь внѣшней природы прибѣгаетъ къ искусственной экспериментаціи, между тѣмъ какъ психологъ большею частію ограничивается однимъ наблюденіемъ. Но, по замѣчанію Д. Стюарта, приводимому г. Троицкимъ, въ отношеніи къ духовнымъ явленіямъ «едва ли и можно вообразить какой-нибудь экспериментъ, который бы не былъ уже испробованъ рукою природы», такъ что это богатство естественныхъ экспериментовъ вознаграждаетъ собою малую доступность психическихъ явленій для искусственной экспериментаціи.

Англійскіе философы различаютъ въ своей методѣ четыре различные пріема, или четыре различныя методы, которыя всѣ вытекаютъ изъ главнаго требованія—*найти неизмѣнныя условія даннаго явленія*.

1) *Метода согласія*. Неизмѣнное условіе явленія присутствуетъ во всѣхъ случаяхъ, когда совершается явленіе.

2) *Метода разности*. Если нѣтъ неизмѣннаго условія, то не бываетъ и явленія, съ нимъ связаннаго.

3) *Метода остатковъ*. Разность въ явленіи указываетъ на разность въ условіяхъ.

4) *Метода сопутствующихъ измѣненій*. Явленія, связанныя между собою, подвергаются параллельнымъ измѣненіямъ.

При помощи этихъ указаній сравниваются различные случаи душевныхъ процессовъ и открывается неизмѣнная

связь явленій или состояній духа. Въ слѣдующей статьѣ мы приведемъ нѣкоторые результаты, добытые такими изслѣдованіями.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

I.

Г. Троицкій показалъ намъ истинное движеніе англійской философіи; онъ открылъ намъ то направленіе, въ которомъ она развивалась. Его «очеркъ успѣховъ психологіи» представляетъ поэтому вполнѣ самостоятельное произведеніе, въ которомъ съ послѣдовательностію и проницательностію отыскана и прослѣжена нить, связующая англійскихъ мыслителей, начиная отъ Бекона до Джона-Стюарта Милля и Бэна.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ только сравнить обыкновенныя изложенія ученій англійскихъ школъ и философовъ съ тѣмъ ихъ пониманіемъ, какое находимъ у г. Троицкаго. Возьмите въ «Философскомъ словарѣ» г. Гогоцкаго статьи: *Англійская философія, Берклей, Броунъ, Локкъ*; прочтите о Локкѣ и Юмѣ въ «Исторіи философіи» Гегеля, капитальномъ произведеніи, послужившемъ оригиналомъ для безчисленныхъ подражаній; вы съ изумленіемъ увидите, что въ этихъ историческихъ очеркахъ вовсе упущена изъ виду существенная сторона дѣла; на первый планъ поставлено то, что вовсе не имѣетъ важности, что составляетъ ошибку мыслителей, ихъ уклоненіе отъ духа ихъ собственной философіи и, такимъ образомъ, какъ-будто умышленно искаженъ и затемненъ дѣйствительный смыслъ ихъ ученій. Изъ этихъ ученій выходитъ какой-то непонятный и грубый хаосъ; въ изложеніи же г. Троицкого на этотъ хаосъ неожиданно проливается яркій свѣтъ, показывающій въ немъ жизнь, порядокъ и красоту.

Дѣло въ томъ, что англійская философія имѣла въ виду вовсе не тѣ цѣли, какія, судя въ этомъ случаѣ по себѣ, приписываютъ ей ея континентальные толкователи. Главная

ея задача была не метафизическая и даже не гносеологическая, а чисто методологическая. Напрасно историки ловятъ у того или другого англійскаго мыслителя какія-нибудь отрывочныя, иногда весьма неопредѣленныя предложенія и указанія относительно сущности вещей. Такъ какъ англійская философія уже въ самомъ началѣ отказалась отъ познанія сущностей, то какую бы метафизику мы ни встрѣтили у этихъ мыслителей, мы не должны придавать ей никакого существеннаго значенія. Эта метафизика есть непременно ошибка, есть противорѣчіе духу этой философіи; слѣдовательно, рано или поздно должна исчезнуть при дальнѣйшемъ разъясненіи и укрѣпленіи этого духа.

Точно также, совершенно неправильно задавать себѣ относительно англійскихъ мыслителей вопросъ, какой взглядъ тотъ или другой изъ нихъ имѣлъ на познаніе, какъ объяснялъ его происхожденіе и какіе предѣлы полагалъ ему. Отказавшись отъ познанія сущностей, англійская философія въ самомъ своемъ началѣ отказалась отъ всякаго разногласія и колебанія во взглядахъ на познаніе. Значеніе познанія, его достоинство и мѣра этого достоинства опредѣлились разъ на всегда; всякое отступленіе отъ этого опредѣленія было ошибкою, которая должна была исчезнуть при дальнѣйшемъ развитіи и уясненіи этой философіи.

Метода, указанная Бекономъ, какъ мы видимъ, по самой сущности дѣла устраняла всякаго рода метафизическія и гносеологическія задачи; оставалась одна задача—правильное развитіе самой методы, очищеніе ея отъ всякихъ примѣсей, точное опредѣленіе ея правилъ въ ея истинномъ духѣ.

Опытъ, *чистый* опытъ, безъ всякой примѣси метафизики и онтологіи—вотъ та задача, которая предлежала англійской философіи и которую она постепенно выполнила усиліями своихъ мыслителей. Какъ исторія показываетъ, дѣло это вовсе нелегкое, требовало немалой борьбы и до сихъ поръ остается непонятнымъ и неоцѣненнымъ на континентѣ.

Въ первой главѣ мы указали нѣкоторыя черты изъ исторіи опытной методы. Теперь мы перейдемъ къ результатамъ, добытымъ этою методою. Результаты составляютъ, конечно, лучшую повѣрку и лучшее поясненіе каждой методы; ихъ качество и достоинство вполнѣ обнаруживаютъ качество

и достоинство орудія, которымъ они добыты. Въ этомъ отношеніи г. Троицкій дѣлаетъ весьма правильное замѣчаніе:

«Бекономъ», говоритъ онъ, «стоитъ безспорно во главѣ всего новаго направленія европейской науки; но мы сдѣлали бы большую историческую ошибку, если бы предположили, что причина этого лежитъ исключительно въ его геніальныхъ указаніяхъ на «новый органъ», обѣщающій научнымъ изслѣдованіямъ болѣе счастливыя послѣдствія. Нѣтъ ничего несправедливѣе и вреднѣе для успѣховъ исторической критики, какъ преувеличивать значеніе простыхъ теоретическихъ указаній. Истинная сила ихъ обнаруживается только тогда, когда они изъ слова переходятъ въ дѣло, счастливое, плодотворное дѣло, когда становятся исполнившимся предсказаніемъ и поражаютъ неизгладимыми впечатлѣніями, опредѣляющими направленіе усилій для цѣлыхъ поколѣній. И въ этомъ отношеніи замѣчено весьма вѣрно, что изгнаніе схоластической мечтательности изъ философіи природы зависѣло, быть можетъ, еще больше отъ геніальныхъ открытій Ньютона, въ которыхъ могущество индуктивной методы выказалось съ блескомъ, положившимъ конецъ всякому вопросу о силахъ этого логическаго пріема, чѣмъ отъ великолѣпныхъ произведеній Бекона» (стр. 27).

Такъ точно, прибавимъ мы, въ другой области изученія природы, въ химіи, схоластика вполнѣ исчезла только въ силу открытій Лавуазье. Замѣтимъ кстати, что Лавуазье, по своему духовному родству, весьма явственно примыкаетъ къ Бекону. Онъ былъ послѣдователемъ Кондильяка, на котораго и ссылается въ предисловіи къ своему курсу химіи; Кондильякъ же былъ во Франціи представителемъ идей Бекона и Локка.

Относительно психологіи нужно сказать то же самое. И въ ней индуктивная метода мало по малу обнаружила свою силу открытіями, которыя поставили эту силу внѣ всякаго сомнѣнія. Притомъ, эти открытія тѣсно связаны съ развитіемъ самой методы, и эту связь, кажется, можно выразить вообще слѣдующимъ образомъ: первоначальная неясность методы состояла въ неопредѣленности предѣловъ, въ которыхъ она имѣетъ силу; постепенныя открытія уяснили, *чего* она

можетъ дѣйствительно достигнуть и что̀ должно оставаться навсегда внѣ круга ея дѣйствія.

II.

Теорія зрѣнія Беркли. Фактъ, открытый и доказанный Беркли, состоитъ въ слѣдующемъ:

Ощущенія, доставляемыя намъ чувствомъ зрѣнія, не заключаютъ въ себѣ тѣхъ пространственныхъ представленій, которыя мы всегда соединяемъ съ ними.

Зрѣніе, какъ извѣстно, есть высшее изъ нашихъ объективныхъ чувствъ, наше *міровое* чувство, всего болѣе связывающее насъ съ внѣшнимъ міромъ. Оно дѣйствуетъ въ этомъ отношеніи съ удивительною легкостію и быстротою. Безъ малѣйшаго усилія мы различаемъ форму предметовъ, ихъ величину, разстояніе и положеніе; намъ кажется, что мы видимъ предметы на тѣхъ самыхъ мѣстахъ и въ томъ самомъ видѣ, какъ они существуютъ въ дѣйствительности.

Но что̀ же оказывается при строгомъ анализѣ? Въ самыхъ ощущеніяхъ чувства зрѣнія ничего этого нѣтъ; мы ощущаемъ *только* бо̀льшую или меньшую яркость, тотъ или другой цвѣтъ или его оттѣнокъ; только яркость и цвѣтъ мы можемъ отличать на основаніи однихъ ощущеній. Все остальное дается намъ уже дѣятельностію души. Душа изъ этой пестрой смѣси и смѣны сама построиваетъ предметы съ ихъ опредѣленною формою, ставитъ ихъ на различныя разстоянія, опредѣляетъ ихъ величину и взаимное положеніе. То, что̀ мы приписываемъ простому зрѣнію, есть результатъ весьма сложныхъ духовныхъ операцій, но результатъ такъ быстро слѣдующій за ощущеніями, такъ неразрывно съ ними связанный, что мы приписываемъ его самимъ ощущеніямъ.

Это открытіе Беркли должно быть извѣстно каждому читателю, ибо оно излагается въ каждомъ элементарномъ курсѣ физики, хотя собственно къ физикѣ не относится. Но такова строгость доказательствъ и опредѣленность вывода, что физики занесли открытіе Беркли въ свою науку, какъ нѣкоторый фактъ для объясненія процесса зрѣнія,—объясненія, которое вовсе не принадлежитъ къ ихъ области, но на ко-

торое они претендовали по нѣкоторому давнишнему заблужденію.

Вотъ случай, замѣчательный и рѣдкій въ исторіи наукъ. Философъ сдѣлалъ открытіе, занявшее прочное мѣсто въ физикѣ и физіологіи, слѣдовательно, подобное открытіямъ точныхъ наукъ, но, очевидно, возможное только для философа, внушенное ему его философскимъ взглядомъ на дѣло. Замѣчательно, что результатъ философской работы достигъ такого общаго признанія; но странно, что смыслъ самой работы потерянъ изъ виду и забытъ.

Смыслъ открытія Беркли заключается въ томъ, что ощущенія сами по себѣ не даютъ намъ познанія, что даже для такихъ, повидимому, простыхъ познаній, какія доставляетъ намъ зрѣніе, необходимы особенныя, самостоятельныя операціи души, которыя только *вызываются* ощущеніями, но никакъ изъ нихъ не слѣдуютъ непосредственно и въ нихъ не содержатся. Такимъ образомъ, открытіемъ Беркли навсегда подтверждено знаменитое начало *рефлексіи* Локка, навсегда доказана самостоятельность духовныхъ явленій и навсегда уничтожена возможность сенсуализма.

Весьма интересно взглянуть на открытіе Беркли не такъ, какъ оно излагается въ нашихъ физикахъ, а такъ, какъ онъ самъ его понималъ, во всей грубой яркости его понятій. Вотъ какъ излагаетъ теорію Беркли знаменитый физіологъ *Галлеръ*, одинъ изъ величайшихъ ученыхъ, какіе только были на свѣтѣ.

«Конечно», пишетъ онъ, «Георгъ Беркли былъ вовсе не далекъ отъ истины, считая весь процессъ зрѣнія за нѣкоторый разговоръ между Богомъ и твореніемъ; твореніе только то чувствуетъ и воспринимаетъ изъ самихъ вещей, что̀ хочетъ Богъ, чтобы оно воспринимало и чувствовало; такъ что этими знаками человѣкъ для своего сохраненія какъ-бы водится божественною рукою. Въ самыхъ вещахъ нѣтъ никакого необходимаго начала, по которому бы мы составляли себѣ тѣ или другія представленія о вещественныхъ предметахъ. Такого взгляда на дѣло держались также *Малебраншъ* и *Боэргавъ*».

При равномъ освѣщеніи тотъ предметъ является больше, который мы видимъ подъ бо́льшимъ угломъ, и тотъ меньше,

который подъ меньшимъ. Я не говорю, что душа измѣряетъ эти углы, о которыхъ она ничего не знаетъ, но признаю, что по *вѣчному закону Бога представленіе величины связано съ этимъ угломъ*» *).

Такимъ образомъ, процессъ зрѣнія, этого дѣйствительно прекраснаго и удивительнаго чувства, былъ признаваемъ нѣкотораго рода непрерывнымъ чудомъ. Чудомъ были признаваемы именно тѣ операціи души, посредствомъ которыхъ изъ простыхъ ощущеній возникаютъ въ ней ясные и отчетливые образы зрѣнія. Ненужно однакоже здѣсь обманываться тою ролью, которую Беркли приписываетъ Богу. Богъ, по его мнѣнію, есть причина всѣхъ явленій въ душѣ, какъ нашихъ идей или представленій, такъ наконецъ и самыхъ ощущеній. Но какой дѣйствительный смыслъ имѣетъ это ученіе, если мы сообразимъ его съ философскою методою этого мыслителя? Только тотъ, что связь и порядокъ душевныхъ явленій необъяснимы естественнымъ образомъ, что нельзя въ однихъ изъ нихъ видѣть причину другихъ. Признать Бога причиною всѣхъ явленій, значитъ, въ настоящемъ случаѣ, не признавать вообще причинъ, отрицать причинную связь. Это слѣдствіе съ совершенной строгостью и вывелъ Юмъ, ревностный послѣдователь Беркли.

Между тѣмъ, какъ извѣстно, на континентѣ схватились именно за ученіе Беркли о томъ, что не существуетъ внѣшняго міра или какихъ-либо другихъ причинъ нашихъ ощущеній и представленій, но что всѣ они происходятъ отъ Бога. Въ этомъ полагался, такъ называемый, *идеализмъ Беркли*, весьма немногосложное ученіе, надѣлавшее столько шуму. Вотъ одинъ изъ характеристическихъ примѣровъ того, какъ упускалась и упускается изъ виду существенная сторона дѣла, и какъ ошибочныя уклоненія въ область метафизики признаются за сущность вопросовъ и выступаютъ на первый планъ.

III.

«*Мускульное чувство*» *Томаса Броуна.* Беркли сравнивалъ зрѣніе съ осязаніемъ и находилъ, что *видимыя* пространственныя отношенія чудеснымъ образомъ воспроизводятъ въ себѣ отношенія *осязаемыя*. Зрѣніе даетъ намъ

*) Elementa Phisiol. Corp. hum. t. V, p. 520.

то, что̀ собственно можетъ быть дано только осязаніемъ, напримѣръ *форму* предметовъ. Такимъ образомъ, *ощущеніямъ* осязанія приписывалась сила, которая отрицалась у ощущеній зрѣнія, именно допускалось, что въ самыхъ ощущеніяхъ осязанія заключается уже познаніе пространственныхъ отношеній. Отсюда новыя попытки сенсуализма, признававшія источникомъ нашихъ познаній осязательныя ощущенія.

Но черезъ много лѣтъ послѣ Беркли Томасъ Броунъ совершилъ относительно осязанія такого же рода анализъ, какъ Беркли относительно зрѣнія. Оказалось, что представленія, доставляемыя намъ осязаніемъ, точто также не доставляются намъ непосредственно, а составляютъ результатъ духовныхъ операцій надъ осязательными ощущеніями.

«Броуну», пишетъ г. Троицкій, «принадлежитъ честь указанія на совершенную разнородность ощущеній, какія обыкновенно сводились къ классу осязанія; онъ съ неопровержимою силою доказалъ, что ощущенія противодѣйствія принадлежатъ не чувству осязанія или нашей кожѣ, а *чувству мускульному* или движенія, и что это чувство играетъ главную роль въ образованіи нѣкоторыхъ весьма важныхъ понятій» (стр. 135).

Мускульное чувство, то есть способность ощущать различныя степени сокращенія нашихъ мускуловъ, обыкновенно не замѣчается нами, такъ точно, какъ мы не замѣчаемъ простыхъ ощущеній зрѣнія, а видимъ уже готовые образы, предметы въ пространствѣ. Между тѣмъ, это чувство составляетъ источникъ *осязательныхъ представленій*, въ такой же степени производныхъ и требующихъ для своего возникновенія психической дѣятельности, какъ и зрительные образы.

Приведемъ здѣсь вполнѣ то мѣсто, гдѣ г. Троицкій излагаетъ открытіе Броуна.

«Приступая къ анализу ощущеній, какія приписывались обыкновенно чувству осязанія, Броунъ замѣчаетъ, что, по выключеніи чувствъ органическихъ, каковы теплота, холодъ, уколъ, разрѣзъ и проч., всѣ ощущенія, приписываемыя чувству осязанія, сводятся въ послѣднемъ анализѣ къ двумъ основнымъ чувствамъ—*сопротивленія* и *протяженія*. «Хотя начало познанія ихъ», говоритъ Броунъ, «приписывается вообще чувству осязанія, однакоже я расположенъ думать,

въ противность такому мнѣнію, что это отнесеніе сдѣлано въ обоихъ случаяхъ ошибочно, что если бы мы имѣли только чувство осязанія, то не имѣли бы чувствительности къ сопротивленію и, сколько я понимаю, даже и къ протяженію, и что если кажется, что разности протяженія и сопротивленія даются намъ непосредственно въ одномъ осязаніи, то это зависитъ оттого, что чисто-оригинальное осязательное чувство сдѣлалось представителемъ ихъ, точно также и на томъ же основаніи, какъ намъ кажется, что разности разстоянія мы получаемъ непосредственно своимъ глазомъ» (Brown, Philos. of the Hum. Mind. Lect. XXII, p. 134). Броунъ не отрицаетъ, что есть особенныя ощущенія осязанія, что каждый физическій пунктъ нашего органа осязанія, существуя въ извѣстномъ состояніи, способенъ вводить въ духъ особенное чувство, хотя бы никакой другой физическій пунктъ этого органа не подвергался впечатлѣнію; точно такъ же, какъ каждый физическій пунктъ сѣтчатой плевы глаза способенъ вводить въ духъ особенное впечатлѣніе зрѣнія, какъ скоро въ органъ этого чувства вводится хоть одинъ лучъ свѣта; но онъ утверждаетъ, что если многіе физическіе пункты органа осязанія подвергаются заразъ давленію отъ какой-нибудь поверхности, то о сосѣдствѣ этихъ пунтовъ и, слѣдовательно, о непрерывномъ протяженіи давящаго на нихъ предмета, мы узнаемъ только изъ опыта. «Прежде чѣмъ», говоритъ Броунъ, «мы настолько знакомы съ внѣшними вещами, что знаемъ даже, что имѣемъ какіе бы то ни было тѣлесные органы,—а такое состояніе абсолютнаго незнанія и должно имѣть въ виду, разслѣдуя увѣдомленіе, получаемое отъ внѣшнихъ чувствъ порознь,—пока о своемъ тѣлесномъ составѣ мы знаемъ столь же мало, какъ и объ этой матеріальной вселенной, о которой не знаемъ ровно ничего, мы не можемъ, по самымъ терминамъ такого предложенія, знать и то, что различные пункты нашего органа осязанія подвергаются извѣстнымъ образомъ впечатлѣнію, что эти пункты смежны другъ съ другомъ, и что масса, производящая впечатлѣніе на эти смежные пункты, должна быть поэтому и сама составлена изъ пунктовъ точно также смежныхъ. Мы не знаемъ ничего о своихъ органахъ, не знаемъ ничего о какихъ-нибудь внѣшнихъ массахъ, и только извѣстное чувство возбуждается въ

нашемъ духѣ, и это простое чувство, въ чемъ бы оно ни состояло, только и составляетъ простое элементарное ощущеніе осязанія;—хотя это простое элементарное ощущеніе, подобно многимъ другимъ ощущеніямъ, и можетъ впослѣдствіи слиться съ другими чувствами, такъ что станетъ показателемъ ихъ и даже будетъ имѣть видъ, что содержитъ ихъ въ себѣ такъ, какъ бы они существовали первоначально и необходимо» (Ibid. p. 135)».

«Опредѣливши помощію тонкихъ анализовъ оригинальное содержаніе нашихъ осязательныхъ ощущеній, Броунъ спрашиваетъ, могутъ ли эти ощущенія сообщить намъ познаніе сопротивленія и протяженія, а, слѣдовательно, и убѣжденіе въ существенныхъ качествахъ матеріи, и отвѣчаетъ отрицательно. По его мнѣнію, чувство сопротивленія должно быть приписано не органу осязанія, а системѣ мускульной. «Когда я движу рукой», говоритъ онъ, «не встрѣчая сопротивленія, то сознаю извѣстное чувство; когда движеніе остановленно присутствіемъ внѣшняго тѣла, я сознаю другое чувство, которое дѣйствительно происходитъ отчасти, просто, отъ чувства осязанія, при движеніи стѣсненнаго члена, но состоитъ не въ одномъ этомъ стѣсненіи; потому что, какъ скоро то же самое стѣсненіе произведено силою постороннею, безъ всякаго съ моей стороны мускульнаго усилія, то мое общее чувство бываетъ весьма отлично. Это-то чувство сопротивленія моему возрастающему усилію (въ сочетаніи, можетъ быть, съ простымъ осязательнымъ чувствомъ) и образуетъ то, что мы называемъ чувствомъ плотности или твердости; и безъ него осязательное чувство было бы ни больше ни меньше, какъ ощущеніе безразличное, или пріятное, или непріятное и скорбное, соотвѣтственно силѣ движенія въ этомъ частномъ случаѣ; точно такъ же, какъ матерія тепла, дѣйствуя въ различное время въ различныхъ степеняхъ на этотъ же самый органъ осязанія и на различныя доли его поверхности, производитъ всѣ переходныя ощущенія, пріятныя, непріятныя и безразличныя, отъ скорби при чрезвычайномъ холодѣ до страданій отъ жара, и производитъ ихъ подобнымъ же образомъ, не внушая присутствія какого-нибудь внѣшняго для насъ твердаго тѣла» (Ibid. p. 138). Точно также Броунъ приходитъ къ выводу, что простымъ чувствомъ осязанія мы

отнюдь не получили бы и протяженія. Броунъ доказываетъ, что одинъ изъ основныхъ элементовъ понятія протяженія есть наше чувство преемства или время. «Чувство преемства или время, заключающее необходимо и понятіе дѣлимости или рядъ частей, – что̀ существенно входитъ въ наше сложное понятіе о веществѣ,—и понятіе сопротивленія, соединенныя вмѣстѣ, и даютъ понятіе физическаго протяженіи того, что̀ имѣетъ части и что̀ сопротивляется нашему усилію къ сжатію его» (Ibid. Lect. XXIII. p. 144). Время или чувство преемства дается намъ преемствомъ нашихъ духовныхъ состояній какого бы то ни было рода. Но спрашивается, какимъ образомъ получается то чувство преемства, какимъ впервые зачинается дѣтское понятіе физическаго протяженія? Броунъ отвѣчаетъ, что первоначальная роль въ образованіи такого преемства принадлежитъ опять нашему чувству мускульному; чувство мускульныхъ движеній, чувство преемства ихъ и есть тотъ элементъ времени, который входитъ первоначально въ образованіе нашего понятія физическаго протяженія. Сгибаніе и разгибаніе какого-нибудь члена, напримѣръ руки, должно дать необходимо извѣстное преемство чувствъ, которое само по себѣ можетъ, или скорѣе должно дать понятіе длины, различной по различію сгибанія или выпрямленія члена; частныя сокращенія мускуловъ, часто повторяемыя, становятся представителями различной длины, точно такъ же, какъ оттѣнки цвѣта становятся въ концѣ представителями разстоянія; тамъ и здѣсь дѣйствуетъ одно и то же чувство ассоціаціи. Это понятіе длины сочетается и сливается потомъ съ ощущеніями осязательными, такъ что рядъ осязательныхъ ощущеній сопровождается необходимо чувствомъ физической длины. «Послѣ того», говоритъ Броунъ, «какъ рядъ мускульныхъ чувствъ, при произвольномъ сгибаніи руки, сдѣлался такъ знакомъ, что антиципируется и ожидается въ цѣломъ, тотчасъ какъ началось движеніе, – если въ руку дитяти положить шаръ, или другой какой-нибудь предметъ, то дитя уже предчувствуетъ, что оно не въ состояніи исполнить привычнаго сокращенія мускуловъ; или—такъ какъ дитя неспособно мечтать, что оно имѣетъ сокращающіеся мускулы—другими словами, почувствуетъ, что обычный рядъ ощущеній не сопровождаетъ желанія его возобновленія; оно

знаетъ, насколько не достаетъ привычнаго преемства,—и понятіе этой частной длины, которая ожидалась и прервана новымъ ощущеніемъ, и сочетается такимъ образомъ съ частнымъ осязательнымъ чувствомъ, возбуждаемымъ давленіемъ шара. При частомъ повтореніи такого осязательнаго чувства, какъ сочетавшагося съ чувствомъ, относящимся къ извѣстному прогрессу мускульнаго сокращенія, оба эти чувства сливаются наконецъ, вмѣстѣ—такъ же, какъ въ пріобрѣтенныхъ перцепціяхъ зрѣнія; и когда этотъ процессъ повторяется неоднократно на различныхъ тѣлахъ, то наконецъ становится невозможно отдѣлить простое осязательное чувство отъ чувства длины, какъ отдѣлить въ зрѣніи бѣлизну шара отъ его выпуклости, которой собственно глазомъ мы никогда не могли бы получить» (Ibid. p. 146). Легко сообразить, какимъ образомъ получаются затѣмъ и два другія измѣренія».

«Если протяженіе получается дѣйствительно вслѣдствіе ассоціаціи чувства преемственнаго ряда движеній съ чувствами осязательными; если все это понятіе есть только комбинація нашихъ ощущеній, то откуда берется вѣра во внѣшнюю реальность, сопровождающая наши ощущенія осязанія? «Мнѣ кажется», говоритъ Броунъ, «что это зависитъ отъ чувства сопротивленія, происхожденіе котораго, какъ мускульнаго чувства, я объяснилъ прежде; обрывая, безъ всякой извѣстной причины разности, привычный рядъ и сочетаваясь съ понятіемъ протяженія, а, слѣдовательно, и дѣлимости, пріобрѣтеннымъ прежде—оно и даетъ элементы того слитнаго понятія, какое мы называемъ понятіемъ матеріи. Протяженіе, сопротивленіе: сочетать эти простыя понятія въ чемъ-нибудь отличномъ отъ насъ самихъ и имѣть понятіе матеріи—значитъ совершенно одно и то же» (Ibid. Lect. XXIV. p. 150)».

«Анализы Броуна послужили исходною точкою для всѣхъ дальнѣйшихъ изслѣдователей мускульнаго чувства, сдѣланныхъ физіологами и психологами. Мускульное чувство стало разсматриваться отдѣльно отъ чувства осязанія; и всѣ разъясненія подтвердили въ точности ту преобладающую роль *въ образованіи нашихъ понятій времени, пространства и вещества,* какая ему указана Броуномъ» (*Нѣм. псих. въ тек. стол.,* стр. 147—149).

Замѣтимъ здѣсь, что открытіе Броуна далеко не достигло того всеобщаго признанія, котораго оно заслуживаетъ и которое современемъ несомнѣнно пріобрѣтетъ. Броунъ умеръ въ 1824 году, и главное его сочиненіе, на которое ссылается г. Троицкій, было напечатано около этого времени. Не знаемъ, какъ воспользовались имъ англійскіе физіологи; но что касается до нѣмецкихъ, то для нихъ оно остается втунѣ до настоящаго времени. Можетъ быть, ученіе нѣмецкой философіи о представленіяхъ пространства и времени имѣло вліяніе въ этомъ случаѣ и помѣшало физіологамъ признать въ мускульномъ чувствѣ простѣйшій элементъ, изъ котораго возникаютъ эти представленія. Впрочемъ, континентальные физіологи собственнымъ путемъ дошли до нѣкотораго понятія о мускульномъ чувствѣ (Muskelsinn, Kraftsinn), особенно со времени знаменитыхъ работъ Эрнста Генриха Вебера (съ 1839); но они не придаютъ этому чувству того значенія, которое открылъ въ немъ Броунъ; а въ этомъ, вѣдь, все и дѣло.

IV.

Итакъ, философія, о которой мы говоримъ, дала намъ анализъ происхожденія представленій, доставляемыхъ намъ внѣшними чувствами, анализъ строгій, ясный и несомнѣнный, который можно поставить на ряду съ анализомъ явленій въ точныхъ наукахъ. Этотъ результатъ, притомъ, могъ быть добытъ только этою философіею, только помощію ея строгой методы. Какого лучше доказательства силы и дѣйствительности этой методы? Если остальныя психическія явленія англійская психологія группируетъ и связываетъ столь же правильно и ясно, то мы получаемъ превосходную науку, которая, подобно всякой опытной наукѣ, имѣетъ силу и состоятельность независимо отъ всякихъ гносеологическихъ и метафизическихъ взглядовъ.

Читатели найдутъ въ книгѣ г. Троицкаго изложеніе важнѣйшихъ результатовъ этой науки. То, что̀ мы привели, должно служить только небольшимъ элементарнымъ образчикомъ этихъ прекрасныхъ изслѣдованій.

Произнести полное сужденіе надъ всею этою наукою, надъ всѣмъ объемомъ этихъ изслѣдованій, составляетъ за-

дачу, за которую конечно мы не станемъ здѣсь браться, по причинѣ ея трудности и обширности. Сдѣлаемъ лишь нѣсколько замѣчаній, которыя, можетъ быть, помогутъ читателю составить нѣкоторое общее понятіе объ этой психологіи.

Взглядъ на душу, проистекающій изъ чисто эмпирическаго изслѣдованія ея явленій, существенно отличается отъ обыкновенныхъ понятій о душѣ, отъ того метафизическаго взгляда, къ которому мы такъ привыкли. Разницу эту можно сравнить съ тою разницею, которая отличаетъ современный взглядъ на развитіе организмовъ отъ взгляда, господствовавшаго въ прошломъ столѣтіи. Относительно организмовъ нѣкогда имѣла весьма прочное и общее господство метафизическая теорія *развитія* (въ буквальномъ смыслѣ), или *заключенныхъ* зародышей; предполагалось, что уже въ зародышѣ существуютъ въ уменьшенномъ видѣ всѣ части организма, вся его организація, и что впослѣдствіи эти части, сжатыя и *завитыя* въ зародышѣ, увеличиваются, *развертываются*, принимаютъ зрѣлую форму и зрѣлое положеніе, не увеличиваясь въ числѣ и не подвергаясь никакимъ перемѣнамъ въ существенномъ устройствѣ.

Противъ этой теоріи, вызванной извѣстнаго рода метафизическими взглядами на организмъ и признаваемый величайшими натуралистами, напр. самимъ Кювье, въ началѣ текущаго столѣтія возстала теорія *эпигенезиса*, по которой части организма возникаютъ постепенно и никакого слѣда ихъ нѣтъ въ зародышѣ. Нынѣ эта теорія стала вполнѣ эмпирическою истиною; всѣмъ извѣстно, что организмы самые высокіе возникаютъ изъ простой клѣточки, одинаковой для всѣхъ организмовъ, слѣдовательно, неимѣющей никакихъ зачатковъ частей, свойственныхъ особеннымъ организмамъ. Чудо созданія организма, которое теорія заключенныхъ зародышей относила къ самому божеству и къ первымъ временамъ міра, совершается постепенно и передъ нашими глазами.

Подобный же эпигенезисъ англійская психологія видитъ въ развитіи души. По ходячимъ понятіямъ, душѣ приписываются отъ начала извѣстныя силы, способности, свойства, которыя лишь постепенно раскрываются и обнаруживаются

при возрастаніи души. Ничего подобнаго не признаетъ англійская психологія. Все, что̀ ни есть въ душѣ, возникаетъ въ ней послѣдовательно, постепенно, безъ всякихъ предварительныхъ зачатковъ. Образованіе души и всѣхъ ея явленій есть чудо, совершающееся теперь, передъ нашими глазами, а не давнишній фактъ, понемногу обнаруживающій свое существованіе.

Такъ это и должно быть въ силу самой методы, по которой производятся эти изслѣдованія. Метода требуетъ не объяснять факты, а съ точностью наблюдать ихъ и анализировать. Слѣдовательно, факты являются при этомъ во всей ихъ чистотѣ, а слѣдовательно, и со всею своею неразгаданностію. Метода сама уже не допускаетъ того ходячаго объясненія фактовъ, которое, въ сущности, ничего не объясняетъ. Въ самомъ дѣлѣ, обыкновенное средство объяснять происхожденіе, *возникновеніе* чего-нибудь заключается въ томъ, что самый фактъ возникновенія не признается, т. е. или отвергается самое явленіе (напримѣръ, при оплодотвореніи *содѣйствіе двухъ* элементовъ), или его происхожденіе отодвигается назадъ, ко временамъ первичнаго устроенія вселенной (напримѣръ, кристаллизація объясняется первоначальными формами атомовъ). Эта легкая метафизика только отстраняетъ и закрываетъ дѣйствительные факты, дѣйствительные процессы.

Нѣтъ, повидимому, ничего проще, какъ обыкновенное представленіе *памяти*. Предполагается, что ощущенія и представленія человѣка, его мысли и сердечныя движенія гдѣ-то и какъ-то остаются въ душѣ, что они *продолжаютъ существовать* въ ней, невѣдомо для насъ самихъ. Если они существуютъ, то понятно, что въ извѣстныхъ случаяхъ это существованіе и обнаруживается, и память состоитъ только въ томъ, что мы по нѣкоторому правилу перебѣгаемъ по̀ этой массѣ существующихъ явленій, останавливаемся то на одномъ, то на другомъ изъ нихъ. Между тѣмъ, въ сущности такое представленіе только отрицаетъ душевную дѣятельность, называемую памятью. На вопросъ, какъ *возникаютъ* въ насъ прежнія представленія и мысли, оно отвѣчаетъ, что они *вовсе не возникаютъ*, а существуютъ постоянно, и что ихъ возникновеніе есть только видимость и обманъ.

Поэтому англійская психологія возстановляетъ фактъ памяти во всей его чудесности и утверждаетъ, что въ какой бы мѣрѣ и формѣ ни появлялись въ нашей душѣ прежнія мысли и чувства, ихъ появленіе есть результатъ нашей духовной дѣятельности, возобновляющей то, что было, но чего уже нѣтъ. Если бы мы иначе смотрѣли на процессъ воспоминанія, то мы лишили бы его настоящаго характера и силы.

Укажемъ еще одну черту науки, созданной англійскими мыслителями,—черту, представляющую характеристичный и яркій контрастъ съ тѣми понятіями, къ которымъ мы привыкли. Совершенно послѣдовательно англійская психологія отрицаетъ понятіе *сознанія*, играющее такую важную роль въ ученіяхъ другихъ психологовъ. На сознаніе смотрятъ, какъ на нѣкоторый центральный актъ души, сопровождающій всѣ другія душевныя явленія и составляющій, по очень обыкновенному мнѣнію, коренную характеристику души. Приведемъ здѣсь сужденіе Броуна объ этомъ предметѣ.

«Такая попытка», говоритъ онъ, «какъ бы удвоять наши различныя чувства, принуждая ихъ составлять не сознаніе, а предметъ сознанія, какъ отдѣльной умственной силы, по моему мнѣнію, не есть вѣрная постановка духовныхъ явленій, а основана отчасти на сбивчивости мысли и еще болѣе на сбивчивости рѣчи. Ощущеніе не есть какой-либо предметъ сознанія, отличный отъ самаго сознанія; напротивъ, всякое частное ощущеніе и есть сознаніе въ данную минуту; какъ частная надежда, или страхъ, или скорбь, или злоба, или просто воспоминаніе, можетъ быть дѣйствительнымъ сознаніемъ въ ближайшую минуту. *Кратко, если бы духъ человѣка и всѣ перемѣны, имѣющія въ немъ мѣсто, отъ перваго чувства, которымъ жизнь начинается, до послѣдняго, какимъ она заключается,—могли предстать предъ взоры какого-нибудь другого мыслящаго существа, то оно различило бы въ немъ только извѣстный рядъ чувствъ, т. е. извѣстное число преемственныхъ состояній, которыя, правда, заключали бы разнообразіе внѣшнихъ ощущеній и мыслей, и страстей, какъ минутныхъ состояній духа, но при этомъ всѣ существовали бы индивидуально и преемственно другъ за другомъ.* Предполагать, что духъ существуетъ въ двухъ раз-

личныхъ состояніяхъ въ одну и ту же минуту, есть очевидная нелѣпость. Поэтому, цѣлому ряду состояній духа, каковы бы ни были эти жизненныя минутныя преемственныя состоянія, я и даю имя сознанія, употребляя этотъ терминъ не для того, чтобы выразить какое-нибудь новое. добавочное къ этому цѣлому ряду состояніе (потому что къ тому, что̀ уже было цѣлымъ, нельзя прибавить ничего, и духъ, какъ я уже сказалъ, не можетъ быть мыслимъ существующимъ за разъ въ двухъ различныхъ состояніяхъ),—но просто, какъ краткій способъ выраженія широкаго разнообразія нашихъ чувствъ; почти такъ же, какъ я употребляю какое-нибудь другое родовое слово, чтобы кратко выразить содержащіяся въ немъ разницы. Сознанія не существуетъ точно такъ же подлѣ ощущеній, мыслей, страстей, какъ не существуетъ четвероногаго или животнаго, какъ отдѣльнаго существа, которое нужно прибавить къ волкамъ, тиграмъ, слонамъ и другимъ живымъ тварямъ, которыя я разумѣю въ этихъ терминахъ». (*Нѣм. Псих. въ тек. стол.*, стр. 295).

Итакъ, сознанія, какъ общей связи душевныхъ явленій, или общаго ихъ субстрата не существуетъ; эти явленія, какъ утверждаетъ Броунъ, существуютъ *индивидуально* и *преемственно*, и наше *я* есть фикція, подобно тому, какъ неизмѣнные атомы суть фикція, подкладываемая нами подъ измѣняющіеся формы и виды вещества.

V.

Этимъ мы закончимъ нашу характеристику англійской психологіи и перейдемъ теперь ко второй половинѣ сочиненія г. Троицкаго, къ той его части, гдѣ, на основаніи принятой методы и добытыхъ ею результатовъ, онъ судитъ всѣ психологическія ученія нѣмцевъ, начиная отъ Канта и до нашихъ дней. Понятно, что разногласіе должно получиться весьма рѣзкое. Какъ чистый эмпирикъ, г. Троицкій находитъ нелѣпостью малѣйшее поползновеніе въ область сущностей, слѣдовательно, всякое стремленіе разсматривать душу, какъ нѣкоторое существо, одаренное извѣстными способностями или силами, такъ что образъ ея дѣйствій и различные ряды ея явленій объясняются сущностью и законами этихъ силъ. Но

кромѣ того, чисто эмпирическая психологія по необходимости должна отнимать у душевныхъ явленій всякую тѣнь существенности и приписывать имъ исключительно субъективное значеніе. Для эмпирика *я знаю* не значитъ, чтобы я имѣлъ дѣйствительное познаніе, чтобы такое познаніе было даже когда-нибудь возможно, а значитъ только: *я чувствую въ себѣ увѣренность знанія*; точно также *я хочу*, *я дѣйствую* не значитъ, чтобы я могъ дѣйствительно вмѣшаться въ ходъ и порядокъ вещей, а значитъ только: *я чувствую себя хотящимъ, дѣйствующимъ*. Слѣдовательно, эмпирикъ не можетъ допустить не только того объясненія явленій, которое дѣлается метафизиками, но и того пониманія явленій, которое составляетъ для нихъ исходную точку, опредѣляетъ для нихъ, что̀ именно они должны объяснить.

При такомъ крайнемъ разногласіи, легко предвидѣть заранѣе результатъ работы, предпринятой г. Троицкимъ. Перебирая одного за другимъ нѣмецкихъ психологовъ, онъ въ каждомъ изъ нихъ находитъ одинаково рѣзкое противорѣчіе духу методы, признанной имъ за истинную. Происходитъ поголовное и однообразное осужденіе всѣхъ безъ исключенія. Въ сущности, подобный трудъ, какъ чисто-отрицательный, не можетъ не быть безплоднымъ. Онъ можетъ служить только къ одному—именно, къ уясненію принциповъ автора посредствомъ противоположенія имъ несогласныхъ съ ними ученій. Но для этого вовсе не нужно было перебирать всѣхъ нѣмецкихъ психологовъ, а слѣдовало руководиться защищаемыми принципами и выбирать для поясненія ихъ то противорѣчіе, которое всего яснѣе и выпуклѣе обрисовываетъ ихъ настоящее значеніе. Авторъ поступилъ иначе, по причинамъ, которыя легко понять. Убѣжденный въ вѣрности своей точки зрѣнія, онъ рѣшился сдѣлать съ нея обзоръ всей нѣмецкой психологіи, даже не въ одномъ *текущемъ* столѣтіи, какъ стоитъ въ заглавіи, а собственно начиная съ Канта, рѣшился предпринять этотъ огромный и ни въ одной литературѣ небывалый трудъ, именно потому, что нѣмецкая философія пользуется у насъ великимъ авторитетомъ и что подорвать этотъ авторитъ онъ находилъ задачею чрезвычайно важною и полезною. Нельзя не подивиться смѣлости автора, если мы вспомнимъ, съ какимъ огромнымъ матеріаломъ ему прихо-

дилось имѣть дѣло, сколько системъ и ученій ему пришлось обозрѣвать. А онъ не ограничился даже нѣмцами, а захватилъ еще и французовъ (Гл. V. *Психологическая метода во Франціи и Германіи).* Не мало времени и усилій, конечно, потребовала отъ автора подобная обширность предмета; но въ то же время становится понятнымъ и объяснимымъ, если авторъ не вездѣ успѣлъ справиться съ дѣломъ, если у него попадаются неточности и ошибки въ изложеніи чужихъ мнѣній.

Главный же и существенный источникъ неточностей и ошибокъ, которыя тутъ найдутся, лежалъ, какъ намъ кажется, въ самомъ взглядѣ автора. Въ концѣ концовъ весь этотъ матеріалъ, вся нѣмецкая психологія представлялась ему рядомъ нелѣпостей, накопленіемъ «чепухи», слѣдовательно, чѣмъ-то весьма однообразнымъ и скучнымъ Мудрено, чтобы при этомъ пониманіи дѣла онъ оказывалъ подобающее вниманіе и уваженіе къ мнѣніямъ разбираемыхъ философовъ, чтобы онъ давалъ имъ надлежащее значеніе и выражалъ ихъ съ полною точностію. Не все ли ему равно? И наконецъ, никакой предметъ не можетъ быть вполнѣ правильно и отчетливо излагаемъ, если мы нисколько не уловили его духа, не захватили никакой его положительной стороны, какой-нибудь черты, которая бы руководила насъ въ его пониманіи. Если мы повѣримъ г. Троицкому на слово, то, вѣдь, окажется, что онъ вовсе не далъ намъ хорошаго понятія о нѣмецкой психологіи. Онъ утверждаетъ, что она состоитъ изъ ряда ошибочныхъ, противонаучныхъ ученій; тезисъ, который онъ выставилъ въ концѣ, какъ общій выводъ, состоитъ въ томъ, что *въ нѣмецкой философіи съ Канта не существовало никакихъ логическихъ методъ изслѣдованія*, и что эта философія *была самымъ наглядным и прогрессивнымъ извращеніемъ идей, выходившихъ изъ школъ Декарта и Локка* (стр. 632). Этотъ тезисъ пространно доказывается тѣмъ, что взгляды и ученія нѣмецкой философіи несостоятельны предъ лицомъ строгой науки, послѣдователемъ которой сталъ г. Троицкій. Но чѣмъ подробнѣе и яснѣе эти доказательства, тѣмъ живѣе и живѣе пробуждается въ насъ вопросъ: откуда же возникла и чѣмъ держалась такая масса заблужденій? По мѣрѣ того, какъ возрастаетъ рѣз-

кость отзывовъ г. Троицкаго, возрастаетъ и наше любопытство и изумленіе. Гдѣ же, наконецъ, источникъ этихъ явленій? Какъ объяснить себѣ ихъ происхожденіе и силу?

На этотъ вопросъ, повидимому, вовсе не хочетъ отвѣчать г. Троицкій; онъ какъ-будто желалъ бы довести своего читателя до высшей степени недоумѣнія. Подобный пріемъ не можетъ быть правиленъ ни съ какой точки зрѣнія. Объясненіе требуется и съ точки зрѣнія эмпирической психологіи. Если бы исторія нѣмецкой философіи была даже исторіею непрерывныхъ умопомѣшательствъ, то и тогда нужно бы было изслѣдовать ихъ источники, причины и законы ихъ развитія.

Мы встрѣтили, однакоже, у г. Троицкаго нѣкоторыя указанія на положительную сторону дѣла, указанія, какъ намъ кажется, весьма тонкія и глубокія, но на которыхъ, къ сожалѣнію, онъ не остановился и которыхъ не развилъ въ полнотѣ и ясности. Скажемъ о нихъ нѣсколько словъ.

VI.

Когда г. Троицкій желаетъ рѣзко выразить противонаучный духъ какого-нибудь ученія, все отвращеніе, внушаемое ему утвержденіями, чуждыми научной строгости, онъ любитъ употреблять терминъ: *восточный мистицизмъ*. *Это близко восточному мистицизму, это чистый восточный мистицизмъ, это хуже всякаго восточнаго мистицизма*—таковы выраженія, употребляемыя нерѣдко г. Троицкимъ, когда онъ характеризуетъ взгляды, противъ которыхъ вооружается. Въ другихъ случаяхъ онъ называетъ эти взгляды *игрою фантазіи*, «фантастическими вымыслами», наконецъ, *романами* о душѣ.

Невольно является вопросъ: какой же душевной дѣятельности должно приписать происхожденіе этого мистицизма? Какой законъ управляетъ этою фантазіею и господствуетъ въ создаваемыхъ ею романахъ?

На этотъ вопросъ у г. Троицкаго нѣтъ отвѣта. Онъ, повидимому, вполнѣ готовъ признать эти явленія беззаконными, необъяснимыми, именно, безпрестанно называетъ ихъ «произ-

вольными», «прихотливыми», «неуловимыми», зависящими отъ «личнаго вкуса» писателей, отъ «случайности» и т. д.

Однакоже, при нѣкоторомъ вниманіи, въ изложеніи самаго г. Троицкаго открываются черты того правильнаго процесса, который постепенно совершался въ нѣмецкой философіи, открываются ея постоянныя стремленія, дающія смыслъ всему ея движенію.

Самый мѣткій упрекъ нѣмецкой философіи и глубокая ея характеристическая черта заключается въ томъ, что она *не имѣетъ самобытнаго содержанія*. Она не добывала, подобно англійской психологіи, особыхъ фактовъ, особаго матеріала для своихъ ученій, не производила самостоятельныхъ изысканій для открытія новыхъ областей знанія, а заимствовала свое содержаніе извнѣ. Въ этомъ отношеніи г. Троицкій дѣлаетъ весьма любопытныя и поразительныя указанія. Вотъ страница изъ исторіи нѣмецкаго идеализма, какъ излагаетъ эту исторію г. Троицкій.

«Особенность нѣмецкаго идеализма, въ ряду другихъ существующихъ направленій нѣмецкой психологіи, есть его *одновременное сближеніе съ Беркли, Спинозою и Кантомъ*. Въ своей теоріи идеализма, Беркли сходится во многихъ отношеніяхъ съ однимъ изъ современныхъ ему представителей картезіанства, Мальбраншемъ. Тотъ и другой думаютъ видѣть вещи въ божествѣ; но ни тотъ, ни другой не думали смѣшивать ихъ съ сущностію божества и еще менѣе пускаться въ какое-нибудь глубокомысленное разслѣдованіе, на манеръ Востока, постепеннаго раскрытія этой божественной сущности въ вещахъ и духахъ конечныхъ. Между тѣмъ, въ школу Декарта давно уже былъ внесенъ этоть восточный элементъ пантеизма философомъ изъ евреевъ, Спинозою. Лейбницъ, какъ извѣстно, написалъ свою «Монадологію» именно съ цѣлью опровергнуть систему Спинозы, и его сильный авторитетъ задержалъ распространеніе идей послѣдняго въ Германіи почти на цѣлое столѣтіе. Но въ концѣ прошлаго вѣка veto Лейбница потеряло въ различныхъ отношеніяхъ силу въ Германіи, и Спиноза сдѣлался модньмъ, любимымъ философомъ нѣмецкихъ ученыхъ, литераторовъ и поэтовъ. Лессингъ и Гёте были въ числѣ страстныхъ поклонниковъ Спинозы и своими сочиненіями, пропитанными его

метафизикою, не мало содѣйствовали къ заправленію вкуса нѣмецкихъ ученыхъ въ этомъ направленіи. Извѣстно, что Фихте-Старшій, Шеллингъ и Гегель усердно изучали Спинозу, прежде чѣмъ въ нихъ сформировалось идеалистическое направленіе послѣ знакомства съ «Критиками» Канта.

«Соедините теперь всѣ эти безчисленные элементы, отличающіе заразъ и идеализмъ Беркли, и схоластику, и картезіанство, и мистику Спинозы, и «трансцендентальную» философію Канта; прибавьте къ этому всѣ когда-либо существовавшіе мистицизмы Азіи, Африки и Европы, которые постепенно точно также вошли въ исторію нѣмецкаго идеализма и, сверхъ всего, чрезвычайный языкъ, свойственный такому небывалому содержанію, — и вы получите приблизительное понятіе о богатствѣ факторовъ нѣмецкаго идеализма».

«Исторія нѣмецкаго идеализма, какъ и самая эта доктрина, является въ глазахъ приверженцевъ чѣмъ-то священнымъ, какою-то «божественною необходимостію», послѣднею ступенью въ «эволюціяхъ» божества; и странно какъ-то звучитъ при этомъ нескромное признаніе одного изъ современныхъ представителей этого направленія (Куно-Фишера), *сдѣланное имъ передъ его слушателями.* Мы не имѣемъ никакой причины недовѣрять словамъ этого спеціалиста по исторіи нѣмецкой философской литературы; но не можемъ не замѣтить при этомъ, что они выставили претензіи Фихте и другихъ корифеевъ идеализма на необыкновенный органъ знанія (intuitio intellectualis) въ довольно комическомъ свѣтѣ. Дѣло въ томъ, что этотъ родникъ метафизическихъ знаній пролилъ въ систему Фихте только тѣ струи «трансцендентальнаго» запаса идей, которыя были заготовлены Кантомъ въ его «Критикахъ чистаго и практическаго разума», и это *потому*, какъ замѣчаетъ Куно-Фишеръ, *что Фихте закончилъ построеніе своего «Наукословія», не успѣвши ознакомиться съ другими сочиненіями Канта.* Но Шеллингу, изучившему кантову «Критику способности сужденія», тотъ же чудный органъ открылъ еще данныя для «Философіи природы и искусства». Впрочемъ, и Шеллингъ не избѣгъ своего несчастія; онъ обработалъ свою «Философію природы» прежде знакомства съ кантовою «Религіею въ предѣлахъ чистаго разума» и когда изученіе послѣдняго сочине-

нія обогатило его новыми откровеніями того же «умственнаго созерцанія», то началась та корректура «Философіи природы», и тотъ рядъ поправокъ и передѣлокъ «Системы тожества», которыя продолжались полвѣка въ долголѣтней жизни Шеллинга и, какъ легко предполагать, ровно безъ всякихъ послѣдствій. Зато положеніе Гегеля, по выраженію Гайма, *не спѣшившаго* съ своею системою, подобно Фихте и Шеллингу, оказалось весьма удобнымъ. Кантъ, наконецъ, истощилъ весь запасъ «трансцендентальныхъ» соображеній и, такъ или иначе, этотъ запасъ былъ размѣщенъ въ числѣ другихъ элементовъ нѣмецкаго идеализма. Оставалось только дать какую-нибудь необыкновенную форму такому необыкновенному содержанію, и Гегель мастерски исполнилъ эту задачу» (стр. 316 и 317).

Тотъ же упрекъ въ заимствованіи содержанія г. Троицкій дѣлаетъ и остальнымъ нѣмецкимъ философамъ; такъ, напримѣръ, Кантъ, по его мнѣнію, взялъ весь свой матеріалъ отчасти у Лейбница, отчасти у Локка и Рида.

Но что же дѣлали эти философы съ заимствуемымъ матеріаломъ? Не просто же они списывали одинъ у другого? Очевидно, нужно предположить, что это содержаніе, заимствуемое со всѣхъ сторонъ, изъ Европы, Азіи и Африки, подвергалось нѣкоторой переработкѣ и что въ процессѣ этой переработки и заключается вся сущность дѣла, дѣйствительная исторія нѣмецкой философіи.

Такъ оно было. Г. Троицкій въ концѣ книги пространно излагаетъ это внутреннее начало развитія отрицаемой имъ философіи; весьма иронически онъ утверждаетъ, что нѣмецкіе философы всѣ слѣдовали одинаковой *методѣ изслѣдованія*, повидимому, таинственной, необозначенной ни въ какой логикѣ, но столь извѣстной нѣмцамъ по вѣковой практикѣ, что они выработали для нея и особый терминъ; она называется «примирительной методой».

«Метода примирительная», говоритъ г. Троицкій, «потому и не стоитъ въ числѣ логическихъ методъ, что она не пользуется ни предварительнымъ наблюденіемъ фактовъ, ни экспериментаціею, поставляющею твердые законы природы, ни дедукціею изъ твердо-поставленныхъ законовъ; примирительная метода имѣетъ дѣло *не съ фактами, а съ готовыми теоріями*, представленными для объясненія тѣхъ или

другихъ фактовъ; цѣль примирительной методы—согласить разнорѣчивыя теоріи и уничтожить естественное колебаніе вѣры, вызываемое ихъ контрастомъ».

«Слѣдовательно, поводъ къ этимъ изслѣдованіямъ дается не дѣйствительностію, не описываемымъ нами міромъ явленій, а заявленными мнѣніями, представившимися глазамъ описаніями,—однимъ словомъ, литературою, съ которою намъ случайно пришлось *(почему же случайно?)* встрѣтиться. Примирительный изслѣдователь вращается въ мірѣ, созданномъ литературою, и поддерживается въ немъ противорѣчіемъ выработанныхъ взглядовъ, не отвѣчающимъ тожественности ихъ предмета» (стр. 624).

Мы не будемъ здѣсь останавливаться на тѣхъ замѣчаніяхъ, которыя дѣлаетъ г. Троицкій относительно самаго процесса примиренія взглядовъ и относительно свойствъ новой теоріи, возникающей изъ нѣсколькихъ прежнихъ. Г. Троицкій, въ качествѣ эмпирика и противника всякихъ «взглядовъ» и «теорій», не можетъ найти въ этой работѣ ничего хорошаго. Легко предвидѣть заключеніе, къ которому онъ приходитъ. Вотъ оно:

«Представимъ теперь, что мы имѣемъ подъ руками совершенно ложныя теоріи и сливаемъ ихъ въ одну: каковъ долженъ быть результатъ?... Представимъ далѣе, что нѣсколько такихъ результатовъ дѣлаются неизмѣнными преданіями, и все вниманіе психологовъ обращено на то, чтобы довести до совершенства разъ начатыя воздушныя построенія, сливая съ ихъ основными предположеніями все, что случайно (*опять случайно!*) подвернется подъ руку и заинтересуетъ насъ своею новостію,—что должно выйти изъ такой занимательной работы? То, что можетъ выйти: ложь въ квадратѣ, въ кубѣ, и т. д., ложь, разрастающаяся во всѣ стороны и совершенно закрывающая собою дѣйствительность».

«*Такова именно и есть исторія нѣмецкой философіи съ Канта*» (стр. 631).

Вотъ простое объясненіе дѣла, до того простое, что, конечно, заставитъ усомниться каждаго. Нѣтъ, едва-ли *такова* исторія нѣмецкой философіи; навѣрное, даже она *именно не такова*. Это можно доказать на основаніи указаній самого г. Троицкаго.

Во первыхъ, откуда бы эта философія ни черпала свое *содержаніе*, мы вовсе не имѣемъ права смотрѣть на это содержаніе съ такимъ высокомѣріемъ и презрѣніемъ. Эти «теоріи» и «взгляды», питавшіе собою философію, вовсе не случайныя выдумки, не беззаконная прихоть человѣческой фантазіи. Вѣка и народы жили подъ властію этихъ взглядовъ и теорій. Смотрѣть съ презрѣніемъ на умственную жизнь людей—значило бы смотрѣть съ презрѣніемъ вообще на человѣческую жизнь. Притомъ каждый «взглядъ», дѣйствительно заслуживающій этого названія, имѣетъ свою логику, свою внутреннюю жизненность, свидѣтельствующую о твердости законовъ, по которымъ онъ зарождается и развивается въ умахъ. Не «прихоть», не «вкусъ», не «произволъ» порождаютъ человѣческіе взгляды; это знаетъ каждый, кто хоть разъ дѣйствительно *питалъ* какой-нибудь взглядъ.

Итакъ, если даже философія не имѣетъ никакого своего матеріала, а занимается уже готовыми теоріями и взглядами, то и тогда нельзя сказать, что содержаніе ея—чистая чепуха, ложь на лжи и нелѣпость на нелѣпости.

Во вторыхъ, *метода,* которую г. Троицкій приписываетъ нѣмецкой философіи въ обработкѣ этого матеріала, очевидно, изложена имъ также въ худшемъ свѣтѣ, чѣмъ она есть. Въ самомъ дѣлѣ, если вся задача въ томъ, чтобы *примирять* несовпадающія теоріи, то, очевидно, постепенное развитіе нѣмецкой философіи будетъ состоять *въ постепенномъ примиреніи всѣхъ взглядовъ, какіе существуютъ, и даже какіе могутъ существовать.* Каковъ бы ни былъ процессъ самаго примиренія, сфера его должна была становиться все шире и шире, стремиться ко всеобщности. Теоріи, подвергавшіяся такого рода *изслѣдованію,* не могли браться «случайно», по «прихоти», по «вкусу»; такой выборъ противорѣчилъ бы самому принципу примирительной методы, въ сущности очень простому принципу, что истина одна, и что на одинъ и тотъ же предметъ не должно быть не только нѣсколькихъ, но даже и двухъ различныхъ взглядовъ.

Итакъ, и содержаніе и цѣль нѣмецкой философіи не могли быть таковы, какъ они изложены у г. Троицкаго; эта философія стремилась создать теорію, которая бы совмѣщала

и поглощала въ себѣ всѣ теоріи, удовлетворяла бы всѣмъ требованіямъ, всѣмъ запросамъ человѣческаго ума.

Что такъ это дѣйствительно было, видно изъ нѣкоторыхъ отзывовъ самого г. Троицкаго. На одну изъ системъ нѣмецкой философіи онъ указываетъ, какъ на такую, въ которой свойства и стремленія, приписываемыя имъ этой философіи, достигли полнаго своего развитія. Это именно система Гегеля.

Г. Троицкій отрицаетъ въ этой системѣ всякое самобытное содержаніе. «*Абсолютная метода*», говоритъ онъ, «этотъ магическій жезлъ, по мнѣнію школы,—ограничилась скромною ролью воспроизведенія фантазій Канта, Фихте, Шеллинга и ихъ друзей, не взирая на приписываемыя ей чудныя свойства *творить истину*» (стр. 351).

Воспроисводя чужія фантазіи, эта система имѣла, однако, въ виду весьма опредѣленную цѣль, которой, какъ видно, и достигла. «Принципъ сліянія контрастирующихъ понятій, вырванныхъ изъ соотвѣтственныхъ теорій, этотъ принципъ «абсолютной методы» есть, безъ сомнѣнія, *самое чистое и простое выраженіе всей сущности «примирительной методы»*. Метода Гегеля есть послѣднее слово методическихъ пріемовъ корифеевъ нѣмецкой науки о духѣ» (стр. 628).

Въ другомъ мѣстѣ довольно ясно обозначена ширина той сферы, надъ которой работала эта метода; это вовсе не былъ случайный выборъ теорій, попадавшихся на глаза или подъ руку. «Если припомнить», говоритъ г. Троицкій, «ту бездну противорѣчій, какія достались нѣмецкому идеализму отъ временъ схоластики, школы Декарта и Канта; если припомнить далѣе, что Гегелю и его школѣ все это плохое наслѣдство досталось умноженнымъ Фихте Шеллингомъ и ихъ послѣдователями: то не будемъ удивляться *тому глубокому чувству всѣхъ этихъ противорѣчій*, которое высказалось въ принципѣ или методѣ Гегеля—стушевать, уравнять, уничтожить *всѣ* противорѣчія, ставя ихъ рядомъ, или преемственно, *какъ они возникаютъ, по ассоціаціи контраста, у всякаго, занятаго метафизическими соображеніями*» (стр. 347).

Итакъ, система Гегеля стремилась найти разрѣшеніе *всѣхъ* противорѣчій, какія только могутъ возникнуть въ фи-

лософствующихъ умахъ, и ради этой цѣли стремилась воплотить въ себѣ наслѣдство всѣхъ существовавшихъ системъ.

VII.

Предыдущими замѣчаніями мы вовсе не думали порѣшить или даже только поставить вопросъ о нѣмецкой философіи. Если бы разобрать хорошенько дѣйствительный принципъ ея развитія, ея дѣйствительныя побужденія и цѣли, то мы увидѣли бы и то, въ чемъ состояла ея дѣйствительная работа, какое *содержаніе* добыто ея самостоятельными усиліями. Но это повело бы насъ слишкомъ далеко. Здѣсь мы хотѣли только показать, что, несмотря на крайность сужденій г. Троицкаго, изъ-за нихъ само собою сквозитъ и выглядываетъ совершенно иное положеніе дѣла. Это свидѣтельствуетъ въ одно и то же время и о томъ, что онъ опирался однакоже на дѣйствительныя черты предмета, что есть правда въ его исходныхъ точкахъ.

Вопросъ, собственно, громадной важности. Это какъ бы великій споръ между всѣмъ умственнымъ складомъ нѣмцевъ и всѣмъ умственнымъ складомъ англичанъ. Можетъ быть, мы не преувеличимъ, если скажемъ, что г. Троицкій открылъ намъ важность, объемъ и духъ англійской философіи. Своею полемикою съ нѣмцами онъ также принесъ большую пользу, именно показалъ намъ, что эти два направленія въ высшей степени враждебны одно другому. До сихъ поръ мы были на сторонѣ нѣмцевъ; г. Троицкій убѣждаетъ насъ стать на сторону англичанъ.

Или, можетъ быть, тутъ другое,—не простое разногласіе между умомъ нѣмецкимъ и умомъ англійскимъ; можетъ быть, дѣло важнѣе: нужно похоронить цѣлый періодъ въ духовной жизни человѣчества, признать эту жизнь устарѣвшею и изсякнувшею, и примкнуть къ зеленымъ росткамъ новой жизни, росткамъ еще малымъ и слабымъ, но обѣщающимъ впереди роскошное произрастеніе и богатые плоды. Не разъ уже было сказано и повторено, что нѣмецкая философія уже отжила свое время, что пора уже смотрѣть на нее какъ на явленіе, совершившее свой циклъ. И всего больше имѣетъ права на

такія рѣчи, конечно, тотъ, кто нашелъ себѣ новое поприще и новое дѣло.

Нужно предполагать и надѣяться, что книга г. Троицкаго возбудитъ у насъ какія-нибудь философскія попытки совладать съ тѣмъ противорѣчіемъ, къ которому она насъ приводитъ. Свободный, самостоятельный взглядъ на дѣло—вотъ чего слѣдуетъ добиваться, и нельзя не сказать, что трудъ г. Троицкаго есть прекрасный шагъ къ этой цѣли.

Въ заключеніе приведемъ нѣсколько словъ въ защиту столь порицаемой имъ нѣмецкой философіи. Вотъ что говоритъ одинъ *германствующій* французъ, Эдмондъ Шереръ, о заслугахъ *Гегеля* въ области наукъ:

«Онъ внушилъ намъ уваженіе и пониманіе фактовъ. Мы научились отъ него признавать авторитетъ дѣйствительности. Мы умѣемъ теперь отыскивать въ ней высшую идею, и даже когда не видимъ этой идеи, увѣрены, что въ концѣ концовъ она обнаружится. Какая громадная новость! То, что существуетъ, для насъ имѣетъ право существовать. Слово *случай* уже не имѣетъ смысла въ нашихъ глазахъ. Мы не вѣримъ въ него, въ исторіи такъ же, какъ и въ природѣ. Мы полагаемъ, что помощію болѣе тонкихъ орудій, болѣе тщательнаго наблюденія, болѣе гибкаго пониманія, мы достигнемъ того, что откроемъ силы, управляющія человѣчествомъ. Отсюда—совершенно новый способъ изученія и новые критическіе пріемы. Вмѣсто того, чтобы подчинять факты капризамъ личнаго размышленія, подводить ихъ подъ произвольно установленныя категоріи, мы бросаемся въ самое нѣдро реальностей, которыя желаемъ познать. Мы выходимъ изъ самихъ себя, чтобы полнѣе испытать на себѣ силу объекта; мы отожествляемъ себя съ вещами, слушая ихъ голосъ, стараясь захватить на дѣлѣ тайну ихъ существованія. Мы уже не превращаемъ міръ по нашему образу, подводя его подъ нашу мѣрку; напротивъ, мы предоставляемъ ему видоизмѣнять и формировать насъ. Мы предаемъ себя развитію имманентныхъ законовъ міра, чтобы слѣдить за ними и уловить ихъ. И мы ихъ уловляемъ, потому что сами уловлены ими, сами увлечены и унесены ихъ потокомъ. Въ глазахъ современнаго ученаго все хорошо на своемъ мѣстѣ. Мѣсто каждой вещи составляетъ ея истину. Такимъ образомъ, мы все по-

нимаемъ, потому что все допускаемъ. Мы менѣе занимаемся тѣмъ, что́ должно быть, чѣмъ тѣмъ, что́ есть. Нравственность, нѣчто отвлеченное и абсолютное, мало выигрываетъ отъ снисходительности, которая можетъ быть неразлучна съ любопытствомъ. Характеры слабѣютъ, между тѣмъ какъ умы расширяются и утончаются. *Но зато—какое изумительное пониманіе исторіи! Какъ живо воскресаетъ передъ нами прошедшее! Родственныя связи народовъ, ходъ цивилизацій, характеръ временъ, геній языковъ, смыслъ миѳологій, вдохновеніе національныхъ поэзій, сущность религій,—все это откровенія, которыми мы обязаны современной наукѣ!* И какова наша наука, такова наша и эстетика. Можно упрекнуть ее въ недостаткѣ принциповъ въ старомъ смыслѣ слова, но конечно не въ недостаткѣ пониманія и симпатіи. Она больше любитъ созерцать, чѣмъ судить, изучать, чѣмъ цѣнить, или если она и цѣнитъ, то дѣлаетъ это, заставляя говорить и раскрываться передъ нами внутренній смыслъ произведенія. Она отдаетъ каждой вещи ея мѣсто, каждому мѣсту его вещь. Она отказалась отъ безплоднаго пріема—противополагать одну форму прекраснаго другой, предпочитать, браковать. У нея нѣтъ ни предразсудковъ, ни предвзятыхъ рѣшеній. Она всему вѣритъ, все любитъ, все терпитъ. Въ пантеонѣ красоты у нея есть мѣсто и для языческаго искусства, и для искусства христіанскаго, для Партенона и для собора, для греческой ясности и для монашескаго аскетизма, для силы и для граціи, для яснаго выраженія и для таинственнаго символа, для вкуса и для могущества, для Шекспира и для Расина, для всего, что́ трепещетъ, всего, что́ живетъ, всего, что̀ существуетъ. Она широка какъ міръ, терпима какъ природа» *).

Мы привели эти слова не съ тѣмъ, чтобы сослаться на авторитетъ Э. Шерера, а потому, что они говорятъ сами за себя. Таково общее, всѣми признанное пониманіе дѣла. Особенно, если мы не будемъ относить всѣхъ этихъ результатовъ къ одному Гегелю, а отнесемъ вообще къ нѣмецкой философіи, или даже шире—ко всему нѣмецкому духу, то

*) *E. Scherer*, Mélanges d'histoire religieuse. Par. 1865. p. 368 et suiv.

всякій долженъ будетъ признать въ этихъ положеніяхъ несомнѣнные факты. Таковъ именно характеръ нѣмецкой науки, таковы ея стремленія и выводы. Въ такомъ смыслѣ она дѣйствуетъ и на другіе народы, порождая Ренановъ, Ревиллей, Тэновъ, Карлейлей, Эмерсоновъ и проч.

Такимъ образомъ, германскій духъ на дѣлѣ доказалъ и доказываетъ ту способность широкаго пониманія, которую, между прочимъ, осмѣиваетъ г. Троицкій подъ именемъ «примирительной методы». Искаженія и извращенія не должны закрывать сущности дѣла. Если же взять существенные и дѣйствительные результаты нѣмецкой философіи, то передъ ними покажутся весьма незначительными открытія, сдѣланныя англійскою психологіею.

По этимъ и по весьма многимъ другимъ причинамъ, о которыхъ можно бы не мало сказать, мы считаемъ книгу г. Троицкаго только началомъ чрезвычайно важнаго философскаго движенія, которому нельзя не пожелать отъ души всякаго успѣха.

1867 г 21 дек.

VIII.

Изъ споровъ о душѣ.

1870.

Самостоятельное начало душевныхъ явленій. Психофизіологическое изслѣдованіе, написанное съ цѣлію полученія степени доктора философіи въ Императорскомъ Московскомъ университетѣ докторомъ Іенскаго университета и. д. экстраординарнаго профессора Императорскаго Варшавскаго университета, *Генрихомъ Струве.* Москва, 1870. 102 стр.

Подспудный матеріализмъ. По поводу диссертаціи-брошюры г-на Струве. *Н. Аксакова.* Москва, 1870. 32 стр.

По поводу диссертаціи г. Генриха Струве. Сергѣя Усова. Москва, 18 апрѣля. 12 стр.

I.

Существуетъ-ли душа? Вопросъ чрезвычайно интересный, а главное—чрезвычайно современный. Въ современности его насъ очень убѣдительно увѣряетъ г. Струве, желающій показать, что онъ не занимается какими-нибудь старыми и избитыми предметами, а пишетъ о томъ, что̀ входитъ въ программу послѣднихъ, новѣйшихъ успѣховъ человѣческаго мышленія. Существуетъ-ли душа, или нѣтъ,—въ этомъ еще могутъ расходиться наши философы, но что прогрессъ существуетъ, и что слѣдуетъ заниматься современными вопросами, это святая истина, непререкаемый догматъ для самыхъ разнорѣчащихъ нашихъ мыслителей.

«Вопросъ о самостоятельномъ началѣ душевныхъ явленій, или, какъ обыкновенно говорятъ, о существованіи души (такъ начинаетъ г. Струве), безъ всякаго сомнѣнія, *принад-*

лежитъ къ самымъ важнымъ вопросамъ настоящаго времени».

Вотъ главная причина, по которой г. Струве написалъ свой трактатецъ. Г. Струве не самъ выбираетъ себѣ предметы и задачи, а примыкаетъ къ общему движенію науки, говоритъ о томъ, о чемъ говорятъ другіе. Нѣмцы усомнились въ существованіи души въ человѣкѣ, сдѣлали изъ этого вопросъ; г. Струве твердо вѣритъ, что и намъ, для блага науки, слѣдуетъ трудиться надъ этимъ вопросомъ. Но вотъ бѣда. Если нѣмцы задаютъ себѣ извѣстныя темы для размышленій и сочиненій, то они же, не спрашиваясь насъ, конечно и рѣшаютъ свои задачи. Можетъ быть, какой-нибудь нѣмецкій профессоръ уже окончательно рѣшилъ этотъ современный вопросъ, уже вполнѣ доказалъ, что душа есть, или что ея вовсе нѣтъ. Тогда не напрасно-ли мы будемъ соваться туда, гдѣ насъ не спрашиваютъ, гдѣ дѣло и начали и кончатъ безъ насъ? У кого нѣтъ своего вопроса, своей мысли, тотъ, занимаясь *современными вопросами,* можетъ очутиться въ положеніи человѣка совершенно некстати и понапрасну мѣшающагося не въ свое дѣло. Это соображеніе поразило г. Струве.

«Правда,» говоритъ онъ, «въ послѣднія десять лѣтъ появилось значительное число разнородныхъ, по большей части популярныхъ сочиненій, которыя разбираютъ этотъ вопросъ со всѣхъ возможныхъ точекъ зрѣнія».

Ну вотъ видите! Число сочиненій *значительное*—зачѣмъ же его увеличивать? Они появились *въ послѣднія десять лѣтъ,* слѣдовательно, стоятъ на высотѣ современной науки, или, по крайней мѣрѣ, выражаютъ въ своей разнородности современный фазисъ человѣческаго мышленія. Притомъ, они разбираютъ этотъ вопросъ *со всѣхъ возможныхъ точекъ зрѣнія,* слѣдовательно, новой точки намъ и не выдумать. Зачѣмъ же писать, когда за насъ и безъ того думаютъ нѣмцы?

Такимъ образомъ, г. Струве приходитъ къ необходимости оправдывать появленіе своего сочиненія чѣмъ-нибудь другимъ, а не однимъ тѣмъ, что вопросъ о существованіи души принадлежитъ къ самымъ важнымъ вопросамъ настоящаго времени. Г. Струве рѣшается выразить, хотя весьма осторож-

но, что онъ недоволенъ всею этою литературою по вопросу о душѣ.

«Но при всемъ томъ», говоритъ онъ, «нельзя сказать, чтобы обиліе помянутыхъ сочиненій дѣлало совершенно излишними *безпристрастное* изслѣдованіе этого вопроса и попытку его *критическаго* рѣшенія».

Повидимому, г. Струве хочетъ сказать, что нѣмцы разсуждаютъ не довольно *безпристрастно* и рѣшаютъ дѣло не вполнѣ *критически,* и что, слѣдовательно, разсужденіе вполнѣ безпристрастное и критическое не будетъ *совершенно излишнимъ* въ современной философской литературѣ. Но такъ только повидимому. Въ сущности, эти выраженія употреблены г. Струве единственно для красоты слога, для приданія рѣчи всевозможной мягкости, для того—если прямо говорить, чтобы замаскировать свое положеніе относительно вопроса и его литературы, чтобы отнять у этого положенія всякую рѣзкость и опредѣленность. Ему никакъ не хочется прямо сказать, рѣшенъ-ли, или нѣтъ вопросъ о душѣ, и что такое думаетъ дѣлать онъ самъ, г. Струве: хочетъ-ли онъ предложить намъ самостоятельное рѣшеніе дѣла, или же будетъ повторять только то, что сказано другими? Вмѣсто яснаго и опредѣленнаго указанія на эти существенные пункты, г. Струве выражается слѣдующимъ образомъ:

«Различіе мнѣній по этому вопросу *до сихъ поръ* еще такъ велико и недоразумѣнія между борющимися сторонами такъ многочисленны, что каждый, кто безпристрастно понимаетъ трудности предмета, охотно встрѣтитъ всякую *попытку внести сюда ясность и точность* и въ подобномъ стремленіи усмотритъ *полезное подготовленіе къ окончательному рѣшенію* вопроса».

Итакъ, дѣло у г. Струве ограничивается только попытками и стремленіями и на сей разъ уже не къ добросовѣстности и критичности, а къ *ясности и точности.* Притомъ, онъ и не мечтаетъ о рѣшеніи вопроса, а только о нѣкоторомъ *полезномъ подготовленіи* къ рѣшенію. Но и этого мало. Скромность г. Струве простирается до того, что тотчасъ послѣ приведенныхъ словъ онъ говоритъ:

«Хотя, *естественно*, мы не будемъ въ состояніи удовлетворить всѣмъ такимъ ожиданіямъ...»

Вотъ поистинѣ примѣрное уваженіе къ наукамъ и къ современнымъ вопросамъ. Г. Струве не дерзаетъ ни свой вопросъ предложить, ни свое мнѣніе имѣть, ни постоять даже за то, что онъ исполнитъ то или другое свое обѣщаніе. Это скромнѣйшій ученый, который предупреждаетъ, что онъ не можетъ удовлетворить требованіямъ высокаго предмета, за который берется. Г. Струве скроменъ до того, что съ перваго раза не разберешь, имѣетъ-ли онъ что-нибудь сказать, желаетъ ли примкнуть къ какому-нибудь опредѣленному ученію, или же ограничивается только стремленіемъ къ точности, ясности, добросовѣстности, основательности и другимъ подобнымъ качествамъ, конечно весьма похвальнымъ и полезнымъ, но къ сожалѣнію совершенно неопредѣленнымъ, несоставляющимъ никакой методы, никакого ученія.

Есть вещи, однакоже, въ которыхъ скромность не помогаетъ. Несмотря на усилія г. Струве, для внимательнаго читателя совершенно ясно, напримѣръ, что брошюра г. Струве есть вовсе не *изслѣдованіе*, а простая компиляція изъ посредственныхъ философскихъ книгъ, которыхъ такое множество въ Германіи. Г. Струве такъ уважаетъ науку, что ему и въ голову не приходило думать самому, отважиться хоть на какую-нибудь самостоятельную попытку. Вѣроятно, онъ полагалъ, что всякая самостоятельность только повредила бы добросовѣстности и точности его работы.

Въ силу своей скромности, онъ ни на минуту не усомнился, что вопросъ о душѣ стоитъ именно такъ, какъ онъ является въ безчисленныхъ книгахъ и журналахъ, сочиняемыхъ нѣмцами, что относительно существованія души существуетъ великое *разнообразіе мнѣній* и господствуютъ *многочисленныя недоразумѣнія* и *трудности*. Г. Струве вѣритъ, что вопросъ не рѣшенъ, но что, если еще лѣтъ пять будетъ выходить журналъ Фихте младшаго, и профессора́ нѣмецкихъ университетовъ будутъ писать свои книги, то мы дойдемъ наконецъ до рѣшенія вопроса. Самъ г. Струве, въ качествѣ основательнаго и добросовѣстнаго ученаго, еще не смѣетъ утверждать окончательно, что душа существуетъ; онъ, какъ мы видѣли, только собирается дѣлать *полезныя подготовленія* къ твердому установленію этой истины.

Что вы, о поздніе потомки,
Помыслите о нашихъ дняхъ?

Такъ вотъ мы какой прогрессъ сдѣлали! Такъ вотъ до чего дошло человѣчество въ своемъ долгомъ и напряженномъ развитіи! Мы даже не знаемъ, существуетъ-ли душа, или нѣтъ. Мы сдѣлали изъ этого вопроса современный, новѣйшій вопросъ, и безъ конца пишемъ книги въ видѣ *полезныхъ подготовленій* къ его рѣшенію.

Книги—большое зло; въ этомъ нужно согласиться съ гр. Л. Н. Толстымъ. Вѣра въ книги есть большое суевѣріе, мѣшающее ясному и здоровому взгляду на вещи. Чтеніе книгъ, когда человѣкъ не умѣетъ правильно относиться къ читаемому и исполненъ суевѣрнаго уваженія къ литературѣ, сбиваетъ съ толку, пугаетъ понятія, наполняетъ голову призраками и пустяками.

Для насъ поразительно и дико, какимъ образомъ нѣмцы успѣли *вѣчный* вопросъ о душѣ обратить во *временный*, какимъ образомъ можно подумать, что этотъ вопросъ будто бы разработывается только въ *послѣднія пятнадцать* лѣтъ (Самост. Нач., стр. 30). Имѣя въ виду важность предмета и сравнивая съ нею незначительность и времени, и той горсти людей, которая занималась этимъ предметомъ, мы готовы предположить, что тутъ ошибка, что вопросъ остается глубокимъ и общеинтереснымъ вопросомъ всѣхъ временъ, но что въ послѣдніе пятнадцать лѣтъ нѣкоторые люди сбились съ толку и извратили смыслъ дѣла. Куча книгъ, которую эти люди написали, не должна пугать насъ; всѣ эти книги могутъ оказаться вздоромъ сравнительно съ сущностію и важностію самаго вопроса. Отчасти въ этомъ укрѣпляетъ насъ изложеніе самого г. Струве. Онъ говоритъ:

«Вслѣдствіе огромныхъ успѣховъ естественныхъ наукъ, особенно физіологіи, вопросъ о существованіи души принялъ въ послѣднее время *совершенно новый характеръ*. Теперь уже нельзя рѣшать его на основаніи метафизическихъ и абстрактныхъ изслѣдованій. Теперь, при его рѣшеніи, особенно нужно обращать вниманіе на физіологію и указывать на его отношенія къ *новѣйшимъ изслѣдованіямъ* этой науки» (стр. 26).

Изъ этихъ словъ ясно, что не философія подняла современный вопросъ о душѣ, а что все дѣло зависитъ отъ физіологіи и ея огромныхъ успѣховъ. Физіологія будто бы заставила философовъ бросить *метафизическія и абстрактныя* изслѣдованія и дать вопросу совершенно новый характеръ.

Фактъ, изложенный совершенно невѣрно и превратно. Физіологи никогда не занимались философіею, не разработывали вопроса о душѣ, а дѣлали свое дѣло,—занимались физіологіею. Отличные физіологи, какъ напримѣръ прежде Іоганнесъ Миллеръ, нынѣ Клодъ Бернаръ, Гельмгольцъ,—никогда не были матеріалистами, и въ физіологіи, какъ наукѣ, нѣтъ никакихъ элементовъ, которые противорѣчили бы философіи и могли заставить ее измѣнять свои рѣшенія. Дѣло было вовсе не такъ. Пока физіологи спокойно работали, философы очутились *безъ кормила и весла*, потеряли всякую руководящую нить и вообразили, что физіологія перебьетъ имъ дорогу и будетъ сильнѣе всякой философіи. Философы струсили передъ *матеріалистами*, которыхъ отнюдь не должно смѣшивать съ настоящими физіологами, и которые только постоянно ссылались на физіологію, чтобы поразить своихъ противниковъ авторитетомъ строгой науки. И вотъ гдѣ источникъ *новаго характера*, принятаго вопросомъ о душѣ; этотъ источникъ не въ успѣхахъ науки, не въ физіологіи, а въ появленіи матеріалистовъ. Г. Струве самъ подтверждаетъ это въ строкахъ, тотчасъ слѣдующихъ за приведенными:

«Современный матеріализмъ стремится къ возобновленію давно извѣстныхъ теорій и мнѣній на основаніи новыхъ результатовъ естественныхъ наукъ. *Вслѣдствіе того вопросъ о существованіи души пересталъ быть вопросомъ чистой философіи, метафизики, или психологіи*, а принялъ направленіе, которое вводитъ его въ кругъ естественныхъ наукъ, особенно физіологіи» (стр. 26).

Вотъ гдѣ причина дѣла, гдѣ источникъ современнаго прогресса въ мышленіи. *Матеріалисты!* Они надѣлали всѣ эти чудеса; они убѣдили философію, что она до сихъ поръ шла ложнымъ путемъ; они разрушили авторитетъ *чистой философіи* и *метафизики*; они ввели вопросъ о душѣ *въ кругъ естественныхъ наукъ*. Матеріалисты должны быть

признаны истинными обновителями философской мысли, реформаторами методовъ мышленія и взаимныхъ отношеній между науками, словомъ—творцами величайшаго переворота въ философіи.

«Понятно», продолжаетъ г. Струве, «что вслѣдствіе того и всѣ изслѣдованія нашего вопроса, *начиная съ Платона и кончая Гегелемъ*, не принимая во вниманіе ученій физіологіи, *потеряли свое значеніе* и замѣчательны только въ историческомъ отношеніи» (стр. 27).

Вотъ до чего мы дожили. Всѣ великіе философы отъ Платона до Гегеля потеряли свое значеніе въ вопросахъ о душѣ. Появленіе матеріалистовъ составило эру, съ которой не сравнятся никакіе прежніе перевороты. Вслѣдствіе этого, г. Струве со всею наивностію и точностію ставитъ литературу матеріалистовъ на первое мѣсто въ числѣ книгъ по вопросу о существованіи души. Съ матеріалистовъ онъ начинаетъ изложеніе исторіи своего вопроса, и вообще всюду даетъ понять, что они настоящіе зачинатели новаго философскаго движенія. Хотите знать, любезные читатели, кто первый далъ толчекъ этому движенію? Это былъ Карлъ Фохтъ, и знаменитое событіе совершилось въ 1842 году.

«Первый», говоритъ г. Струве, «возобновившій въ наше время матеріалистическія теоріи французскихъ энциклопедистовъ XVIII вѣка, Кондильяка, Ламетри, Гельвеція, въ особенности Кабани, былъ извѣстный нѣмецкій физіологъ Карлъ Фохтъ» (Physiologische Briefe. 1842. Стр. 27).

Вотъ кто сдѣлалъ излишнимъ изученіе Платоновъ и Гегелей, кто первый перевелъ вопросъ о существованіи души изъ области чистой философіи и психилогіи въ физизіологію.

Замѣтимъ кстати, что г. Струве въ этомъ случаѣ и во многихъ другихъ обнаруживаетъ большое незнаніе естественныхъ наукъ и ихъ литературы. Карла Фохта нельзя назвать *извѣстнымъ нѣмецкимъ физіологомъ*; онъ никогда не занимался физіологіею, не дѣлалъ никакихъ физіологическихъ опытовъ и наблюденій, а работалъ только по зоологіи. Написать популярную физіологическую книгу—не значитъ быть извѣстнымъ физіологомъ. Въ другомъ мѣстѣ ошибка г. Струве еще грубѣе. Онъ называетъ (стр. 31) Бэра *знаменитымъ*

русскимъ энтомологомъ. Но Бэръ никогда энтомологіею не занимался, а не знать трудовъ этого великаго ученаго въ другихъ областяхъ—значитъ не имѣть самыхъ элементарныхъ свѣдѣній въ исторіи естественныхъ наукъ.

Но это мимоходомъ. Если Карлъ Фохтъ не только не извѣстный физіологъ, но и весьма посредственный зоологъ, то за то онъ—знаменитый матеріалистъ, и въ этомъ все дѣло. Все дѣло, очевидно, въ томъ, что въ Германіи появился матеріализмъ и что нашлось не мало людей, которые задались мыслью—его опровергнуть. Вся исторія только въ этомъ и заключается, и до Платоновъ и до Гегелей вовсе не касается. Матеріализма испугались, матеріализму придали важность первостепенной задачи, глубочайшаго вопроса,—и вотъ появилась цѣлая quasi-философская литература, которая весь свой raison d'êrte имѣетъ только въ матеріализмѣ.

Если же исторія такова, то спрашивается, какое значеніе ей слѣдуетъ приписать, какой дѣйствительный ея смыслъ? Что это—прогрессъ или шагъ назадъ? Не рано-ли отказываться отъ Платоновъ и Гегелей?

Вотъ вопросъ, который слѣдовало бы разрѣшить и о которомъ г. Струве, увлеченный теоріею прогресса, вовсе и не подумалъ. Современный фазисъ нѣмецкой философіи весь держится на *отрицаніи матеріализма*, слѣдовательно, имѣетъ лишь на столько смысла, на сколько имѣетъ силы и значенія матеріализмъ. Матеріализмъ есть одно изъ заблужденій; заблужденія всегда существовали и будутъ существовать; можно-ли думать, что движеніе философской мысли состоитъ не въ нѣкоторомъ положительномъ стремленіи къ истинѣ, а въ послѣдовательномъ опроверженіи тѣхъ или другихъ уклоненій отъ истины?

Чѣмъ мы докажемъ, что матеріализмъ есть нѣкоторое *характерное* заблужденіе, новое, особенное, указывающее философіи новыя задачи? Матеріализмъ существовалъ всегда, отъ глубокой древности; онъ—одна изъ естественныхъ ошибокъ, въ которыя впадаетъ умъ человѣческій. Когда философія была сильна, имѣла хорошихъ представителей, двигалась и развивалась,—матеріализмъ исчезалъ; когда философія ослабѣвала, теряла свое дѣйствіе на умы,—матеріализмъ усиливался, совершенно такъ, какъ мракъ усиливается и рас-

пространяется, когда уменьшается свѣтъ. Въ былыя времена философія никогда не боролась съ матеріализмомъ, не занималась его отрицаніемъ и критикою; она его побѣждала и изгоняла тѣмъ, что спокойно излагала и проповѣдывала свои ученія, и онъ исчезалъ безъ всякой особенной о томъ заботы. Итакъ, нынѣшняя борьба противъ матеріализма едвали доказываетъ его силу; скорѣе она доказываетъ *слабость философіи.*

Что̀ новаго въ *новомъ* матеріализмѣ? На это напрасно мы ищемъ отвѣта не только у г. Струве, но и во всей той литературѣ послѣднихъ пятнадцати лѣтъ, которую онъ предпочитаетъ Платону и Гегелю. Въ матеріализмѣ нѣтъ ничего новаго, какъ нѣтъ его въ тысячѣ другихъ заблужденій, постоянно сопровождающихъ умственную жизнь людей, постоянно складывающихся по однимъ и тѣмъ же законамъ. Какъ бы далеко ни подвинулось развитіе науки и философіи, есть ошибки, которыя будутъ повторяться до конца вѣковъ. Такъ, сколько бы ни трудились астрономы, они никогда не уничтожатъ того естественнаго обмана, по которому люди думаютъ, что земля неподвижна, а солнце ходитъ вокругъ нея.

Все это ведетъ къ одному,—не имѣемъ-ли мы основаній признать вздоромъ не только матеріализмъ, но и всю философскую литературу послѣднихъ лѣтъ, которая занимается матеріализмомъ? Вопросъ дерзкій, но если ужъ философствовать, такъ не нужно бояться смѣлыхъ мыслей и рѣшительныхъ постановокъ дѣла. Конечно, скромному ученому этотъ вопросъ будетъ не по душѣ. Подумайте только—сколько книгъ, сколько журналовъ! Скромные ученые расположены думать, какъ думаютъ другіе, и видѣть въ каждой книгѣ нѣкоторый вкладъ въ сокровищницу науки. Увы! Книги большею частію представляютъ напрасную трату времени и силъ, и истинно бременятъ землю. Особенно нужно быть осторожнымъ съ нѣмецкими книгами. Нѣмцы все обращаютъ въ ремесло; у нихъ стало ремесломъ и писаніе книгъ, и преподаваніе философіи. Нѣмцы замѣчательны способностью останавливаться на какой-нибудь мысли, часто самой ограниченной и узкой, и потомъ цѣлую жизнь разработывать эту мысль, дѣлать изъ нея книги, читать на нее лекціи и

умереть, ни разу не подумавши о крайнихъ выводахъ этой мысли, о связи ея съ остальными дѣлами и мыслями.

Мы не шутимъ. Въ доказательство нашихъ дерзкихъ сомнѣній мы приведемъ слѣдующее: ни матеріализмъ, ни философія, которая съ нимъ борется, до сихъ поръ не представляютъ ни одного имени, стоющаго славы, ни одной книги, стоющей вниманія и чтенія. Написана куча книгъ,—и всѣ онѣ одного сорта, всѣ одинаково плохи, одинаково мало заключаютъ въ себѣ философіи.

Матеріализмъ никогда не имѣлъ талантливыхъ представителей, не породилъ ни единой книги истинно-философской. Онъ никогда самъ не формулировалъ ясно своихъ принциповъ, своей методы; самое лучшее, что̀ писано по матеріализму, принадлежитъ нѣкоторымъ натуралистамъ (напр. Лапласу), то есть людямъ, которые хотя впали въ это заблужденіе, но были истинно-учеными людьми, привыкшими къ научному изложенію. Что̀ касается до новыхъ нѣмецкихъ матеріалистовъ, то все ими писанное—такой вздоръ, который читать и разбирать можно только изъ любви къ ближнимъ, а никакъ не ради философскаго интереса.

Любовь къ ближнимъ—въ̀ъ на что̀ могутъ сослаться тѣ новые нѣмецкіе философы, которые цѣлью своей жизни поставили подробное и аккуратное опроверженіе матеріализма. Признавая за ними это доброе намѣреніе, мы, къ сожалѣнію, должны отказать имъ въ другихъ качествахъ, въ философскомъ талантѣ и глубинѣ мысли. Можетъ быть, впрочемъ, они за этимъ и не гнались, а стремились только къ ясности, точности, добросовѣстности и т. д., словомъ—не столько къ успѣхамъ въ наукахъ, сколько къ хорошему поведенію. Какъ бы то ни было, между ними не выдалось ни одной талантливой головы, и между ихъ книгами нѣтъ ни одной даже просто знаменитой. Оно и понятно. Человѣкъ съ талантомъ сейчасъ выдумаетъ что-нибудь свое, станетъ проповѣдывать какія-нибудь свои собственныя мысли, а не осудитъ себя на всю жизнь—разбирать глупости, сочиненныя другими, не станетъ, какъ выразился Фейербахъ, пережевывать то, что̀ уже переварено.

Для поясненія нашего взгляда на матеріализмъ сдѣлаемъ небольшое отступленіе, коснемся самой сущности дѣла.

II.

Существуетъ-ли душа?

Если понимать этотъ вопросъ въ матеріалистическомъ смыслѣ (а такъ, вѣдь, хотятъ его понимать новые философы, сдѣлавшіе для себя матеріализмъ мѣриломъ философскаго мышленія), то онъ будетъ значить слѣдующее: есть-ли въ человѣкѣ что-нибудь отличное отъ тѣла, отъ вещества? Не все-ли въ немъ матерія?

Но что̀ такое матерія? Прежде всего—это есть *одно изъ понятій, составляемыхъ нашею душею.* Отсюда слѣдуетъ, что неизвѣстно, существуетъ ли сама матерія, то, что̀ мы воображаемъ подъ этимъ понятіемъ, но что навѣрное существуетъ душа, то, что̀ составляетъ понятія. Мыслю, слѣдовательно существую, хотя бы ни въ одной моей мысли не было еще и крупицы истины. Я составляю понятія, слѣдовательно, я—существо, способное составлять понятія, хотя бы совершенно было неизвѣстно, годятся-ли куда-нибудь эти понятія, сообразны-ли они хоть сколько-нибудь съ дѣйствительностью. Можетъ быть, всѣ мои мысли—пустая фантазія, бредъ, пустяки, но одно несомнѣнно, что я есть существо, производящее эти фантазіи, этотъ бредъ. Cogito, ergo sum.

Итакъ, душа есть нѣчто непосредственно извѣстное. Она не есть вещество уже потому, что въ веществѣ всегда можно усомниться, признать его созданіемъ воображенія, а въ душѣ усомниться невозможно. Матерія есть одинъ изъ вопросовъ души, а душа есть нѣчто, стоящее внѣ всякаго вопроса и напротивъ—производящее всякіе вопросы. Сказать, что душа есть матерія такъ же нелѣпо, какъ сказать, что вопросъ существуетъ безъ вопрошающаго, или что тотъ, кто спрашиваетъ, не существуетъ, а существуетъ только то, о чемъ еще спрашивается, то, что̀ подлежитъ сомнѣнію. Если мы думаемъ, размышляемъ, сомнѣваемся, то первое, что мы должны признать существующимъ, есть наша мысль, наше сомнѣніе, а никакъ не тотъ предметъ, о которомъ мы еще только думаемъ, въ существованіи котораго еще сомнѣваемся.

Но обыкновенно разсуждаютъ иначе. Источникъ большей части ошибокъ, какъ самыхъ грубыхъ, такъ часто и весьма

тонкихъ, заключается въ томъ, что люди *свои мысли принимаютъ за дѣйствительность*. Человѣкъ всегда расположенъ къ вѣрѣ, а не къ сомнѣнію. Ошибка матеріализма именно въ этомъ и состоитъ. Первое правило философіи заключается въ томъ, что надобно изслѣдовать, правильно-ли мы думаемъ, не ошибается-ли душа въ своихъ представленіяхъ. Матеріалисты же идутъ прямо противоположнымъ путемъ: они такъ вѣрятъ въ свои представленія, что не спрашиваютъ объ ихъ правильности, а, на оборотъ, спрашиваютъ, подходитъ-ли душа подъ ихъ представленія? Между тѣмъ, сомнѣваться въ душѣ есть нелѣпость; а сомнѣваться въ томъ, имѣютъ-ли надлежащій видъ и дѣйствительное значеніе наши понятія, напримѣръ, какой вѣсъ слѣдуетъ приписать понятію *вещества*, —есть дѣло вполнѣ философское.

Если мы способны познавать истину, то первое условіе для этого должно состоять въ томъ, чтобы была возможность какъ-нибудь защититься отъ своихъ понятій, какъ-нибудь провѣрять ихъ, подвергать пробѣ и изслѣдованію. Мало-ли что мерещится человѣку, мало-ли всякихъ фантазій онъ создаетъ себѣ; люди грубые и неразвитые вѣрятъ во всѣ созданія своей души; люди же просвѣщеные, философствующіе—не вѣрятъ всякой мысли, приходящей имъ въ голову, а сперва строго ее изслѣдуютъ. Итакъ, намъ нужно разобрать, есть-ли правильный смыслъ и соотвѣтствіе дѣйствительности въ понятіи *вещества*. Конечно, отсюда не слѣдуетъ, чтобы мы при этомъ имѣли какое-нибудь правильное и ясное понятіе о душѣ; но несомнѣнно слѣдуетъ, что душа не есть вещество, такъ какъ знаніе о ней, увѣренность въ ея существованіи возможны и неизбѣжны и въ томъ случаѣ, когда мы сомнѣваемся въ состоятельности понятія о веществѣ, или даже вовсе отвергаемъ его существованіе. Вещество не есть ли призракъ, который мы себѣ создаемъ? Возможность и безупречная логичность такого вопроса доказываютъ, что нелѣпо признавать душу веществомъ. Кто это спрашиваетъ, кто предполагаетъ *небытіе* вещества, тотъ вмѣстѣ съ тѣмъ неизбѣжно предполагаетъ другое бытіе, которое уже не есть призракъ, бытіе собственной души. Cogito, ergo sum.

Къ душѣ мы относимъ не только мышленіе, познаніе, сомнѣніе, но и каждое ощущеніе. Въ каждомъ ощущеніи, не

исключая и самаго простѣйшаго, повторяется появленіе той неизгладимой черты, которая отдѣляетъ непосредственно достовѣрный душевный міръ отъ всего остального, что̀ существуетъ или можетъ существовать. Возьмемъ что-нибудь самое простое, напримѣръ ощущеніе *сладкаго*. Это ощущеніе столь же хорошо извѣстно малому ребенку, какъ и ученѣйшему физику, химику, физіологу; оно независимо отъ всякихъ понятій о свойствахъ и составѣ сладкихъ веществъ, о нервахъ, мозгѣ и т. д. Мы можемъ тысячу разъ измѣнить химическую формулу сахара, меда и проч., тысячу разъ передѣлать наши представленія объ устройствѣ нервовъ и ихъ дѣятельности, но все это нимало не будетъ касаться ощущенія сладости; въ этомъ ощущеніи мы ничего не можемъ измѣнить, не можемъ ни іоты прибавить къ нему, или отнять отъ него, и оно для величайшаго ученаго будетъ тѣмъ же самымъ, чѣмъ для дикаря, или ребенка.

Такимъ образомъ, данное, извѣстное, достовѣрное будетъ въ этомъ случаѣ—ощущеніе сладкаго; и правильный вопросъ, правильный ходъ мышленія будетъ такой: что̀ и какъ производитъ это ощущеніе? Отъ извѣстнаго мы должны идти къ неизвѣстному. Извѣстно—ощущеніе, неизвѣстна—его причина, т. е. вещество, нервы и т. д. Матеріализмъ представляетъ совершенное извращеніе логическаго мышленія, такъ какъ оборачиваетъ вопросъ; матеріалистъ говоритъ: существуетъ вещество,—какъ объяснить изъ него ощущеніе? Между тѣмъ слѣдуетъ сказать: существуетъ ощущеніе; какъ объяснить его изъ вещества, или изъ чего вамъ угодно? Матеріализмъ принимаетъ за достовѣрное то, что̀ составляетъ еще вопросъ, еще предметъ изслѣдованія, и считаетъ вопросомъ то, что̀ одно достовѣрно, одно можетъ дать намъ право на какіе-нибудь вопросы. Это столь грубая ошибка, что ея не сдѣлаетъ никто, сколько-нибудь понимающій правильные пріемы мышленія, сколько-нибудь умѣющій разсуждать безъ предвзятыхъ понятій, не предполагать существующимъ и достовѣрнымъ то самое, что̀ подлежитъ еще изслѣдованію.

Итакъ, міръ души и міръ вещества различаются тѣмъ, во первыхъ, что душа непосредственно достовѣрна и должна служить исходною точкою всякаго познанія, вещество же есть нѣчто понимаемое непосредственно, не имѣющее прямой до-

стовѣрности, а подлежащее сомнѣнію, разбору, составляющее предметъ выводовъ и заключеній. Все-таки, могутъ намъ сказать, въ концѣ концовъ можетъ оказаться, что бытіе, представляемое веществомъ, есть то же самое, которымъ обладаетъ душа; вещество познается иначе, чѣмъ душа, но можетъ быть это именно познаніе и открываетъ намъ сущность дѣйствительности. Міръ вещества является намъ посредствомъ выводовъ, заключеній, изслѣдованій; но потомъ мы, можетъ быть, найдемъ, что въ этомъ мірѣ заключается разгадка и непосредственно-извѣстнаго намъ міра души.

Но если мы разсмотримъ понятіе вещества, изслѣдуемъ, какъ оно образуется и что въ себѣ содержитъ, то намъ станетъ вполнѣ ясно, что не только оно не можетъ служить исходною точкою при началѣ изслѣдованія, а и никогда никакое изслѣдованіе не признаетъ его началомъ, изъ котораго можно выводить все существующее.

Вещество есть чистый объектъ. Понятіе вещества образуется такъ, что въ него влагается только то, что̀ можетъ быть объективнымъ и никакой субъективности получить не можетъ. Такимъ образомъ, вещество есть всегда *предметъ*, нѣчто, находящееся внѣ душевнаго міра и не могущее имѣть съ нимъ ничего общаго. Вещество есть то̀, что̀ познается, но что̀ само познавать не можетъ; вещество мыслится, но само не мыслитъ, ощущается, но само не ощущаетъ, бываетъ видимо, осязаемо и проч., но само не видитъ, не осязаетъ и т. д. Оно *не можетъ* совершать ничего подобнаго не потому, чтобы это было невозможно для той сущности, которую мы облекаемъ этимъ понятіемъ, а потому, что мы такъ составляемъ самое это понятіе. То, что̀ мы называемъ вещественнымъ міромъ, есть наше представленіе, изъ котораго мы, ради объективности, исключаемъ всякую жизнь, всякое подобіе души. Отсюда слѣдуетъ, что не только душа никакъ не можетъ быть вещественною. но что и то, что̀ находится внѣ души, едва-ли подходитъ подъ чистое и строгое понятіе вещества. Декартъ вѣрилъ, что природа *только вещественна*, но большею частію философы были другого мнѣнія, и весьма основательно. Нельзя думать, что въ природѣ нѣтъ никакой жизни, что она есть голый предметъ, голый механизмъ. Это такое же грубое заблужденіе, какъ вѣра въ неподвижность

земли или ея плоскій видъ. Потому, что природа есть нашъ предметъ, есть то, что́ извѣстнымъ образомъ мыслится и познается, нельзя думать, что она есть *только такой предметъ*, только нѣчто такъ мыслимое и познаваемое, и ничего больше въ себѣ не заключаетъ. Это значило бы то же самое, что, видя движеніе солнца, думать, что оно имѣетъ именно это видимое движеніе и никакого другого имѣть не можетъ.

Итакъ, мы можемъ ясно видѣть, что́ такое наше понятіе о веществѣ. Это, очевидно, фикція, которую мы создаемъ ради удобства познанія, ради того, чтобы всякая вещь, которую можно подвести подъ эту фикцію, была какъ можно предметнѣе, объективнѣе. Такъ человѣкъ естественно считаетъ себя центромъ окружающаго и, плывя по рѣкѣ, воображаетъ, что онъ неподвиженъ, а берега движутся.

Главный теоретическій соблазнъ матеріализма заключается именно въ той *ясности*, которая получается, когда предметъ разсматривается только какъ предметъ, какъ вещество. Но ясность не есть доказательство достовѣрности, а часто лишь поводъ къ заблужденію. Что́ яснѣе того, что земля неподвижна, а солнце ходитъ? Между тѣмъ мы знаемъ же, что въ дѣйствительности дѣло идетъ иначе. Матеріалистамъ кажется, что сущность міра и всего, что́ въ немъ совершается, вещественна, то есть пространственна и фигурна, можетъ быть если не видима на самомъ дѣлѣ, то во всякомъ случаѣ нарисована, изображена такъ, какъ она *могла бы быть* видима. Имъ кажется нелѣпостію, чтобы могло существовать что-нибудь менѣе ясное, и кажется несомнѣннымъ, что то, что́ имѣетъ такое ясное бытіе, существуетъ самымъ полнымъ и достовѣрнымъ образомъ. Но именно стремленіе къ такой грубой и узкой ясности должно бы наводить насъ на мысль о ложности этой точки зрѣнія. Очень легко усмотрѣть *субъективность* матеріализма, то́ его свойство, по которому онъ подводитъ вещи подъ извѣстныя формы мышленія не по свойству самыхъ вещей, а потому, что отдаетъ этимъ формамъ предпочтеніе передъ всѣми другими.

Когда говорятъ о трудности вывести изъ вещества и его движенія какое бы то ни было душевное явленіе, напримѣръ ощущеніе, то часто дѣлу даютъ такой видъ, какъ-будто это какая-нибудь сложная и запутанная задача. Между тѣмъ, это

просто задача *невозможная,* ни въ какомъ случаѣ не разрѣшимая, подобно тому, какъ въ геометріи нельзя найти точки пересѣченія перпендикуляровъ, поставленныхъ на одной и той же прямой линіи. Когда въ самый вопросъ внесено условіе, недопускающее извѣстнаго рѣшенія, тогда это рѣшеніе никогда не будетъ возможнымъ для этого вопроса. Такой именно видъ имѣетъ дѣло въ вопросѣ о веществѣ и ощущеніи. Понятіе *вещества* такъ построено, въ него внесены такія условія, что изъ него никогда и ни въ какомъ случаѣ не можетъ получиться выводъ ощущенія. Итакъ, нечего удивляться трудности и неуловимости этой задачи; это—задача невозможная.

Вотъ что́ легко усмотрѣть при нѣкоторомъ, самомъ элементарномъ философскомъ пониманіи.

III.

Вотъ нѣсколько очень простыхъ соображеній, касающихся вопроса о душѣ. Изъ нихъ совершенно ясно видно и то, что душу нельзя признавать чѣмъ-либо вещественнымъ, и то, что матеріализмъ есть очень грубое, очень явное заблужденіе. И то и другое будетъ несомнѣнно для всѣхъ, кто только вникнетъ въ постановку вопроса, поймет ходъ мыслей, котораго слѣдуетъ держаться.

Нѣкоторыя вещи трудно уразумѣть только потому, что онѣ *слишкомъ просты,* что мы приступаемъ къ нимъ съ Богъ знаетъ какими лишними и посторонними предубѣжденіями, а не прямо и открыто. Если найдется какой-нибудь читатель, которому предыдущія страницы будутъ новы и которому онѣ помогутъ попасть на настоящую постановку дѣла. то вотъ первое и главное, о чемъ мы будемъ просить такого читателя: пусть онъ повѣритъ—не намъ или кому бы то ни было—пусть онъ *повѣритъ самому себѣ,* пусть не сомнѣвается, что если онъ уразумѣлъ вопросъ, то ему слѣдуетъ *безбоязненно* держаться этого разумѣнія.

Знаете-ли, достолюбезные читатели, какое самое сильное возраженіе противъ нематеріальности души? Это возраженіе заключается не въ какихъ-либо доводахъ и фактахъ, касающихся самой души, а въ томъ *страхѣ* передъ нѣмецкою

мудростію, подъ которымъ мы живемъ. «Неужели дѣло такъ просто?»—подумаетъ иной читатель. «Не можетъ быть! Вѣроятно, я самъ себя обманываю, Страховъ меня обманываетъ, или самъ обманывается. Тамъ, за границею есть множество ученыхъ и умныхъ людей, которые проповѣдываютъ матеріализмъ; написано по-французски, по-нѣмецки, по-англійски множество книгъ, въ которыхъ доказывается, что душа матеріальна. Хоть мнѣ и кажется, что это вздоръ, но вѣроятно есть другіе доводы, другія соображенія, болѣе тонкія и глубокія, которыми подтверждается матеріализмъ. *Тамъ* это должно быть лучше извѣстно, и слѣдовательно, несмотря на всѣ мои разсужденія. я долженъ признать, что душа есть нѣчто вещественное или, по крайней мѣрѣ, что вещественность ея имѣетъ за себя сильнѣйшія основанія».

Вотъ самое сильное доказательство противъ нематеріальности души. Мы живемъ подъ вѣчнымъ страхомъ передъ западной мыслью и западной литературой, и этотъ страхъ мѣшаетъ намъ думать, отнимаетъ у насъ вѣру въ собственное разумѣніе.

Между тѣмъ, дѣло идетъ на Западѣ именно такъ, какъ мы изложили. Матеріализмъ тамъ укрѣпился и разросся не потому, чтобы это было какое-нибудь тончайшее, новѣйшее, имѣющее глубокія основы заблужденіе, а именно потому, что это заблужденіе грубое, тяжелое, общедоступное, чуждое всякой философской глубины, отвергающее первые элементы философскаго мышленія. Причина распространенія матеріализма лежитъ не въ его силѣ, а въ слабости философіи, въ упадкѣ духовной дѣятельности, въ потерѣ всякаго стремленія къ высшимъ интересамъ человѣка. Матеріалисты не занимаются опроверженіемъ философіи и ея взглядовъ на исторію, природу и проч.; они прямо и нахально говорятъ, что они *знать не хотятъ* никакой философіи, никакихъ высшихъ взглядовъ, что они подобными пустяками не занимаются. Они не производятъ себя ни отъ какой философіи, обрываютъ всѣ связи съ тѣмъ умственнымъ, общественнымъ, литературнымъ развитіемъ, которое имъ предшествовало и еще ихъ окружаетъ. Все это имъ не нужно, все это для нихъ лишнее, и вотъ въ чемъ ихъ сила.

Вотъ та точка зрѣнія, съ которой матеріализмъ можетъ быть очень интереснымъ, съ которой онъ заслуживаетъ величайшаго вниманія. Онъ составляетъ *признакъ* извѣстнаго состоянія общества, въ которомъ господствуетъ, онъ есть указаніе на внутреннюю, глубокую болѣзнь этого общества. Онъ интересенъ не самъ по себѣ, а по тѣмъ предметамъ и вопросамъ, на которые наводитъ.

Исторія новѣйшаго матеріализма въ этомъ смыслѣ поучительна и для самой философіи. Естественно, что онъ долженъ былъ возбудить реакцію въ философіи, но эта реакція, какъ нельзя яснѣе, обнаружила только слабость философіи. Философы, какъ мы уже говорили, испугались. Они принялись работать, но уже не съ цѣлью проповѣдывать свои идеи, а только съ единственною цѣлью ниспровергнуть матеріализмъ. Образовалась цѣлая школа, которую нужно называть въ строгомъ смыслѣ *спиритуалистическою,* такъ какъ матеріализму противоположенъ спиритуализмъ, а не *идеализмъ*, какъ это обыкновенно пишутъ, какъ пишетъ и г. Струве, забывая, по общему обыкновенію, точный смыслъ философскихъ терминовъ. *Идеализму* противоположенъ *реализмъ*,—два понятія болѣе высокаго разряда, понятія *критическія;* матеріализму же противоположенъ спиритуализмъ,—понятія *догматическія*, слѣдовательно такія, которыя могли имѣть значеніе только до Канта, или даже до Локка, и съ тѣхъ поръ, собственно, не должны бы были играть никакой роли въ философіи.

Произошло, вообще говоря, зрѣлище весьма жалкое и позорное. Философія, принявшись опровергать то, въ опроверженіи чего не настояло никакой надобности, задавшись задачами не только разрѣшенными, но и никогда не имѣвшими права на имя научныхъ задачъ, спустила и исказила свой уровень до невозможности. Она бросила свои методы, все то оружіе, которымъ прежде дѣйствовала,—такъ какъ матеріализмъ, изволите видѣть, *не обращалъ вниманія* на это оружіе,—и схватились за такіе пріемы и такія оружія, которыя удостоились бы его вниманія, за тѣ, которыми онъ самъ дѣйствовалъ. Дѣло было бы позволительное и безвредное, если бы при этомъ философія не забывала своего значенія, своихъ высшихъ областей, если бы работа происхо-

дила изъ нѣкоторой любви къ ближнимъ, хотя и въ такомъ случаѣ полезнѣе было бы заниматься своимъ дѣломъ, чѣмъ оставлять его для попытокъ, которыя по самому существу дѣла не могли быть вполнѣ научными и постоянно сбивались бы *на геометрію безъ доказательствъ* и на другую подобную *педагогическую* фальшь. Но такъ какъ работа была предпринята не изъ любви къ ближнимъ, а скорѣе изъ страха передъ ближними, то философія по немногу сошла на одну доску съ матеріализмомъ, и стала думать, что не только *можно* говорить съ нимъ однимъ языкомъ и бороться одинаковыми пріемами, но что никакого другого языка и другихъ пріемовъ употреблять *не должно*. что вся цѣль философствованія состоитъ въ этой борьбѣ .и что нужно оставить болѣе высокія притязанія и задачи.

Такъ какъ Россія волей неволей должна слѣдовать за Европой, у насъ конечно должны были появиться матеріалисты, и появились они очень скоро. Но новѣйшіе спиритуалисты что-то долго у насъ не появлялись, или показывались очень слабо, не обнаруживали замѣтной дѣятельности. Съ появленіемъ *труда* г. Струве мы можемъ наконецъ себя поздравить: появился чистѣйшій образчикъ нѣмецкаго спиритуализма, вызваннаго противодѣйствовать матеріализму. Его трудъ, какъ нельзя лучше, знакомитъ насъ съ этою школой; г. Струве понялъ, что для русскихъ читателей будутъ любопытны вещи самыя общеизвѣстныя въ Германіи, и потому въ своей маленькой брошюркѣ онъ чуть ли не исчерпалъ весь сокъ этой новой мудрости; онъ вкратцѣ изложилъ существенные пункты, которые нѣмцы излагаютъ въ цѣлыхъ томахъ. Сочиненіе г. Струве было бы очень странно въ Германіи, особенно какъ докторская диссертація; дѣло походитъ на то, какъ если бы для полученія ученой степени по исторіи кто-нибудь представилъ сочиненіе, состоящее напримѣръ изъ *краткаго изложенія древней исторіи* на какихъ-нибудь ста страницахъ. Но такъ какъ древняя исторія намъ уже извѣстна, по новому же спиритуализму у насъ почти никто не писалъ, то мы и должны быть признательны г. Струве, что онъ пополнилъ такой важный пробѣлъ въ нашей литературѣ и на немногихъ страницахъ изложилъ многія сокровища науки, процвѣтающей въ Германіи.

Къ сожалѣнію, у насъ не достаетъ времени, чтобы воспользоваться такимъ удобнымъ случаемъ и анализировать свойства этихъ сокровищъ на живомъ примѣрѣ. Ограничимся нѣкоторыми общими замѣчаніями.

Одна изъ главныхъ чертъ новаго спиритуализма заключается въ страхѣ передъ физіологіею, въ признаніи за этою наукою величайшаго авторитета. Матеріалисты вѣчно ссылаются на физіологію; новые спиритуалисты пошли по слѣдамъ своихъ руководителей и тоже стали видѣть въ физіологіи верховную рѣшительницу вопросовъ, которыми они занимаются. Г. Струве, какъ мы видѣли, прямо утверждаетъ, что вопросъ о существованіи души *пересталъ быть вопросомъ психологіи,* что въ послѣднее время онъ *входитъ въ кругъ естественныхъ наукъ, особенно физіологіи.* Если взять дѣло строго, то выходитъ, что разсужденіе г. Струве вовсе не психологическое, а относится къ физіологіи, или, пожалуй, въ какой-нибудь другой естественной наукѣ. Мы не видимъ причины, почему бы намъ не признать г. Струве физіологомъ, особенно послѣ того, какъ Карлъ Фохтъ признанъ *извѣстнымъ* физіологомъ, а Карлъ Бэръ *знаменитымъ* русскимъ *энтомологомъ.*

Признаніе чужого авторитета есть всегда дѣло вредное для науки. Только та наука заслуживаетъ имени науки, которая обладаетъ въ извѣстной мѣрѣ самостоятельностію, имѣетъ право на *свой* голосъ, стоитъ наравнѣ съ другими науками.

Первая бѣда отъ признанія авторитета физіологіи была потеря вѣры въ психологію, потеря возможности судить о дѣлѣ самостоятельно. Сильнѣйшій аргументъ въ пользу матеріальности души былъ такой: не можетъ быть, чтобы матеріалисты все врали; *должно быть,* физіологія имѣетъ сильныя основанія объяснять всѣ душевныя явленія матеріально.

Затѣмъ философы, предположивши такую мудрость и глубину въ физіологіи, пустились отыскивать ее въ физіологическихъ книгахъ и, разумѣется, прежде всего стали путаться и попадать во всякаго рода промахи. Можно по истинѣ сказать, что въ наше время уваженія къ наукамъ, въ просвѣщенный и любознательный XIX вѣкъ, нѣтъ зрѣлища бо-

лѣе позорнаго и жалкаго, какъ эта борьба, совершавшаяся во имя такой прекрасной и многообѣщающей (она еще молода) науки, какъ физіологія. И матеріалисты, и ихъ противники, одинаково лишенные точныхъ и ясныхъ познаній въ этой наукѣ, одинаково занятые не ею, а своими предвзятыми идеями, одинаково смотрѣвшіе на физіологію не какъ на цѣль, а какъ на средство, на орудіе, на поприще борьбы, надѣлали грубѣйшихъ ошибокъ, перетолковали и исказили каждый въ свою сторону разныя физіологическія ученія, и могли бы повредить наукѣ, если бы она не была къ счастію настоящею наукою, т. е. не обладала бы самостоятельностію. По счастію, физіологи не обращаютъ вниманія ни на матеріалистовъ, ни на философовъ; фальшивыя теоріи, фальшивые споры, фальшивыя понятія не могутъ имѣть такой силы, чтобы воздѣйствовать на настоящую науку.

Г. Струве раздѣляетъ общую участь той школы, къ которой принадлежитъ; онъ не умѣетъ говорить о физіологическихъ предметахъ, не дѣлая промаховъ на каждомъ шагу. Такъ, напримѣръ, *мозговые рефлексы*, по его мнѣнію, суть не что иное, какъ *большее или меньшее укороченіе какой-нибудь группы мышцъ* (стр. 28). Профессоръ Сѣченовъ будто бы принимаетъ мысли и чувствованія за *укороченіе мышцъ!*

Но не станемъ подбирать неточныя выраженія и мелкія ошибки. Приведемъ лучше пространное разсужденіе, которое ясно покажетъ, какъ далекъ г. Струве отъ пониманія самыхъ главныхъ началъ физіологіи. Какой физіологъ не засмѣется, прочитавъ слѣдующее мѣсто:

«Тѣлесный организмъ человѣка исполняетъ свои отправленія непрестанно въ теченіе всей жизни, но, несмотря на то, существенное ихъ содержаніе *измѣняется въ каждый моментъ* ихъ явленія. Живой организмъ *отнюдь не удерживаетъ постоянно одного и того же отправленія*, но повторяетъ только постоянно похожія одно на другое, тѣмъ не менѣе въ своихъ составныхъ началахъ *совершенно-новыя* отправленія. Каждый новый моментъ этихъ органическихъ отправленій не тожественъ съ предыдущими моментами, но отличается отъ нихъ своимъ новымъ содержаніемъ.

Далѣе, и способъ соединенія этихъ различныхъ моментовъ органическихъ отправленій не есть явленіе постоянной и безпрерывной традиціи, гдѣ одинъ моментъ, уступая мѣсто другому, могъ бы передать свое содержаніе слѣдующему за нимъ; но каждый моментъ, каждый отдѣльный актъ отправленія организма *обнаруживается самъ по себѣ, какъ конечное слѣдствіе извѣстныхъ конечныхъ причинъ,* и соединяется съ другимъ только на основаніи механической послѣдовательности времени. Каждый отдѣльный актъ существуетъ до тѣхъ поръ, пока его мѣсто не займетъ другой; а этотъ послѣдній не принимаетъ содержанія предыдущаго и не соединяется съ нимъ внутреннимъ способомъ, то есть не знаетъ своего предшественника, но заключаетъ въ себѣ вновь свои собственныя физическія начала, которыя раждаютъ свои послѣдствія до тѣхъ поръ, пока не уступятъ мѣста новому теченію органической жизни. Вслѣдствіе того, традиція физической жизни представляется намъ въ формѣ ряда *отдѣльныхъ физическихъ актовъ, наступающихъ другъ за другомъ безъ всякой внутренней связи,* чисто механически, согласно съ общими физическими законами» (стр. 50 и 51).

Какой физіологъ, освоившійся съ духомъ своей науки, не засмѣется, услышавъ, что такимъ образомъ, въ силу какихъ-то неизвѣстныхъ наукѣ требованій, какой-то неизвѣстной точки зрѣнія, отвергаются элементарныя понятія физіологіи, самыя привычныя ея формулы и положенія? Какой физіологъ согласится, будто бы организмъ совершаетъ *каждый моментъ новыя отправленія?* Или что одно состояніе, одна дѣятельность организма не имѣетъ съ предыдущимъ состояніемъ и дѣятельностію *никакой внутренней связи?* Или, наконецъ, что каждое явленіе въ организмѣ *обнаруживается само по себѣ*? Все это—безсмыслица и нелѣпость для каждаго, знакомаго съ наукою объ организмахъ.

Форма для организма существеннѣе, чѣмъ его вещество,—это говорилъ еще Кювье. Совершеніе однихъ и тѣхъ же отправленій при измѣняющемся веществѣ, измѣненія—не какъ *смѣна* различныхъ явленій, а какъ различныя степени, какъ *развитіе* одного и того же существа, тѣснѣйшая связь между всѣми явленіями этого существа,—вотъ неизмѣнныя, суще-

ственныя принадлежности организма, безъ которыхъ организмы не составляли бы особаго класса существъ. Эти черты организмовъ подробно разъяснены въ органическихъ наукахъ, подведены подъ отчетливыя формулы и понятія, составляютъ главныя задачи изслѣдованія, пункты никогда не упускаемые изъ вида. Наука медленно и терпѣливо созидаетъ свои характеристики, внимательно вглядывается въ глубокія тайны, которыя ей предлежатъ. Что̀ можетъ быть таинственнѣе и чудеснѣе, какъ развитіе человѣка отъ первой клѣточки до полнаго блеска его силъ и дѣятельности, до полныхъ формъ его богоподобнаго образа? И вдругъ являются ученые, которые увѣряютъ, что все это есть не болѣе, какъ *рядъ физическихъ актовъ, наступающихъ другъ за другомъ, безъ всякой внутренней связи!*

Ошибка г. Струве и вообще всей школы философовъ, къ которой онъ принадлежитъ, заключается въ томъ, что они понимаютъ физіологію *матеріалистически*, тогда какъ она сама все яснѣе и яснѣе получаетъ характеръ *органическій*. Эти философы вносятъ въ науку свои собственныя понятія, мѣряютъ ее на свой аршинъ; въ своихъ толкованіяхъ они искажаютъ истинный характеръ физіологіи, понижаютъ ея понятія и задачи, затемняютъ ея истинный духъ. Съ того времени, какъ физіологія признала теорію *эпигенезиса*, она навсегда отказалась отъ матеріалистическаго взгляда на развитіе организмовъ, подобно тому какъ, признавши теорію зрѣнія Беркли, излагаемую нынѣ во всѣхъ элементарныхъ курсахъ физики, она навсегда отказалась отъ матеріалистическаго взгляда на дѣятельность чувствъ, слѣдовательно, вообще на всю область душевныхъ явленій. Въ каждой наукѣ не мало есть плохихъ ученыхъ, не понимающихъ ея духа и питающихъ заблужденія, часто рѣзко противорѣчащія этому духу. Философамъ, казалось бы, приличнѣе всего было—не знать какихъ-нибудь подробностей науки, но зато вѣрно понимать ея духъ и наставлять въ этомъ отношеніи заблуждающихся спеціалистовъ. Вмѣсто того, что̀ мы видимъ? Новые философы становятся на одну доску съ самыми односторонними еретиками науки и вмѣстѣ съ ними даютъ научнымъ толкованіямъ ложный смыслъ и ложное направленіе.

Этого мало. Зло, разумѣется, на этомъ не могло остановиться. Если новые философы искажаютъ физіологію, то этимъ, по счастію, они вредятъ только себѣ, а не этой наукѣ; но они неизбѣжно должны были вмѣстѣ исказить и свою науку—философію, ту науку, которой они были единственными представителями, по крайней мѣрѣ, по ихъ собственному мнѣнію. Испугавшись матеріализма, признавъ за естественными науками верховный авторитетъ, они вступили въ соревнованіе съ матеріалистами, заговорили ихъ языкомъ и стали употреблять естественно-научные пріемы. Отсюда—невообразимая порча философскаго языка и философскихъ понятій. Такъ, напримѣръ, душу стали разсматривать, какъ разсматривается какое-нибудь вещество въ химіи, или общее начало какихъ-нибудь явленій въ физикѣ. Философы заговорили о наблюденіи и опытахъ, о фактахъ и ихъ сравненіи, о *душевномъ началѣ*, о *составныхъ частяхъ* души, о *свойствахъ* душевнаго начала и т. д. Вся *физическая* терминологія, то есть та, которую употребляетъ матеріализмъ, была внесена въ науку о душѣ, и естественно, что мудрые ученые дошли такимъ образомъ до понятія, что душа есть нѣкоторое невѣсомое, *эѳирное существо*. (Самост. Нач., стр. 43). Что́ они внесли въ свою мысль, то, разумѣется, и должны были получить какъ результатъ, какъ выводъ.

Имѣетъ ли душа вѣсъ? спрашиваютъ себя эти яко-бы *строгіе* изслѣдователи. Не имѣетъ. Ну, значитъ, душа есть нѣчто невѣсомое; равнымъ образомъ—нѣчто безцвѣтное, неимѣющее ни запаха, ни вкуса, слѣдовательно, подобна тончайшему газу или эѳиру. Вотъ результатъ наблюденій и опыта.

Можно ли душевныя явленія объяснить посредствомъ электричества или тяжести? Нѣтъ; ну, значитъ, эти явленія имѣютъ особое начало, самостоятельное, независимое. Вотъ гипотеза, построенная будто-бы по правиламъ точныхъ наукъ.

Чѣмъ отличается душа отъ теплоты или электричества, отъ кислорода или водорода? Тѣмъ, что она имѣетъ *свойство* сознанія (см. ту же 43 стр.), а въ кислородѣ или въ теплотворномъ началѣ мы такого свойства не замѣчаемъ, а находимъ, напримѣръ, что теплота расширяетъ тѣла, электриче-

ство даетъ имъ способность притягивать и т. д. Вотъ результатъ сравнительнаго изученія.

Понятно, что сколько бы мы ни шли подобнымъ путемъ, мы ни до чего не дойдемъ, кромѣ какой-то нелѣпой матеріи, такъ какъ мы заранѣе предполагаемъ душу матеріальною и ищемъ только мѣста, на которое ее слѣдуетъ поставить между другими матеріальными предметами.

Нелѣпость заключается въ самой попыткѣ трактовать душу наравнѣ съ матеріальными явленіями. *Наблюдать* можно только то, что̀ не дано раньше наблюденія; доказывать *опытомъ* только то, что́ не можетъ быть извѣстно a priori, *сравнивать* — только вещи между собою однородныя. Что̀ сказалъ бы математикъ, если бы нашелся трудолюбивый ученый, который для доказательства Пиѳагоровой теоремы сталъ дѣлать опыты и наблюденія? Или, какой результатъ мы получимъ, если станемъ сравнивать совершенно разнородные предметы, напримѣръ, зеленый цвѣтъ съ прямоугольнымъ треугольникомъ, чашку чаю съ философскою диссертаціей? Между тѣмъ, новые спиритуалисты впадаютъ совершенно въ такія же ошибки, въ такія же нелѣпыя сближенія, которыя только не такъ рѣзко бросаются въ глаза, вслѣдствіе отвлеченности предметовъ.

Такова эта плачевная исторія. Источникъ новаго спиритуализма, его цѣли, его способъ дѣйствія, свойства его работъ, результаты, къ которымъ онъ приходитъ, все несомнѣнно и ясно свидѣтельствуетъ объ одномъ,—что философія упала въ наше время, что она потеряла всякую самостоятельность и порождаетъ только фальшивые взгляды и ученія, ублюдочныя явленія, недолговѣчныя и уродливыя.

IV.

Прочитавши брошюру г. Струве, мы легко убѣдились, что она принадлежитъ къ школѣ новыхъ нѣмецкихъ спиритуалистовъ и носитъ на себѣ всѣ характеристическіе ея признаки. Этимъ заключеніемъ мы и хотѣли ограничиться въ своемъ разборѣ. Но труду г. Струве посчастливилось въ нашей литературѣ. Появились отдѣльными брошюрами два разбора, заглавія которыхъ мы выставили въ началѣ статьи,

и о которыхъ мы должны дать нѣкоторый отчетъ нашимъ читателямъ. Если отъ этого приговоръ надъ произведеніемъ г. Струве станетъ несравненно тяжеле, то это будетъ уже не наша вина.

Да въ чемъ, вообще, причина такого необыкновеннаго вниманія къ небольшому разсужденію г. Струве? Въ чемъ причина, между прочимъ, и нашей статьи? Мы отвѣтимъ на этотъ вопросъ ради удовлетворенія тѣхъ философствующихъ умовъ, которые любятъ изысканіе причинъ и всегда стараются прозрѣть, какъ можно глубже, въ источникъ литературныхъ явленій.

Причина та, что трактатецъ г. Струве былъ представленъ въ Московскій университетъ, какъ диссертація на степень доктора философіи. Диспутъ происходилъ 13 марта (см. «Моск. Вѣдомости» № 58, 17 марта) и былъ блистательный. Пренія продолжались безъ малаго пять часовъ. Подъ конецъ раздались «такія рукоплесканія, какихъ давно не было при подобныхъ случаяхъ» (см. «Моск. Вѣдомости» № 59).

Кромѣ того, извѣстности г. Струве и привлеченію общаго вниманія къ его труду содѣйствовали слѣдующія обстоятельства. 1) Его диссертація была *цѣликомъ* напечатана въ № 2 «Русскаго Вѣстника». (Спѣшимъ предупредить любопытныхъ читателей, что отдѣльное изданіе диссертаціи есть буквальная перепечатка, и слѣдовательно, въ № 2 «Русскаго Вѣстника» они имѣютъ предъ собою всю диссертацію отъ первой до послѣдней строчки). 2) «Московскія Вѣдомости» напечатали двѣ довольно длинныя и чрезвычайно благосклонныя статьи о диспутѣ (№№ 58 и 59). 3) Въ № 3 «Русскаго Вѣстника» явилась статья г. Струве—*Физіологія Людвига съ психологической точки зрѣнія,* служащая дополненіемъ и защитою дессертаціи. 4) Въ «Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія» (№ 3) помѣщена о диспутѣ г. Струве корреспонденція изъ Москвы, *Д. Гр—ва*; въ этой корреспонденціи г. Струве выставляется, какъ *образецъ* нашимъ ученымъ, вообще говоря, неимѣющимъ двухъ вещей: методической выработки и духа, тона, направленія *).

*) Изъ этой корреспонденціи мы узнали, что нѣкто г. Андреевъ помѣстилъ во „Всеобщей Газетѣ", за нѣсколько дней до диспута, критическую статью о диссертаціи г. Струве. „Г. Андреевъ, пишетъ корреспондентъ, спѣшитъ предупредить факультетъ, чтобы докторантъ не былъ имъ удостоенъ степени, которой онъ ищетъ".

Вообще, по свидѣтельству г. Усова, съ 1845 года не было защищаемо въ Московскомъ университетѣ ни одной диссертаціи, которая бы производила столько шума. Объ этой диссертаціи, говоритъ г. Усовъ, «толкуется чуть не во всѣхъ закоулкахъ первопрестольной Москвы» (стр. 1).

Вотъ причина появленія разборовъ гг. Аксакова и Усова, а также и нашей статьи. Естественно, что когда подымается шумъ, то на него обращаютъ вниманіе. Кто хочетъ, чтобы его на разсматривали слишкомъ внимательно, тотъ долженъ держать себя, какъ можно незамѣтнѣе. Теперь же, если каждая строчка г. Струве будетъ разобрана по достоинству, пусть онъ жалуется на себя и на своихъ почитателей, а не на то, что потерпѣлъ отъ людской злобы и зависти.

Впрочемъ, дѣло можно взять, если угодно, съ самой возвышенной точки зрѣнія и дать ему вполнѣ систематическій видъ. Г. Струве явился къ намъ съ проповѣдью извѣстной философской школы. Но мы не совсѣмъ же, вѣдь, варвары; есть у насъ натуралисты, есть и люди, занимающіеся философіею, сохранившіе кой-какія преданія этой науки, нѣкогда такъ у насъ любимой, а потомъ изгнанной изъ университетовъ и забытой въ журналахъ. Естественно, что г. Струве долженъ былъ встрѣтить противодѣйствіе; со стороны естественныхъ наукъ выступилъ противъ него г. Усовъ, со стороны философіи г. Н. Аксаковъ.

Сдѣлаемъ отступленіе. Замѣтимъ кстати, что отношеніе г. Струве къ русской литературѣ уже охарактеризовалось въ его дессертаціи. Литература наша очень бѣдна; всѣ книги, всѣ дѣятели наперечетъ, заблудиться въ ней трудно, но г. Струве ухитрился заблудиться. По психологіи есть у насъ двѣ книги, которыя, и по достоинству и по объему, рѣзко выдаются изъ другихъ, бросаются въ глаза, какъ нельзя яснѣе. Это—*Нѣмецкая психологія* М. Троицкаго и *Человѣкъ какъ предметъ воспитанія* К. Ушинскаго. Если ужъ говорить о психологической русской литературѣ, то эти книги слѣдуетъ поставить на первое мѣсто, имъ посвятить наибольшее вниманіе. Что же сдѣлалъ г. Струве? Онъ перечисляетъ всевозможныя крохи, какія есть у насъ по психологіи, а объ этихъ книгахъ не упоминаетъ ни однимъ словомъ. Нельзя сказать, чтобы въ этомъ обнаружилась особенная добросо-

вѣстность и точность. Вообще замѣтно, что между русскою наличною литературою и ученостью, съ одной стороны, и г. Струве, съ другой стороны, есть какой-то разладъ, который и ведетъ къ борьбѣ. Вотъ въ чемъ дѣло, если брать его съ возвышенной точки зрѣнія.

Коротенькій разборъ г. Усова, профессора зоологіи Московского университета, заключаетъ въ себѣ изложеніе возраженій, которыя г. Усовъ сдѣлалъ г. Струве на диспутѣ, именно представляетъ хладнокровное, ясное и точное указаніе на ошибки г. Струве въ естественныхъ наукахъ. Съ этимъ разборомъ мы обязаны согласиться отъ первой до послѣдней строки. Г. Усовъ доказываетъ, что г. Струве не знаетъ трудовъ К. М. Бэра даже по наслышкѣ, что онъ исказилъ истинный смыслъ словъ слѣдующихъ физіологовъ: Флурана, Лонже, Фолькмана, Людвига. Подобныя ошибки были бы не важны, если бы г. Струве не придавалъ физіологіи того авторитета, какой онъ ей придаетъ. Замѣтимъ, вообще, что на философовъ часто нападаютъ за ихъ ошибки въ естественныхъ наукахъ, но этимъ ошибкамъ дается совершенно неправильный вѣсъ въ томъ случаѣ, если сами философы не выдаютъ себя за физіологовъ и не приписываютъ физіологіи верховнаго авторитета. Философъ можетъ сказать вѣрное общее положеніе и сослаться на невѣрный фактъ. Какая въ томъ бѣда, если общее положеніе опирается не на этомъ фактѣ, а на иныхъ основаніяхъ? Но философъ, который говоритъ, что онъ выводитъ свое заключеніе изъ данныхъ фактовъ и который искажаетъ эти факты,—конечно виноватъ кругомъ. Вотъ почему для г. Струве должно быть смертельнымъ ударомъ доказательство, что онъ, какъ выражается г. Усовъ, «вовсе незнакомъ *лично* съ физіологической литературой» и можетъ читать естественно-историческія сочиненія только «съ крайнею трудностію» (стр. 7). Г. Усовъ совершенно справедливо заключаетъ: «Итакъ, г. Струве не имѣлъ никакого права свою книжку назвать психо-*физіологическимъ* изслѣдованіемъ» (тамъ же).

Но факты въ наукѣ не самое важное дѣло; этого не знаютъ иные философы, но это знаетъ каждый истинный ученый. Наука никогда не имѣетъ голаго эмпирическаго характера; главное въ ней—*метода*. Философу, какъ и вся-

кому другому ученому, можно еще простить ошибку въ фактахъ; ошибка же въ методѣ непростительна ни для какого ученаго, а для философа и подавно.

Г. Струве провозгласилъ, что онъ держится въ философіи метода естественныхъ наукъ; но если такъ, то для него верхъ посрамленія заключается въ слѣдующихъ словахъ г. Усова:

«Перехожу къ послѣднему и, по моему мнѣнію, *самому существенному* возраженію. Вся диссертація г. Струве основана на слѣдующемъ силлогизмѣ:

«*Посылка 1-я*: По основному методологическому правилу естественныхъ наукъ, невозможность изъясненія извѣстной группы явленій на основаніи знакомыхъ началъ считается совершенно достаточною причиною для принятія новаго самостоятельнаго начала».

«*Посылка 2-я*: Такъ называемыя психическія явленія не объясняются знакомыми физіологическими и физическими началами».

«*Заключеніе*. Слѣдовательно, мы имѣемъ совершенно достаточную причину для принятія новаго самостоятельнаго начала психическихъ явленій».

«Со 2-й посылкой не согласиться нельзя, но *считаю первую посылку и невѣрною, и для рѣшенія вопроса о душѣ въ смыслѣ ученія анти-матеріалистическаго вполнѣ негодною*».

«а) Такого методологическаго правила *вовсе не существуетъ*, хотя дѣйствительно есть обычай называть особыми силами или началами комплексъ однородныхъ явленій, неразъяснимыхъ при извѣстномъ возрастѣ науки силами уже извѣстными. Таковы въ физикѣ нѣкогда были невѣсомыя жидкости, гальванизмъ и проч.».

«б) Эти начала имѣли только *смыслъ гипотетическій*, а въ большинствѣ случаевъ и гипотезъ не выражали, а имѣли лишь значеніе заголовковъ».

«в) За таковыя начала естествоиспытатели никогда и не стояли и безжалостно ихъ вычеркивали, какъ вычеркнуты въ настоящее время imponderabilia прежнихъ физиковъ».

«Неужели г. Струве поднималъ рать для того, чтобы установить понятіе только гипотетическое, которое при пер-

вомъ удобномъ случаѣ вычеркнутъ изъ списка? Въ этомъ смыслѣ признаютъ душу самые крайніе матеріалисты, какъ напр. Бюхнеръ».

«Новѣйшіе естествоиспытатели допускаютъ принятіе такихъ гипотетическихъ началъ *вовсе не на томъ основаніи*, какъ полагаетъ г. Струве (стр. 35), что данная группа явленій не разъясняется извѣстнымъ началомъ, а на томъ лишь основаніи, что новое начало совершенно *разъясняетъ неразъясненную уже извѣстными началами* данную группу явленій».

«Для принятія гипотетическаго начала естественными науками требуется: а) чтобы извѣстная группа явленій не разъяснялась уже признанными наукою началами; б) чтобы новое гипотетическое начало вполнѣ разъясняло само данную группу явленій и в) чтобы существованіе новаго гипотетическаго начала доказывалось еще чѣмъ-либо. Этимъ тремъ требованіямъ вполнѣ удовлетворяетъ свѣтовой эѳиръ; напротивъ того, имъ не удовлетворяетъ ни нервный эѳиръ, ни растительная душа. Поэтому, свѣтовой эѳиръ имѣетъ полное право на названіе гипотезы научной, а нервный эѳиръ и растительная душа отвергаются какъ негодныя».

«Изъ вышеприведеннаго слѣдуетъ, что слова г. Струве: «Это значитъ: истинный естествоиспытатель не имѣетъ ни-«какой причины противиться допущенію понятія о душѣ бо-«лѣе, чѣмъ допущенію эѳира, атомовъ и т. п. Вопросъ только «въ томъ, можно-ли объяснить такъ называемыя душевныя «явленія изъ извѣстныхъ физіологическихъ основъ, или нѣтъ? «Этотъ-то взглядъ мы ясно и точно высказали во второй «главѣ нашей диссертаціи о методѣ изслѣдованія нашего «вопроса» (Русск. Вѣстн. № 3, стр. 360),—*совершенно невѣрно ставятъ вопросъ*, какъ невѣрно ставитъ тотъ же вопросъ вторая глава его диссертаціи». (*По пов. дисс.*, стр. 9, 10 и 11).

Такъ говоритъ натуралистъ, говоритъ въ истинномъ духѣ своей науки, съ полнымъ пониманіемъ ея метода. Такимъ образомъ подтверждается то, что̀ мы высказали выше: очевидно, философъ очень дурно понимаетъ ту науку, которой вздумалъ подражать; онъ составилъ о методѣ этой науки невѣрное, именно *низкое* понятіе; онъ подумалъ, что этотъ

методъ состоитъ въ грубыхъ эмпирическихъ попыткахъ, тогда какъ онъ —несравненно строже, несравненно выше по своимъ требованіямъ. Хороши философы, которые обращаются къ наукамъ не съ требованіемъ бо́льшей логической точности, а съ желаніемъ позаимствоваться отъ нихъ самыми несовершенными пріемами! Хороши философы, которые принимаютъ эти предварительные, несовершенные пріемы за высшую мудрость и прилагаютъ къ изученію души способъ, который уже давно признанъ негоднымъ для изслѣдованія природы!

Такъ этому однакоже должно было быть; испугъ передъ матеріализмомъ, отсутствіе всякой самостоятельной точки зрѣнія, желаніе дѣйствовать на поприщѣ чужой, неизвѣстной, трудной науки, неимѣніе собственнаго оружія и хватанье неумѣлыми руками за чужое вооруженіе,—все это неминуемо должно было привести къ такимъ результатамъ, болѣе забавнымъ, чѣмъ грустнымъ.

Но бѣды г. Струве этимъ не кончились. Г. Аксаковъ не успѣлъ говорить на диспутѣ, но поспѣшилъ въ особой брошюркѣ заявить свое мнѣніе и даже негодованіе. Тутъ вопросъ берется преимущественно со стороны философской. Г. Аксаковъ приступаетъ къ г. Струве съ требованіемъ послѣдовательности, доводитъ его положеніе до крайнихъ выводовъ и объявляетъ, что ученіе г. Струве ведетъ къ тому же матеріализму, что это только скрытый, *подспудный* матеріализмъ. Съ этимъ заключеніемъ нельзя не согласиться, прибавивши впрочемъ, что философы, къ числу которыхъ принадлежитъ г. Струве, *сами не вѣдятъ, что̀ творятъ*.

Мы ужь видѣли, что г. Струве съ торжествомъ, не подобающимъ философу, ссылается на знаменитаго Вирхова, который называетъ душу *невѣсомымъ, эфирнымъ существомъ*, имѣющимъ *свойство* сознанія (*Самост. нач.*, стр. 43). Г. Н. Аксаковъ, кромѣ того, указываетъ на слѣдующія положенія самого г. Струве:

«Вопросъ: существуетъ-ли душа, или нѣтъ,—не содержитъ въ себѣ, по нашему мнѣнію, ничего другого, кромѣ вопроса, имѣютъ-ли такъ называемыя душевныя явленія *особое самостоятельное начало?*» (стр. 14).

Г. Аксаковъ замѣчаетъ, что такое опредѣленіе ни мало не противорѣчитъ матеріализму, что самостоятельное начало

можетъ быть особымъ, самостоятельнымъ и все-таки матеріальнымъ. (*Подсп. Мат.*, стр. 6).

«Матеріализмъ, отрицающій существованіе души», продолжаетъ г. Струве, «имѣетъ, по большей части въ виду одностороннее, идеалистическое понятіе о душѣ, по которому душа есть существо, не владѣющее никакими силами реальнаго, *матеріальнаго* бытія, существо противопоставляющееся безусловно всякой вещественности и не имѣющее съ нею ничего общаго».

«Мы согласны, что *такой идеалистической души нѣтъ*» (стр. 15).

Итакъ, выводитъ г. Аксаковъ, душа, по мнѣнію г. Струве, «владѣетъ силами реальнаго, *матеріальнаго* бытія». Если она владѣетъ матеріальными силами, то должна имѣть и *матеріальный субстратъ* (Подсп. Мат., стр. 8).

«Отличіе души отъ началъ физическихъ явленій», продолжаетъ г. Струве, «не составляетъ еще никакъ абсолютной противоположности этихъ явленій, исключающей *общія для нихъ и для души основанія*» (стр. 15).

Г. Аксаковъ выводитъ: «причина душевныхъ явленій составляетъ такимъ образомъ, по мнѣнію г. Струве, самостоятельное начало, имѣющее однако *общее со всѣми физическими явленіями основаніе*, владѣющее *силами матеріальнаго бытія*, или, что тоже самое, просто—*матеріальными силами*» (тамъ же).

«Вѣдь мы и въ физическомъ отношеніи», говоритъ г. Струве, «ясно отличаемъ разныя силы и причины извѣстныхъ физическихъ явленій, не принимая однакоже между ними никакой враждебной противоположности, нарушающей единство матеріальнаго міра; электричество, напримѣръ, имѣетъ совершенно другое начало, нежели тяжесть; причины этихъ явленій основательно различаются, но эта разница, при всей своей основательности, не становится противоположностію, исключающею общее матеріальное начало этихъ явленій» (стр. 16).

«Опредѣленіе г. Струве», возражаетъ г. Аксаковъ, «было бы, можетъ быть, и остроумно, если бы, въ ущербъ ему, не открыла современная наука противнаго выписаннымъ нами

словамъ и неизвѣстнаго, должно быть, автору разбираемой брошюры *закона взаимодѣйствія силъ*, по которому всѣ дѣйствующія въ природѣ силы составляютъ только произведенныя обстоятельствами видоизмѣненія одной и той же общей для всѣхъ ихъ силы. Теплота, звукъ, свѣтъ и т. д. составляютъ только видоизмѣненія движенія, но могутъ сами видоизмѣняться въ движеніе же и переходить другъ въ друга. Свѣтъ можетъ обращаться въ теплоту, электричество въ свѣтъ, тепло и звукъ и т. д.»

«Если бы была вѣрна теорія г. Струве, то и сила *духовная*, на основаніи закона соотношенія силъ, должна была бы подвергаться процессамъ взаимодѣйствія и видоизмѣненія. Она сама могла бы обращаться въ другія физическія силы и всѣ физическія силы могли бы видоизмѣняться въ нее» (*Подсп. Мат.*, стр. 9 и 10).

Вотъ полная аргументація г. Н. Аксакова. Изъ нея видно, что г. Струве такъ составляетъ свое понятіе о душѣ, употребляетъ для этого такія категоріи, что не можетъ прійти къ нематеріальности души. Онъ ставитъ душу наравнѣ съ физическими началами и отличаетъ ее, напримѣръ, отъ электричества лишь настолько, насколько отличаетъ электричество отъ тяжести. Но естественныя науки, какъ оказывается, не только не проповѣдываютъ *самостоятельности* своихъ началъ, а даже прямо учатъ смотрѣть на нихъ, какъ на видоизмѣненія одного начала. Г. Струве вообразилъ, что естественныя науки останавливаются на грубомъ эмпирическомъ признаніи *различія* между силами, производящими различныя явленія. Между тѣмъ эти науки уже пошли дальше, уже *опытомъ и наблюденіемъ* доказываютъ то единство силъ, которое нѣкотда было только апріористическимъ требованіемъ философіи. *Самостоятельныхъ началъ* уже нѣтъ въ физикѣ, они, какъ мы видимъ, появились въ новой психологіи, вздумавшей подражать физикѣ и схватившейся за старые учебники.

Нынѣ для физики *матерія едина*, и всѣ начала суть видоизмѣненія *одного;* слѣдовательно, и такъ называемое *самостоятельное начало душевныхъ явленій*, если оно *не болѣе* самостоятельно, чѣмъ другія, должно быть признано однимъ изъ этихъ видоизмѣненій.

Такимъ образомъ, г. Усовъ, какъ мы видѣли раньше, доказалъ, что г. Струве не знаетъ, какъ устанавливаются въ естественныхъ наукахъ особыя начала для особыхъ явленій, и не имѣетъ права признавать для душевныхъ явленій особаго гипотетическаго начала. А г. Н. Аксаковъ доказалъ, что если бы г. Струве и установилъ, какъ слѣдуетъ, гипотезу, то и тогда онъ не ушелъ бы отъ матеріализма, а напротивъ прямо бы къ нему пришелъ. Г. Струве не знаетъ ни того, *какъ* дѣйствуютъ естественныя науки, ни того, *къ какой цѣли* онѣ идутъ. Онъ доказываетъ не то, чего ему хочется, но и этого онъ не умѣетъ доказывать. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что г. Струве не желаетъ быть матеріалистомъ; но онъ матеріалистъ противъ собственной воли и вопреки своимъ усиліямъ.

V.

Ни на одну минуту невозможно было принять трудъ г. Струве за самостоятельный; самъ г. Струве ни единымъ словомъ не обнаружилъ, что у него есть притязанія на самостоятельность; онъ сказалъ лишь нѣсколько осторожныхъ словъ, изъ которыхъ можно заключить, что всѣ его цѣли ограничиваются добросовѣстностію, точностію, ясностію и тому подобными качествами, которыя онъ, при своей скромности, конечно не могъ же приписывать исключительно себѣ.

Такимъ образомъ, мы видѣли въ трудѣ г. Струве довольно обыкновенное явленіе: намъ казалось, что это *изслѣдованіе* есть повтореніе чужихъ мнѣній, давно слышанныхъ, давно избитыхъ мыслей и выраженій. Какъ ни слабымъ и уродливымъ мы находили ученіе, излагаемое г. Струве, мы были далеки отъ того, чтобы ставить ему лично въ вину всѣ недостатки этого ученія. Не онъ его выдумалъ и не ему одному выпала и выпадетъ доля его твердить и проповѣдывать. Насъ поражало только то совершенное отсутствіе самостоятельнаго движенія ума, тотъ рѣшительный недостатокъ одушевленнаго теченія мыслей, та мертвенность работы, которыя чувствуются на каждой страницѣ пресловутаго *изслѣдованія*. Это холодная, механическая лѣпка—думали мы.

Но что же оказывается? Н. Аксаковъ, будучи, какъ видно, знакомъ съ литературою новыхъ нѣмецкихъ спиритуалистовъ, увѣряетъ насъ, что изслѣдованіе г. Струве есть даже не компиляція, а во многихъ мѣстахъ просто копія изъ трехъ или четырехъ книгъ. Скопировалъ г. Струве разумѣется то, что̀ невозможно было перефразировать; именно—почти весь ученый аппаратъ, почти всѣ *выдержки и цитаты* взяты имъ изъ чужихъ сочиненій. Такъ утверждаетъ г. Н. Аксаковъ.

Для любопытныхъ *изслѣдователей* мы приведемъ важнѣйшія его указанія, которыхъ сами не успѣли провѣрить, но которыя, какъ увидятъ читатели, имѣютъ полное право на вниманіе тѣхъ, кто заинтересованъ дѣломъ.

По словамъ г. Н. Аксакова, г. Струве заимствовалъ главнымъ образомъ изъ трехъ сочиненій.

I. Изъ *Ульрици,* Gott und der Mensch, 1 Bd. Leib und seele.

Приводимъ тѣ мѣста брошюры г. Н. Аксакова, гдѣ указываются сплошныя и наиболѣе явныя заимствованія:

«Съ открытіемъ на стр. 53 новаго отдѣла, снова начи-«нается копированіе Ульрици. Начинающійся отдѣлъ этотъ «посвященъ изслѣдованію мышленія и открывается анализомъ «вниманія, «служащаго основаніемъ всякаго сознательнаго «мышленія» (54).

«Вниманіемъ, говоритъ г. Струве, называемъ мы психи-«ческую способность обращаться къ извѣстному предмету и «тщательно разбирать его» (54). «Въ связи съ физіологіей, «вниманіе представляетъ намъ любопытное явленіе невозмож-«ности принимать два разныхъ ощущенія въ одинъ моментъ «времени».

«Обѣ фразы эти взяты несамостоятельнымъ авторомъ «самостоятельнаго начала душевныхъ явленій» изъ книги «Ульрици, откуда почерпнуты и факты, передаваемые имъ «на страницахъ 55 и 56, и ссылки на Bessel, Astrono-«mische Beobachtungen, 823 VIII. Abth. и на Struve, «Expedition chronometrique, 1843, p. 29 и на Вебера: Der «Tastsinn und das Gemeingefühl въ Wagners Handwörter-«buch der Physiologie, III, 2 стр. 488, и всѣ мысли и всѣ «заключенія, находящіяся на 55 и 56 стр., почти буквально «скопированныя съ 297—303 стр. Ульрици».

«На 62-й страницѣ г. докторантъ выписываетъ изъ 76-й «страницы книги Ульрици замѣчательныя слова физіолога-«матеріалиста Лудвига, пополняетъ ихъ цитатами изъ того «же Лудвига, взятыми на этотъ разъ изъ другого труда «Ульрици (Богъ и природа. Руск. перев. I, 221), и приво-«дитъ затѣмъ на страницѣ 63-й тѣ же самыя заключенія «изъ словъ Лудвига, какія приводитъ Ульрици на соотвѣт-«ствующихъ страницахъ своего труда.

«Закончивъ заключеніе это, г. Струве перевертываетъ «пять или шесть страничекъ того же самаго труда и на 64-й «стр. своей брошюры списываетъ съ 87-й стр. Ульрици при-«водимыя съ тою же цѣлью и ради того же самаго заключенія «очень вѣрныя слова профессора Фика, автора одного изъ «самыхъ лучшихъ сочиненій, касающихся анатоміи и физіо-«логіи органовъ чувствъ». Оттуда же списываетъ г. Струве «и ссылку на Fick's Lehrbuch der Anatomie und Physiologie «der Sinnesorgane, 1864, стр. 3.

«Завершивъ благополучно эту выписку, г. Струве знако-«митъ насъ съ весьма интереснымъ изслѣдованіемъ профес-«сора Гельмгольца, напечатаннымъ въ одномъ изъ спеціаль-«ныхъ физіологическихъ журналовъ (Helmholz. Nachweisun-«gen uber den zeitlichen Verlauf der Nervenerregung въ «Mullers Archiv fur Anatomie und Physiologie 1850—1852). «Мы на этотъ разъ были поражены начитанностію г. Струве, «пока не пришлось намъ напасть на ту же самую цитату, «то же самое изложеніе и тѣ же самыя заключенія въ томъ «же самомъ приблизительно мѣстѣ, откуда выписалъ г. Струве «и свою ссылку на Фика на той же самой 64-й страницѣ «своего ученаго и оригинальнаго изслѣдованія. Какъ строгій «ревнитель истины, г. Струве на этотъ разъ, подъ ссылкой «на изслѣдованія Гельмгольца, замѣчаетъ, какъ бы во очи-«щеніе совѣсти: *Смотри тоже Ульрици* Gott und der «Mensch I, стр. 98.—Но къ чему же смотрѣть бѣдному «читателю на стр. 98-ю соч. Ульрици, когда на ней нахо-«дится почти то же, что̀ и въ изслѣдованіи Гельмгольца, «на которое уже указано, и *буквально* то же самое, что̀ на «стр. 64-й, 65 и 66-й труда самого г. Струве? Къ чему въ «трехъ разныхъ сочиненіяхъ смотрѣть «*тоже*», когда это «*тоже* взято изъ одного источника? Не ради ли удоволь-

«ствія помѣстить лишнюю цитату ссылается г. Струве на «98-ю стр. Ульрици? Вѣдь, позволяетъ же онъ себѣ черпать «изъ Ульрици многое и многое, не помѣчая страницъ.

«Мы не станемъ разбирать подробно безцвѣтный, хотя «и довольно гладкій въ литературномъ отношеніи анализъ «представленія, составляющій сокращеніе того, что говоритъ «о томъ же предметѣ Ульрици въ главѣ о зрѣніи, отъ 154 «до 193 стр. своего изложенія. Въ изложеніи г. Струве не «находимъ мы ни одного новаго факта, ни одной самостоятельной мысли (стр. 66—73)». (Подсп. Мат., стр. 20, 21, 22).

II. Изъ Антропологіи Эммануила Германа *Фихте*.

«Приступая къ изученію фантазіи, г. Струве открылъ «соотвѣтствующую главу Антропологіи Фихте и принялся за «свою несовсѣмъ, какъ мы уже видѣли, самостоятельную работу. «Очень часто случается, что вѣра въ какое-нибудь медицинское средство имѣетъ слѣдствіемъ дѣйствительное исцѣленіе, хотя данное средство не производило никакихъ физическихъ измѣненій», копируетъ г. Струве (стр. 76) начало «того же параграфа на стр. 465 Антропологіи Фихте. (Es «ist eine oft beobachtete Erscheinung, dass der Glaube gewisse Arzneimittel genommen zu haben ebenso wirkte, wie «die Arzneimittel selbst.—Fichte Antropologie 2 Aug. 465).

«Приведя буквально фразу эту, выпускаетъ г. Струве «излишнія, по его мнѣнію, философствованія Фихте младшаго «и прямо переходитъ къ стр. 469-й, на которой приводится «разсказъ Линдемана, съ ссылкой на его трудъ. «Извѣстенъ «фактъ, говоритъ г. Струве, описанный Линдеманомъ (Lehre «vom Menschen und Anthropologie, 1865, стр. 385) и другими, что одинъ изъ учениковъ знаменитаго Боргева всегда «заболѣвалъ тою болѣзнію, о которой бесѣдовалъ профессоръ «въ своихъ лекціяхъ» (стр. 76). Г. Струве ни Линдемана, «ни другихъ не читалъ, а просто списалъ и разсказъ и «ссылку съ 469 стр. Фихте. Непосредственно за разсказомъ «Линдемана находится въ Антропологіи Фихте разсказъ «Фейхтерслебена о томъ, какъ «чтеніе живого описанія водобоязни вызвало въ читающемъ дѣйствительные симптомы «этой болѣзни. Тотъ же самый разсказъ, съ ссылкою на трудъ «Фейхтерслебена, находимъ мы и у г. Струве непосредственно «за разсказомъ Линдемана. Вслѣдъ за симъ г. Струве нахо-

«дитъ нужнымъ упомянуть объ «общеизвѣстномъ вліяніи пси-«хическаго состоянія на развитіе разныхъ болѣзней» (77), и «въ сокращеніи передаетъ намъ главныя черты, находящіяся «въ изложеніи того же предмета у Фихте, на стр. 466—468 «его Антропологіи, вставляя изъ нея въ брошюру свою и «ссылку на трудъ *Домриха:* Die Psychischen Zustände, «ihre organiche Vermittelung und ihre Wirkung in der «Erzeugung körperlichen Krankheiten, 1849.

«Затѣмъ, сдѣлавъ на стр. 79 нѣсколько весьма ясно «выраженныхъ, хотя ни для кого не новыхъ, замѣтокъ, «г. Струве перевертываетъ страницу книги Фихте и, сообра-«зуясь съ ея содержаніемъ, находитъ, что, говоря о вліяніи «чувствованія и фантазіи на тѣло, «нельзя не помянуть о «такъ называемыхъ явленіяхъ стигматизаціи, т. е. разныхъ «наружныхъ физическихъ страданіяхъ, причиняемыхъ исклю-«чительнымъ вліяніемъ фантазіи въ субъектахъ, преданныхъ «религіозному экстазу» (80), и вмѣстѣ съ самымъ изложе-«ніемъ списываетъ съ вышепоименованной 468 стр. Антро-«пологіи Фихте и ссылки на Goerres Christliche Mystik, «1836, II, Geshichte der Stygmatisirten, на статью *Дрю-«феля* въ Salzburger medicin. Zeitung, 1814—I ст. 145—«158, II ст. 17—26,—и на трудъ Эннемозера: Der Magne-«tismus im Verhältniss zur Natur und Religion, 2 изд. «1853. Разумѣется, все это списано безъ указанія на общій «всѣмъ этимъ пестрымъ цитатамъ источникъ—Фихте». (Подсп. «Мат., стр. 22, 23, 24).

III. Изъ *Поля Жане*, Le cerveau et la pensée.

«Вслѣдъ за цитатою этою г. Струве беретъ русскій пе-«реводъ книжки Жане Le cerveau et la pensée и передаетъ «намъ на 96, 97, 98 и 99 страницахъ первыя сорокъ стра-«ницъ этой книги. Всѣ примѣры, выводы и заключенія, по-«мѣщенные на четырехъ страничкахъ этихъ, копируетъ онъ «изъ книги Жане съ поразительною вѣрностью. Такъ напри-«мѣръ, г. Струве сравниваетъ на разбираемыхъ нами стра-«ницахъ мозгъ съ музыкальнымъ инструментомъ, нуждаю-«щимся въ артистѣ для музыкальной игры своей и, припи-«сывая себѣ удачное сравненіе это, маневрируетъ имъ самымъ «различнымъ образомъ на четырехъ разбираемыхъ нами «страницахъ. Какъ ни дорого сердцу г. Струве удачное сравне-

«ніе это, но мы принудимъ его признать и его не своимъ «законорожденнымъ дѣтищемъ, а пріемышемъ, ложно выда- «ваемымъ за сына. Чтобы вызвать это отреченіе, мы позво- «лимъ себѣ сдѣлать двѣ небольшія выписки изъ книги Жане «и попросимъ читателей нашихъ сравнить ихъ съ содержа- «ніемъ 96, 97 и 98 страницъ брошюры г. Струве». (*Слѣ- «дуетъ выписка.* Подсп. Мат., стр. 24 и 25).

«Завершивъ обрядъ усыновленія мыслей Жане, г. Струве «вспоминаетъ, что на письменномъ столѣ его еще лежитъ «раскрытая Антропологія Фихте и, желая съ большимъ бле- «скомъ заключить многоученое свое сочиненіе, выписываетъ «подрядъ съ 415 и 387 страницъ ссылки на Фолькманову «статью Gehirn, Wagners Handwörterbuch der Physiologie, «I, 569, Burdach Bau und Leben des Gehirns, III, 185, Schu- «bert, Geschichte der Seele, Fechner, Zend-Avesta III и др. «со всѣмъ содержаніемъ, относящимся къ этимъ ссылкамъ.

«Итакъ, всѣ относящіяся къ диссертаціи познанія мно- «гоуважаемаго доктора почерпнуты не изъ цѣлаго строя ци- «тированныхъ имъ философскихъ, физіологическихъ, меди- «цинскихъ и психіатрическихъ сочиненій, но изъ двухъ, «много трехъ или четырехъ, преимущественно популярныхъ «трудовъ, какъ видно изъ подробнаго нашего изслѣдованія». (Подсп. Мат., стр. 26 и 27).

Сколь ни поразительны эти факты, признаемся, мы не видимъ въ нихъ ничего такого страшнаго, какъ видитъ, кажется, г. Н. Аксаковъ. Мы не раздѣляемъ и не одобряемъ того слишкомъ пылкаго негодованія, которое онъ выразилъ на послѣдней страницѣ своей брошюры. Послушайте въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ онъ заканчиваетъ свой разборъ диссертаціи г. Струве.

«Подобное дѣло, кромѣ самой нравственной своей отвѣт- «ственности, есть въ то же самое время *величайшее оскор- «бленіе*, которое можно нанести обществу, въ среду котораго «оно направлено. Оно служитъ выраженіемъ презрѣнія къ «способности его отличить неправду отъ истины.

«Брошюра г. Струве служитъ выраженіемъ *величайшаго «неуваженія* къ познаніямъ и развитію русскаго общества «и русской науки, ибо она выражаетъ *обидное предполо- «женіе*, что ни русское общество, ни наука не съумѣютъ

«отличить матеріализмъ отъ спиритуализма, трудъ ученаго «отъ труда дилетанта, трудъ самостоятельный отъ замаскиро-«ванной компиляціи». (Подсп. Мат., стр. 32).

Какое извращеніе истиннаго характера дѣла! Какъ можно приписывать г. Струве какой-то наглый обманъ! Какъ можно подозрѣвать въ немъ *величайшее неуваженіе* къ чему бы то ни было, считать его способнымъ питать *презрѣніе,* составлять *обидныя предположенія* и наносить *величайшія оскорбленія!*

Напротивъ, намъ кажется, г. Струве обнаружилъ въ самой высокой степени качества скромности и смиренія. Онъ не пускался въ самостоятельныя изслѣдованія, чуждался дерзости собственныхъ взглядовъ, а скромно усвоилъ себѣ чужое ученіе. Онъ не задавался никакими философскими вопросами, не дѣлалъ попытокъ рѣшать такіе вопросы; цѣль его была гораздо проще, скромнѣе, безпритязательнѣе; на заглавномъ листкѣ мы читаемъ: «Изслѣдованіе, написанное *съ цѣлію* полученія степени доктора философіи Императорскаго Московскаго университета». Самыя заимствованія г. Струве могутъ быть истолкованы, какъ *избытокъ уваженія* къ тѣмъ трудамъ, изъ которыхъ онъ заимствовалъ.

Кого же тутъ винить въ неуваженіи и оскорбленіи? Мы не думаемъ также, чтобы можно было осуждать людей, оцѣнявшихъ трудъ г. Струве и присудившихъ ему ученую степень. Если эти люди считаютъ Ульрици и Жане *хорошими философами*, то почему они не могли признать за г. Струве право несравненно болѣе скромное, право на степень *доктора философіи?* Ни докторъ философіи, ни профессоръ философіи не значитъ еще философъ. Примѣровъ тому множество, и если бы мы вздумали измѣнить такой обыкновенный ходъ дѣлъ, то изъ этого вышло бы богъ-знаетъ что, вышло бы, пожалуй, больше вреда, чѣмъ пользы.

Итакъ, все совершилось, какъ нельзя правильнѣе; поведеніе г. Струве вполнѣ объясняется его *зрѣлостію*, негодованіе же г. Н. Аксакова есть, очевидно, плодъ его *юности* и совершенной неопытности въ дѣлахъ житейскихъ и философскихъ. Объ этой юности мы говоримъ не отъ себя; мы не имѣемъ чести знать лично г. Н. Аксакова; мы говоримъ

объ его юности на основаніи статьи въ «Московскихъ Вѣдомостяхъ», въ № 85 отъ 23-го апрѣля, подъ заглавіемъ *Печальный дебютъ,* за подписью *Читатель.*

Вотъ эту статью мы находимъ весьма грустнымъ явленіемъ; въ ней мы видимъ дѣйствительно печальное, гораздо болѣе печальное, чѣмъ весь диспутъ г. Струве и всѣ толки о немъ, печатные и непечатные. По слабости человѣческой природы, человѣкъ можетъ ошибаться и не всѣ доктора философіи могутъ быть философами. Но когда *завѣдомо искажается истина,* то бѣдный родъ человѣческій, на долю котораго и безъ того мало выпадаетъ ясной истины и настоящей философіи, всегда чувствуетъ большое негодованіе, по нашему мнѣнію совершенно справедливое.

Во первыхъ, статья *Читателя* самымъ положительнымъ образомъ заявляетъ, что брошюра г. Н. Аксакова есть «проявленіе страсти», а не философскаго интереса. *Читатель* разсказываетъ, что г. Н. Аксаковъ въ прошломъ году прочелъ въ Москвѣ четыре лекціи *о духѣ,* что будто бы онъ видѣлъ въ этихъ своихъ чтеніяхъ «право на философскій авторитетъ и на соперничество съ людьми уже зрѣлыми», что будто бы онъ ждалъ, что его «сразу увѣнчаютъ и предложатъ ему каѳедру», что этого не случилось, а между тѣмъ диспутъ г. Струве имѣлъ «блистательный успѣхъ», что будто бы въ силу всего этого г. Н. Аксаковъ счелъ трудъ г. Струве «за перчатку ему брошенную, пришелъ въ неописанное негодованіе», «призналъ г. Струве за соперника себѣ и поклялся доконать его».

Какое основаніе имѣетъ *Читатель* объяснять трудъ г. Н. Аксакова одними дурными побужденіями? Не знаемъ. Если мы послѣдуемъ тому же философскому пріему, какой употребляетъ *Читатель,* то должны будемъ сказать, что онъ желалъ, какъ можно больше, наговорить дурного о г. Н. Аксаковѣ, чтобы защитить г. Струве. Только тутъ нужно признать уже не «проявленіе страсти», а холодный разсчетъ.

Затѣмъ слѣдуетъ опроверженіе возраженій.

«Г. Аксаковъ клянется, говоритъ *Читатель,* что сочиненіе г. Струве не самостоятельный трудъ, а дюжинная компиляція изъ трехъ-четырехъ книжекъ. *Пусть такъ. Но въ чемъ же бѣда и преступленіе?* Компиляція, направ-

ленная противъ ложныхъ ученій, *достоинства которой въ извѣстной степени признаетъ и самъ обличитель*, должна бы, казалось, встрѣтить слово привѣта и поощренія со стороны юнаго философа-спиритуалиста».

Итакъ, *Читатель* готовъ признать трудъ г. Струве за компиляцію, и справедливо не видитъ въ томъ ничего дурного. Одно дурно. Зачѣмъ *Читатель* увѣряетъ, будто бы г. Н. Аксаковъ признаетъ въ извѣстной степени достоинства этой компиляціи? Такія слова могли быть написаны *Читателемъ* только въ томъ *холодномъ разсчетѣ*, что его статью будутъ читать люди, которые не позаботятся прочесть брошюры г. Н. Аксакова и не будутъ знать, что эта брошюра *никакихъ достоинствъ за компиляціею г. Струве не признаетъ*.

Теперь посмотримъ возраженіе на обвиненіе въ матеріализмѣ.

«Г. Аксаковъ, пишетъ *Читатель*, съ горячностію ста«рается убѣдить читателя, что трудъ г. Струве не самосто«ятельный, но въ то же время съ торжествомъ сообщаетъ свое «открытіе, что ученіе г. Струве есть не что иное какъ ма«теріализмъ, только-де въ новой, замаскированной, «подспуд«ной формѣ»... Бѣдный критикъ не замѣчаетъ, что, призна«вая сочиненіе г. Струве трудомъ, въ которомъ старое уче«ніе одѣвается въ новую форму, такъ что только зоркій-де «глазъ философа можетъ обличить переодѣваніе, онъ выда«етъ ему патентъ на самостоятельность. Такой трудъ можетъ «быть плохимъ, даже вреднымъ, но во всякомъ случаѣ та«кой трудъ, очевидно, самостоятельный».

Каково заключеніе? Изъ того, что *открытый матеріализмъ* есть ученіе старое, слѣдуетъ будто бы, что *подспудный матеріализмъ* есть ученіе новое. Почему же не одновременное, или даже не еще болѣе старое? Какой жалкій софизмъ! *Читатель* даетъ понять, что будто бы *подспудный матеріализмъ* выдуманъ г. Струве и въ первый разъ провозглашенъ въ его трудѣ; но этого никогда не говорилъ и не думалъ говорить г. Н. Аксаковъ. Отъ древнѣйшихъ временъ и до нашихъ дней плохіе спиритуалисты, люди неспособные къ философскому мышленію и пытающіеся толковать о духовности души—впадаютъ въ матеріализмъ. Къ такимъ невольнымъ матаріалистамъ принадлежитъ и г. Струве.

Ничего новаго въ его трудѣ нѣтъ, если не считать *новомодныхъ* ошибокъ нѣмецкихъ философовъ, ошибокъ, имѣющихъ однако *весьма древнія* основанія.

Итакъ, *Читатель* ничего не умѣлъ возразить ни противъ компиляціи, ни противъ матеріализма, кромѣ того, что приписалъ г. Н. Аксакову мнѣнія, которыхъ тотъ не имѣлъ, именно, что будто бы это компиляція съ достоинствами и матеріализмъ самостоятельный. Обратимся теперь къ заимствованіямъ.

«Г. Аксаковъ, пишетъ *Читатель*, безъ церемоніи увѣ«ряетъ, что г. Струве цѣлыя страницы «просто-на-просто цѣ«ликомъ выписалъ» изъ сочиненія Ульрици Gott und der «Mensch, что онъ *буквально* заимствовалъ сужденія, факты, «изложеніе изъ этого автора, а также изъ Фихте, Жане и т. д. «Въ пылу раздраженія, необъясняемаго безъ какихъ-либо «особыхъ причинъ, г. Аксаковъ забываетъ, что книги Уль«рици, Фихте и проч. имѣются не въ одной его библіотекѣ, и «что можетъ быть кому-нибудь прійдетъ въ голову провѣрить «его показанія. *Не грозитъ ли репутаціи дебютанта-«философа большая непріятность, если окажется, «что его показанія сплошь ложны?* Онъ забылъ, что «отъ него въ правѣ потребовать, чтобы онъ *текстуально* «указалъ заимствованія, о которыхъ толкуетъ. Но, чтобы при«красить *голословныя и вполнѣ неосновательныя* утверж«денія, г. Аксаковъ и проч.»

Ничего не забылъ г. Н. Аксаковъ, ничего онъ не прикрашиваетъ и ничего ему не угражаетъ. Вся эта тирада хладнокровно *разсчитана* только на такихъ читателей, которые въ глаза не видѣли брошюры г. Н. Аксакова. Они, пожалуй, могутъ повѣрить, что г. Н. Аксаковъ дѣлаетъ *голословныя утвержденія*. Вотъ причина, по которой мы выше перепечатали нѣсколько страницъ изъ его брошюры. Кто взглянетъ на эти страницы, тотъ убѣдится по крайней мѣрѣ, что г. Н. Аксаковъ не дѣлаетъ *голословныхъ утвержденій*, что онъ вездѣ дѣлаетъ тщательныя и подробныя ссылки, что онъ не боится провѣрки, а напротивъ ея требуетъ. Такъ не лгутъ, такъ не подвергаютъ опасности свою репутацію. Г. Н. Аксаковъ могъ ошибиться, сбиться, напутать, но лгать хотѣлъ кто-нибудь другой, а не онъ. У *Читателя* вслѣдъ

за приведенной тирадой слѣдуетъ сравненіе двухъ небольшихъ выдержекъ—одной изъ Ульрици, другой изъ Струве. Сходства не оказывается никакого. Но если здѣсь и ошибка, то она далеко еще не рѣшаетъ дѣла. Между тѣмъ *Читатель* тотчасъ заключаетъ: «Таковы и другія обличенія г. Аксакова, свидѣтельствующія лишь о томъ, что фолософствующій юноша въ своемъ увлеченіи не подорожилъ своею репутаціею». Во первыхъ, наши читатели уже видѣли, что они вовсе *не таковы*, что г. Н. Аксаковъ приводитъ даже буквально переведенныя мѣста; а во вторыхъ, напомнимъ *Читателю* логическое правило: a particulari ad universale von valet consequentia, что̀ значитъ по-русски: *люби кататься, люби и саночки возить*. Кто разъ уличенъ, тотъ пусть не жалуется, что его подозрѣваютъ и тогда, когда онъ правъ.

Очень возможная вещь, что г. Н. Аксаковъ сильно преувеличилъ дѣло. По молодости онъ еще не знаетъ, какъ пишутся философскія сочиненія. Встрѣтивъ у Ульрици *сподрядъ* три ссылки на тѣ же книги и тѣ же ихъ страницы, на которыя въ томъ же порядкѣ и сподрядъ же ссылается г. Струве, юный философъ подумалъ, что столь чудесное совпаденіе можетъ быть объяснено лишь прямымъ заимствованіемъ г. Струве у Ульрици. Между тѣмъ дѣло шло, вѣроятно, проще и невиннѣе. У Ульрици эти три цитаты заимствовалъ сподрядъ какой-нибудь другой нѣмецкій философъ, у другого третій, у третьяго четвертый и т. д., и наконецъ уже изъ пятыхъ или десятыхъ рукъ ихъ заимствовалъ и г. Струве, и усвоилъ ихъ, къ нашей радости, русской литературѣ. Такъ дѣлаютъ нѣмцы, и г. Струве только подражаетъ этому просвѣщенному народу. У русскихъ, французовъ и проч. бываютъ ходячія мнѣнія, избитыя выраженія; у нѣмцевъ есть сверхъ того *ходячія цитаты*, избитыя выдержки изъ книгъ. Вся ученость г. Струве, очевидно, принадлежитъ къ этому роду учености и вотъ причина, по которой могъ впасть въ заблужденіе такой неопытный юноша, какъ г. Н. Аксаковъ.

Что̀ касается до насъ, то мы думаемъ, что изслѣдованіе г. Струве—сплошь заимствованное, что въ немъ незаимствованнаго ни единаго слова, ни единаго оборота мысли. Г. Струве не думаетъ, не пишетъ,—онъ *подражаетъ* тому, какъ дума-

ютъ и пишутъ другіе; онъ заботится не о самомъ предметѣ, а только о томъ, чтобы изготовить сочиненія другихъ. Всѣ его мысли суть только подобія чужихъ мыслей и всѣ его выраженія суть подобія чужихъ выраженій. Это явленіе довольно обыкновенное въ наукахъ и литературахъ; дословное заимствованіе есть только наиболѣе ясная его форма, и по сущности отъ него нисколько не отличаются другія формы заимствованій.

Статья *Читателя*, по нашему мнѣнію, есть самое тяжкое изъ бѣдствій, постигшихъ г. Струве. Что за бѣда—не обладать самостоятельнымъ взглядомъ, попасть въ дурную философскую школу и написать диссертацію, близко держась чужихъ книгъ? Это дѣло обыкновенное и на него негодовать можетъ только такой пылкій юноша, какъ г. Н. Аксаковъ. Но когда самые ревностные ваши защитники не только не умѣютъ, но даже и не пытаются сказать въ вашу пользу ни единаго дѣльнаго и искренняго слова, когда для вашей защиты они прибѣгаютъ только къ умышленному извращенію чужихъ мыслей, только къ ложнымъ обвиненіямъ личнаго характера вашихъ противниковъ—тогда ясно, что ваше дѣло никуда не годится.

Безпристрастія ради, укажемъ здѣсь всѣ ученыя заслуги г. Струве, о какихъ мы только могли узнать. Передъ нами лежитъ брошюра:

«Zur Entsiehung der Seele». Eine psychologische Untersuchung von Dr. Heinrich von Struve. Tübingen, 1862. 133 страницы.

Кромѣ того, въ статьѣ *Читателя* сказано: «г. Струве преподавалъ въ Тюбингенѣ по-нѣмецки и издавалъ еще прежде диссертаціи (*какъ они называются, къ сожалѣнію не сказано*), о коихъ, напримѣръ, профессоръ Леонарди отозвался съ отличнымъ уваженіемъ на бывшемъ въ Прагѣ конгрессѣ философовъ». (Моск. Вѣд. № 85).

Похвала нѣмецкаго профессора, писаніе сочиненій и чтеніе лекцій на нѣмецкомъ языкѣ, да притомъ не у насъ въ Россіи, а въ самой Германіи, въ городѣ Тюбингенѣ, ко-

тораго имя стоитъ на столькихъ нѣмецкихъ книгахъ,—все это—великое дѣло, великія права на авторитетъ!

Что же касается до пражскаго конгресса философовъ, въ средѣ котораго было заявлено *отличное уваженіе* къ трудамъ г. Струве, то, прочитавъ это, мы почувствовали благоговѣніе, которому нѣтъ и предѣловъ. Конгрессъ философовъ! Вотъ мудрости-то было! Счасливый г. Струве!

4-го мая 1870 г.

IX.

Бенеке.

1872.

ОСНОВАНІЯ ПСИХОЛОГІИ И ЛОГИКИ ПО БЕНЕКЕ.—Руководство для преподаванія и самообученія, составлено И. Г. Дресслеромъ, бывшимъ директоромъ учительской семинаріи въ Будиссинѣ. Переводъ со 2-го исправл. изданія, подъ редакціей І. Паульсона. Изданіе Д. Е. Кожанчикова. Спб. 1871.

Если приложить къ дѣлу строгое вниманіе, пустить въ ходъ полный анализъ, то первыя же строчки иной книги могутъ дать намъ полное понятіе о ея достоинствѣ, т. е. о методѣ автора, о точкѣ зрѣнія, на которой онъ стоитъ, о его манерѣ мыслить и выражаться. Такъ, маленькій кусочекъ какого-нибудь минерала, или породы, можетъ обнаружить натуралисту всѣ свойства, всю сущность вещества, образующаго цѣлыя горы и пласты.

На первой страницѣ книжки, сочиненной г. Дресслеромъ, мы читаемъ:

«Психологія составляетъ часть *антропологіи*, т. е. ученія о человѣкѣ. Человѣкъ состоитъ изъ *тѣла* и *души*, которыя, несмотря на тѣсную связь и взаимодѣйствіе, проявляются совершенно различно; поэтому антропологія распадается на двѣ части: *соматологію* (ученіе о тѣлѣ) и *психологію* (ученіе о душѣ). Соматологія или *физическая* антропологія, въ свою очередь, раздѣляется на *анатомію* (уче-

ніе о формѣ и строеніи тѣла) и *физіологію* (ученіе о силахъ и отправленіяхъ органовъ тѣла). Психологія занимается тѣмъ, что въ насъ мыслитъ, чувствуетъ и желаетъ» и проч.

На первый взглядъ въ этихъ словахъ нѣтъ ничего особеннаго; все это, такъ называемыя, *именныя* опредѣленія, тавтологіи, переводъ греческихъ словъ на русскія: психологія есть наука о душѣ, соматологія—наука о тѣлѣ, и такъ далѣе. Но при большемъ вниманіи мы тотчасъ увидимъ, что въ этихъ невинныхъ формулахъ есть свое содержаніе и убѣдимся, что они преисполнены чистыхъ выдумокъ, самыхъ явныхъ искаженій истины и дѣйствительности.

«Психологія составляетъ часть антропологіи». Это совершенно ложно. Психологія никогда не была и ни въ какомъ случаѣ не есть *часть* другой науки. Быть частью какой-нибудь науки—значитъ подчиняться методамъ этой науки, находиться въ связи съ ея теоріями, входить въ составъ ея предметовъ. Такъ, напримѣръ, оптика есть часть физики, энтомологія часть зоологіи и проч. Но нѣтъ такой науки частью которой могла бы считаться психологія; она есть наука самостоятельная. Немногія наблюденія и понятія, которыя входятъ въ эту науку, не подходятъ подъ понятія и пріемы другихъ существующихъ наукъ; ихъ приходится обработывать отдѣльно, безъ посторонней помощи, безъ возможности сравненія. Какъ видно, автору этого не хотѣлось бы; ему хотѣлось бы, чтобы психологія была наукою, подчиненною нѣкоторой высшей, болѣе общей. Извѣстно психологическое правило, что мы *вѣримъ въ то, чего желаемъ;* нашъ психологъ забылъ его и написалъ совершенно ложное положеніе, что *психологія есть часть антропологіи.*

«Антропологія, говоритъ онъ, есть ученіе о человѣкѣ». Переводъ съ греческаго вѣрный, но бѣда въ томъ, что такой науки вовсе не существуетъ на свѣтѣ. Авторъ ее выдумалъ и свою выдумку внесъ въ учебникъ на соблазнъ мальчиковъ, которые получатъ такимъ образомъ ложныя понятія о дѣлѣ. Есть наука, называемая антропологіею, но она нисколько не походитъ на ту, которую выдумалъ г. Дресслеръ. Настоящая, дѣйствительная антропологія имѣетъ предметомъ изученіе всѣхъ *разностей*, представляемыхъ человѣкомъ на земномъ шарѣ, человѣческихъ расъ, племенъ, народовъ и проч.

Это—наука, совершенно подобная систематической зоологіи, или ботаникѣ и употребляющая тѣ же пріемы. Въ этомъ смыслѣ антропологія существуетъ, то есть существуютъ посвященныя этой наукѣ книги, ученые, каѳедры, журналы, общества и проч. Услышавъ названіе: антропологическій журналъ, антропологическое общество, ученикъ г. Дресслера долженъ подумать, что этотъ журналъ и это общество занимаются физіологіею и психологіею; между тѣмъ они имѣютъ совершенно другой предметъ.

Такимъ образомъ, дѣйствительность у нашего автора совершенно искажена. Это противорѣчіе съ дѣйствительностію не случайно. Дѣйствительность осуществила подъ именемъ антропологіи науку, которая была *возможна*, для которой нашлись и матеріалы, и пригодные методы. Нашъ же авторъ мечтаетъ о наукѣ, которой возможности не предвидится; его антропологія должна разсматривать человѣка, какъ цѣлое, не раздѣляя души отъ тѣла, разсматривая ихъ съ общихъ точекъ зрѣнія, подводя подъ одинаковыя понятія. Такой науки у насъ нѣтъ и слѣдовъ. Между тѣмъ, онъ смѣло пишетъ объ ней, какъ о чемъ-то дѣйствительно существующемъ.

«Антропологія распадается на соматологію и психологію». Эта наука, еще не успѣвшая возникнуть, успѣла уже распасться на части. Очевидно, въ умѣ автора совершается фантастическій процессъ, и въ сущности дѣло идетъ наоборотъ: онъ пробуетъ склеить нѣсколько наукъ въ одну и, неуспѣвши еще этого достигнуть, увѣряетъ, что мнимая общая наука по нѣкоторой внутренней необходимости распадается на извѣстныя части.

«Соматологія есть ученіе о тѣлѣ человѣка». Такой науки опять вовсе не существуетъ. Есть двѣ отдѣльныя науки, анатомія и физіологія, общая же наука соматологія выдумана авторомъ только для того, чтобы составить параллель съ психологіею. Корень же всѣхъ этихъ выдумокъ заключается, очевидно, въ томъ понятіи о психологіи, которое составилъ себѣ авторъ и которое онъ выражаетъ такъ:

«Психологія занимается тѣмъ, что въ насъ (т. е. въ *человѣкѣ*) мыслитъ, чувствуетъ и желаетъ». Опредѣленіе совершенно неправильное, основанное на старинныхъ понятіяхъ о субстанціяхъ и о томъ, что душа есть только у чело-

вѣка. Психологія есть ученіе о душѣ, то есть, по понятіямъ автора, о нѣкоторомъ существѣ, которое составляетъ часть человѣка. Задавшись такимъ опредѣленіемъ, авторъ думалъ, что должна быть наука и о другой части человѣка, о тѣлѣ, соматологія. Наконецъ, должно быть ученіе и о цѣломъ, состоящемъ изъ этихъ частей, то есть антропологія. Такимъ образомъ, вступивши разъ на неправильный путь, авторъ неминуемо долженъ былъ прійти къ созданію совершенно фантастическихъ наукъ.

Въ дѣйствительности психологія вовсе не имѣетъ въ виду исключительно душу человѣка. Эта наука, подобно другимъ, стремится составить нѣкоторыя общія понятія и общія положенія, и потому никакъ не исключаетъ изъ себя однородныя явленія животной жизни. Психологія занимается всѣми одушевленными существами, а не однимъ человѣкомъ. Тоже должно сказать объ анатоміи и физіологіи. Г. Дресслеръ даетъ о нихъ совершенно неправильное понятіе, утверждая, что онѣ относятся лишь къ тѣлу человѣка. Анатомія, какъ наука прикладная, какъ собраніе свѣдѣній нужныхъ для врача, для хирурга, желающаго имѣть дѣло съ одними людьми, дѣйствительно является иногда въ видѣ описаній, исключительно относящихся къ человѣку; но какъ чистая наука, она не можетъ ограничиться однимъ человѣкомъ. Еще яснѣе это для физіологіи; физіологи не потому только работаютъ надъ лягушками, что нельзя дѣлать опытовъ надъ живыми людьми, но потому, что лягушки представляютъ тѣ же явленія, требующія такого же изученія.

Такимъ образомъ, начала, по которымъ образуются науки, вовсе не тѣ, какія вообразилъ себѣ г. Дресслеръ. Науки раздѣляются не по предметамъ, а по категоріямъ явленій и по точкамъ зрѣнія, съ которыхъ эти явленія разсматриваются. Нѣтъ никакой соматологіи, никакого особаго ученія о тѣлѣ человѣка, потому что это тѣло изучается и въ физикѣ, и въ химіи, и въ анатоміи и т. д. Каждая наука изслѣдуетъ его съ своей стороны, своими методами. По предметамъ раздѣляются только науки *описательныя*, и только въ этомъ смыслѣ существуетъ антропологія, какъ существуетъ зоологія, энтомологія и т. д. Антропологіею можно, пожалуй, назвать прикладную науку о человѣкѣ, напримѣръ, собраніе

свѣдѣній о душѣ и тѣлѣ человѣка, необходимыхъ для педагога, для судьи и проч. Но чистой науки антропологіи, о которой говоритъ г. Дрессперъ, не существуетъ.

Отсюда мы видимъ, какого рода писатель передъ нами. Онъ не представляетъ большой точности въ понятіяхъ, не проникнутъ научнымъ духомъ, такъ какъ, очевидно, не сознаетъ началъ, по которымъ накопляются и строятся научныя изслѣдованія; но онъ, сверхъ того, зараженъ чисто-нѣмецкою страстью все систематизировать, поэтому создавать несуществующія понятія, выдумывать для нихъ новые термины и изъ-за нихъ совершенно не видѣть дѣйствительности, не замѣчать своихъ противорѣчій съ фактами.

При такихъ условіяхъ можно-ли надѣяться, что мы получимъ хорошую психологію и логику?

И дѣйствительно, тотчасъ за приведенными словами начинается не изложеніе наблюденій, не разъясненіе существующихъ понятій, а догматическое изложеніе особой системы психологіи, построеніе души по новому способу, изобрѣтенному Бенеке. Идутъ цѣлые ряды понятій и терминовъ вновь выдуманныхъ, вновь сочиненныхъ, *первичныя силы*, *слѣды*, *впечатлительность*, *живость*, *крѣпость* первичныхъ силъ и т. д. При этомъ для внимательнаго читателя становится ясно, что авторъ въ самомъ *названіи* видитъ уже какое то *объясненіе*, что, назвавши новымъ именемъ давно знакомую вещь, онъ воображаетъ, что сдѣлалъ ее понятнѣе. Память, умъ, сердце, воображеніе—все это вещи загадочныя и неясныя. Поэтому на мѣсто такихъ *спеціально-психологическихъ* терминовъ вводятся термины болѣе общіе, напримѣръ, говорится о силахъ, о притяженіи однороднаго, о крѣпости и интенсивности силъ и т. д., и психологъ воображаетъ, что, переложивши факты на такой языкъ, онъ ихъ сдѣлалъ понятнѣе, что, выражаясь не психологическими, а физическими или химическими терминами, онъ разъяснилъ дѣло.

Приведемъ примѣры. Вотъ, напримѣръ, какъ догматически объясняется въ этомъ учебникѣ интереснѣйшій вопросъ: что такое ощущеніе?

«Внѣшнія впечатлѣнія чувствъ состоятъ въ *движеніи* какой-либо среды: эѳира, воздуха, твердаго тѣла». «Но самыя

среды эти никогда не проникаютъ внутрь соотвѣтствующаго периферическаго прибора (*т. е. органа извѣстнаго чувства*). Этотъ послѣдній обладаетъ способностію *воспринимать ту силу, которою матерія приведена въ движеніе*. Сущность этой силы намъ совершенно неизвѣстна; мы знаемъ только, что вся жизнь природы обусловливается господствомъ *силы*, что сила эта проявляется то свободною, живою, то связанною, и повидимому подвергается различнымъ превращеніямъ (движеніе переходитъ въ теплоту, въ свѣтъ, электричество и т. д.), оставаясь въ сущности одною и тою же».—«Именно, *эта живая сила* и воспринимается периферическими нервными приборами и передается чувствительному нерву для дальнѣйшаго провода, т. е. для передачи центральнымъ приборамъ, мозговымъ клѣточкамъ. Дѣятельность этихъ послѣднихъ состоитъ во вторичномъ превращеніи силы, т. е. перенесеніи ея на психическіе элементы, *съ которыми она, какъ сродная по природѣ, соединяется*. Это-то соединеніе и обозначается нами словомъ «*Ощущеніе*». Мы, слѣдовательно, «ощущаемъ не матерію, состоящую изъ атомовъ, а невещественную живую силу, которую можно охарактеризовать только отрицательно, какъ не-составленную изъ атомовъ, подобно душѣ. Матерія, которую мы видимъ, слышимъ и т. д., стало быть,—не содержимое нашего ощущенія, а только предметъ нашего человѣческаго образа мышленія» (стр. 12, 13).

Удивительная фантазія! Существуетъ, видите-ли, какая-то сила, сущности которой мы не знаемъ, но отъ которой зависитъ вся жизнь природы. Авторъ открываетъ намъ, однакоже, что это—сила невещественная, подобно душѣ несостоящая изъ атомовъ, сродная по своей природѣ съ нашими психическими элементами. И вотъ, когда, напримѣръ, въ воздухѣ происходятъ звучныя сотрясенія, и они доходятъ до нашего уха, то эта сила выходитъ изъ нихъ, передается слуховому нерву, идетъ отсюда въ клѣточки мозга и здѣсь соединяется съ психическими элементами: вотъ въ чемъ и состоитъ ощущеніе.

Чудеса, да и только! Откуда же это узнали? На чемъ это основано? И наконецъ, эта грубая фантазія объясняетъ ли намъ хотя въ малѣйшей степени, что̀ такое ощущеніе?

Странно, что въ настоящее время подобныя произвольныя выдумки излагаются догматически, какъ вполнѣ дознанныя истины.

Приведемъ еще одно мѣсто, весьма характерное для разбираемой книжки, для того психологическаго воззрѣнія, котораго она держится.

«Все, что развивается въ душѣ (ощущенія, желанія, представленія и т. д.), то, по свидѣтельству опыта, существуетъ *отдѣльно*; такъ, напр., представленіе «красный» никогда не смѣшивается съ представленіемъ «черный», представленіе круглаго никогда не смѣшивается съ представленіемъ угловатаго, ощущеніе сладкаго никогда не смѣшивается съ ощущеніемъ кислаго или горькаго и т. д.; а такое смѣшеніе должно было-бы непремѣнно произойти, если бы впечатлѣнія внѣшняго міра *сходились вмѣстѣ въ одной и той же способности*. Изъ этого слѣдуетъ: каждое различное впечатлѣніе воспринимается и сохраняется *отдѣльною* первичною силою, и потому каждое отдѣльное чувство съ самаго начала должно состоять изъ множества *раздѣльныхъ* силъ. Что эти элементарныя силы въ то же время находятся между собою въ неразрывной связи, это неопровержимо доказываетъ опытъ; *единство*, которое справедливо приписывается душѣ, состоитъ въ тѣснѣйшемъ *соединеніи* въ ней всего отдѣльнаго, сперва въ опредѣленныя системы, а затѣмъ и этихъ системъ въ одно цѣлое—душу» (стр. 21, 22).

Въ этихъ немногихъ словахъ выражена существенная черта той психологической теоріи, по которой написана книжка г. Дресслера. Изъ этихъ словъ *буквально* слѣдуетъ, что круглое воспринимается одною первичною силою, а угловатое другою, отдѣльною отъ первой; что для ощущенія краснаго у насъ существуетъ одна способность, а для ощущенія чернаго другая, и т. д.

Возьмемъ прямую линію

A_____B

Разсуждая такъ, какъ Бенеке, я долженъ сказать, что для воспріятія этой линіи у меня должно быть столько особыхъ первичныхъ силъ, сколько въ линіи точекъ; ибо если

бы всѣ точки линіи воспринимались одною способностью, то онѣ смѣшались бы между собою, и я получилъ бы впечатлѣніе одной точки, а не линіи.

Разсужденіе очень неправильное. Въ самомъ дѣлѣ, совершенно съ такимъ же правомъ можно сказать наоборотъ: для воспріятія линіи АВ необходимо, чтобы всѣ точки, лежащія между А и В, были восприняты *одною* душевною силою; ибо если бы линія воспринималась по частямъ отдѣльными силами, то эти части не слились бы между собою, и я получилъ бы впечатлѣніе столькихъ отдѣльныхъ линій или точекъ, сколько было воспринимающихъ силъ.

Итакъ, являются два требованія разомъ — требованіе различія и требованіе единства; душа должна отличать каждую точку, находящуюся между А и В и должна въ то же время соединять всѣ эти точки въ одно цѣлое. Чтобы видѣть эту линію, нужно непремѣнно видѣть ея точки и отдѣльно, и совокупно; конецъ В долженъ быть видимъ единовременно съ концомъ А и со всѣми промежуточными частями; въ противномъ случаѣ *не будетъ линіи, не можетъ быть линіи.*

Вотъ гдѣ открывается истинная природа душевныхъ явленій, которой мы не удивляемся только потому, что по прывычкѣ ея не замѣчаемъ. Эта природа нисколько не можетъ быть объяснена ни тѣмъ предположеніемъ, что душа сложна, ни тѣмъ, что она проста. Если она проста, то какъ она можетъ содержать въ себѣ различныя представленія, не сливая ихъ? А если она сложна, то какъ она можетъ связывать во едино представленія своихъ различныхъ частей?

Мы видимъ, слѣдовательно, что грубая метафизика Бенеке нисколько не дѣлаетъ понятнѣе фактовъ душевной дѣятельности, фактовъ, которые, однакоже, каждому знакомы, которые каждый непредубѣжденный человѣкъ признаетъ во всей ихъ непонятности. Нужно очень зафилософствоваться, чтобы сказать, что красный цвѣтъ познается одною силою, а зеленый другою; всякій обыкновенно думаетъ, что одинъ и тотъ же органъ, одна и та же способность, сила — назовите, какъ вамъ угодно — даетъ намъ эти два ощущенія,

какъ и многія другія, и что существенная принадлежность этой силы есть именно способность давать все *новыя*, все *различныя* ощущенія при малѣйшемъ измѣненіи внѣшнихъ условій. Такимъ образомъ, многообразіе содержанія не только не считается противорѣчіемъ единству силы, а напротивъ ея необходимымъ свойствомъ. Способность цвѣтовъ есть способность *различать* цвѣта, что было бы невозможно, если бы эта сила воспринимала только одинъ цвѣтъ. Точно также мы привыкли думать, что одна и та же сила воспринимаетъ и круглое, и овальное, и четыреугольное, и вообще фигуры всевозможныхъ формъ и размѣровъ. Вся сущность этой силы заключается въ способности къ такому безконечному разнообразію, и хотя съ *физической* точки зрѣнія эта способность совершенно непонятна, отрицать ее, значитъ отрицать самое пониманіе пространства.

Вообще, душа есть величайшая загадка въ томъ отношеніи, что въ ней безчисленныя вещи существуютъ соединенныя, но не слитыя. Въ мірѣ физическомъ, по нашему обыкновенному представленію, каждый атомъ существуетъ отдѣльно, независимо, ничего не зная другъ о другѣ. Въ мірѣ души все является совокупно, нераздѣльно, но и не слитно; здѣсь вещи приходятъ въ связь; прошедшее существуетъ на равнѣ съ настоящимъ, далекое вмѣстѣ съ близкимъ, различное подводится подъ общую мѣрку. Упустить изъ виду, или замаскировать, или перетолковать этотъ существенный характеръ психической дѣятельности, значитъ исказить самый важный фактъ психологіи.

Итакъ, книжка Дресслера представляетъ намъ образчикъ тѣхъ фантазій и произвольныхъ построеній, которыми вообще наполнена нѣмецкая психологическая литература. Подобныхъ вещей намъ, русскимъ, вовсе нѣтъ нужды изучать и усвоивать.

Въ подкрѣпленіе нашего мнѣнія и для пользы нашихъ читателей, напомнимъ здѣсь большой и превосходный трудъ г. Троицкаго: *Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи*. Москва, 1867. Кто желаетъ получить основательный взглядъ на современное состояніе психологіи, на развитіе этой науки въ Англіи и Германіи, тотъ долженъ читать эту книгу.

Крѣпко опираясь на несомнѣнные успѣхи англійскаго эмпиризма, авторъ подвергаетъ строгой критикѣ нѣмецкую психологическую литературу. Стоитъ прочесть эту критику для того, чтобы навсегда потерять вкусъ къ произведеніямъ вродѣ книжки Дресслера.

X.

О чисто-эмпирическомъ методѣ.

1872.

(Изъ предисловія къ книгѣ *Тэна:* „Объ умѣ и познаніи". Переводъ подъ редакціей Н. Страхова. Спб. 1872).

Книга, предлагаемая нами читателямъ въ русскомъ переводѣ, представляетъ большія достоинства. Это не компиляція, не учебникъ, излагающій съ большею или меньшею точностію результаты, добытые наукою; настоящее сочиненіе Тэна имѣетъ всѣ права на названіе оригинальнаго произведенія; авторъ распоряжается своимъ предметомъ, какъ полный хозяинъ, и изложилъ его въ строго-обдуманной и отличной обработкѣ. Читатели, знакомые съ другими сочиненіями нашего автора, знаютъ, въ какую тѣсную связь онъ всегда приводитъ всѣ части своего предмета, какъ любитъ подводить всѣ подробности подъ одну общую точку зрѣнія. Такъ точно онъ поступилъ и здѣсь. При такомъ способѣ работы, не только давно извѣстные факты и теоріи могутъ являться въ новомъ свѣтѣ, получить, такъ сказать, свѣжую постановку; но является желаніе перестройки и самостоятельнаго согласованія частей науки. Въ настоящемъ сочиненіи Тэнъ пытался быть оригинальнымъ и въ этомъ высшемъ смыслѣ слова и изложилъ нѣкоторыя новыя теоріи.

Оцѣнку этой самобытной работы мы оставимъ до другого времени; теперь же считаемъ полезнымъ объяснить чи-

тателямъ общее содержаніе этой книги, философскую школу, къ которой она принадлежитъ, словомъ не то, что въ книгѣ есть оригинальнаго, а то, чѣмъ она примыкаетъ къ давно утвердившейся и разработываемой наукѣ. Сочиненіе Тэна намъ кажется особенно важнымъ и полезнымъ потому, что принадлежитъ къ философскому направленію, которому нельзя не желать всяческаго успѣха, и которое еще мало у насъ извѣстно и оцѣнено, несмотря на существованіе у насъ нѣкоторыхъ переводовъ и даже самостоятельныхъ попытокъ въ духѣ этой школы.

Школа эта есть англійская психологическая школа, чистый *эмпиризмъ* въ приложеніи къ изслѣдованію души.

«Опытъ» противополагается «умозрѣнію», эмпиризмъ—раціонализму. Обыкновенно дѣло понимаютъ такъ, что это—два пріема познанія, два метода, которые взаимно исключаютъ другъ друга. Такъ оно и есть въ разныхъ философскихъ *умозрѣніяхъ*, но едва-ли такъ на самомъ дѣлѣ. При общихъ разсужденіяхъ о научныхъ пріемахъ и методахъ, когда мыслители желаютъ построить *теорію* способовъ познанія, у нихъ является то разногласіе, о которомъ мы говоримъ. Одни утверждаютъ, что *познаніе дается намъ только опытомъ*, другіе, что настоящее познаніе достигается только умозрѣніемъ. Является такимъ образомъ абсолютное рѣшеніе вопроса, которое конечно совершенно прилично раціонализму, но ни мало не согласно съ эмпиризмомъ.

Ибо опытъ не можетъ дать намъ ничего абсолютнаго, и эмпиризмъ, если хочетъ быть послѣдовательнымъ, не долженъ возводить себя въ теорію. Опытъ, который ничего не знаетъ о сущности вещей, не можетъ ничего знать и о сущности нашего познанія,—слѣдовательно, не можетъ рѣшать и вопросовъ о томъ, что возможно для познанія и что невозможно. Предписаніе, что должно держаться *одного* опыта, можетъ быть выведено лишь изъ нѣкоторой теоріи, изслѣдующей природу познанія и показывающей, что всѣ другіе пути ложны, кромѣ этого. Итакъ, эмпиризмъ, чуждающійся всякой теоріи, противорѣчилъ бы самъ себѣ, если бы давалъ такое предписаніе, если бы дѣлалъ точкою своей опоры и отправленія нѣкоторую теорію.

Отсюда намъ открывается идея чистаго эмпиризма, который не впадаетъ въ такія противорѣчія съ своимъ принципомъ. Желая быть вполнѣ эмпирикомъ, я долженъ сказать себѣ: я не знаю, какіе вообще есть возможные способы познанія, какіе изъ нихъ выше, какіе ниже и т. д.; но есть способъ познанія, который я хорошо знаю и котораго намѣренъ держаться, именно *опытъ*. Я не намѣренъ ничего отрицать, ничему противорѣчить, не хочу ни въ какой области рѣшать, что̀ возможно и что́ невозможно; я хочу только добыть всѣ тѣ результаты, которые можетъ дать мнѣ мое орудіе—опытъ.

То, что̀ въ философскихъ наукахъ называется *гносеологіею*, не составляетъ для эмпирика никакого предмета изслѣдованія. Онъ не задаетъ себѣ вопросовъ: что̀ такое истина? возможно-ли ее достигнуть? заключается-ли источникъ познанія въ нашемъ умѣ, или во внѣшнихъ вещахъ? возможны-ли познанія a priori? и т. д. Всѣ эти вопросы не имѣютъ интереса для того, кто рѣшился искать одного опытнаго познанія. Какъ бы они ни были рѣшены,—дѣло эмпирика отъ того нисколько не измѣнится, а потому онъ *никакъ* ихъ не рѣшаетъ. Всѣ тѣ познанія, которыхъ онъ ищетъ, имѣютъ одинаковую достовѣрность, одинаковое достоинство, одинаковый источникъ; ему не съ чѣмъ ихъ сравнивать и нечему ихъ противополагать.

Но если чистый эмпирикъ не задается общими вопросами о познаніи, то ему, однакоже, предстоитъ не малый трудъ—развить и уяснить себѣ свой методъ. Мало сказать себѣ: буду держаться одного опыта; нужно еще умѣть вездѣ отличать опытъ отъ того, что̀ не есть опытъ. Съ перваго раза кажется очень легко устранить изъ своего познанія всякое умозрѣніе, всякую примѣсь раціональнаго пониманія вещей. Но потомъ оказывается, что для этого нуженъ глубокій критическій трудъ, такъ какъ умъ человѣческій неудержимо вноситъ во всякое познаніе свои раціональныя положенія и формы. Развѣ не опытъ показываетъ, что земля стоитъ, а солнце движется? Точный анализъ однакоже даетъ другой результатъ; оказывается, что ни о чемъ неподвижномъ опытъ не можетъ дать намъ познанія; что неподвижное начало координатъ опредѣляется и дѣлается неподвижнымъ нами са-

мими, и тогда впечатлѣнія нашихъ чувствъ располагаются такъ, что солнце кажется движущимся, а земля неподвижною.

Понятно, что, вообще, развитіе эмпирическаго метода должно было состоять въ постепенномъ ограниченіи познаній, доставляемыхъ намъ опытомъ. Сперва казалось, что опытъ можетъ дать весьма полныя познанія; но когда анализъ открывалъ въ этихъ познаніяхъ субъективную примѣсь, они получали меньшій размѣръ и другой смыслъ.

Когда Беконъ провозгласилъ опытъ и наведеніе единственнымъ плодотворнымъ путемъ изслѣдованія, то онъ принималъ за дѣйствительныя, объективныя свойства вещей все то, что̀ дается намъ простымъ наблюденіемъ. Какъ онъ, вопреки Копернику, думалъ, что земля стоитъ, а солнце движется, такъ же точно онъ воображалъ, что, напримѣръ, желтый цвѣтъ золота, его блескъ суть дѣйствительныя свойства этого вещества, и даже не свойства, а составныя части, которыя можно отнять у него и придать ему. При такомъ взглядѣ, опытъ обѣщалъ намъ, повидимому, полное познаніе природы, проникновеніе въ сущность вещей, въ ихъ причины и связь.

Локкъ сдѣлалъ первый и потому величайшій шагъ къ критическому анализу опытнаго познанія. Онъ показалъ, что мы самихъ вещей не знаемъ, и что то, что̀ мы называемъ вещами, состоитъ изъ нашихъ *ощущеній*. Если твердо держаться опыта, то нужно сказать, что онъ не даетъ намъ ни познаній о внѣшнемъ мірѣ, ни познаній о нашей душѣ. Внѣшній міръ самъ по себѣ намъ не доступенъ; но онъ производитъ впечатлѣнія на наши внѣшнія чувства, и мы знаемъ тѣ ощущенія, которыя происходятъ отъ этихъ впечатлѣній. Точно также внутренній міръ, наша душа не доступна намъ въ своей сущности; но посредствомъ нѣкотораго внутренняго чувства, которое Локкъ называетъ *вниканіемъ* или *рефлексіею*, мы получаемъ ощущеніе процессовъ и явленій, совершающихся въ нашей душѣ. Желтый цвѣтъ золота, или его блескъ не суть свойства самаго золота, а только ощущеніе, возбуждаемое имъ въ нашихъ глазахъ. Точно такъ мы не знаемъ души, но знаемъ ея состоянія и перемѣны въ томъ видѣ, какъ онѣ уловляются *рефлексіею*. Такимъ образомъ, изученіе сущностей прекратилось; опыту подлежатъ

только субъективныя явленія, не знаніе вещей, а знаніе нашихъ внутреннихъ состояній.

Совершенно неправильно Локка называютъ иногда сенсуалистомъ. Сенсуализмъ есть ученіе, утверждающее, что всѣ наши познанія происходятъ изъ ощущеній внѣшнихъ чувствъ, что эти ощущенія въ различныхъ сочетаніяхъ образуютъ весь міръ нашей души. Такое утвержденіе дѣлается ради простоты, ради подведенія всѣхъ разсматриваемыхъ предметовъ подъ одно общее начало. Ясно, слѣдовательно, что сенсуализмъ есть теорія построенія предметовъ на основаніи отвлеченныхъ апріорическихъ требованій. Такъ, натурфилософы доказывали, напримѣръ, что всѣ различныя химическія вещества происходятъ отъ превращенія одной основной матеріи, суть ея различные виды. Такая теорія вовсе не обязательна для химика, изслѣдующаго вещи эмпирически; строго слѣдуя опыту, онъ, напротивъ, обязанъ признавать, что тѣла состоятъ изъ многихъ и различныхъ веществъ. Какъ настоящій эмпирикъ, Локкъ вовсе не думалъ выводить всѣ душевныя явленія изъ одного начала, а призналъ ихъ существованіе въ всемъ томъ разнообразіи, въ какомъ намъ представляетъ ихъ опытъ.

Такимъ образомъ, ученіе Локка, перваго философа, строго понявшаго начало опыта, представляетъ прямую противоположность и сенсуализму, и матеріализму, этимъ двумъ теоріямъ, съ которыми обыкновенно его сближаютъ. Обыкновенно говорятъ, что Локкъ представляетъ себѣ душу въ видѣ *tabula rasa*, которая потомъ исписывается различными фигурами и письменами. Но Локкъ выражался подобнымъ образомъ только для того, чтобы показать, что человѣкъ не обладаетъ запасомъ готовыхъ идей, что нужно отвергнуть это метафизическое объясненіе и просто признать фактъ, что на доскѣ постепенно возникаютъ и образуются извѣстныя фигуры и письмена. Эмпирикъ не имѣетъ права ничего предрѣшать. Требуется отыскать способъ происхожденія этихъ явленій. Можетъ быть, одни изъ нихъ и окажутся сводящимися на другія; но, во всякомъ случаѣ, Локкъ отличалъ на своей *tabula rasa* два рода фигуръ—однѣ, происходящія отъ впечатлѣній внѣшнихъ чувствъ, другія, не происходящія изъ нихъ и обнаруживаемыя намъ рефлексіею. Теорія по-

буждаетъ иногда смѣшивать явленія, но опытъ требуетъ строго различать то, что̀ различается. Уклоняясь отъ всякой теоріи, Локкъ призналъ въ психическихъ состояніяхъ рядъ совершенно особыхъ, самостоятельныхъ явленій, и тѣмъ положилъ начало ихъ правильному изслѣдованію. Такая постановка дѣла прямо противоположна сенсуализму, вся сущность котораго заключается въ стремленіи вывести весь міръ души изъ ощущеній. Можно сказать, что Кондильякъ, выдававшій себя за ученика Локка, былъ въ сущности его антагонистомъ, ибо шелъ прямо противъ основного и наиболѣе плодотворнаго пункта учителя.

Но еще въ большей мѣрѣ Локкъ далекъ отъ матеріализма, хотя Вольтеръ, какъ извѣстно, готовъ былъ выдать его почти за тайнаго матеріалиста. Матеріализмъ есть нѣкоторое представленіе о сущности вещей, представленіе очень отчетливое и грубо-ясное. Между тѣмъ Локкъ училъ, что сущность вещей недоступна опыту; онъ превратилъ всѣ наши познанія въ субъективныя, въ нѣкоторые процессы, только возбуждаемые вещами, но для самихъ вещей посторонніе. Идя по этому пути далѣе, не только нельзя было прійти къ признанію вещества за корень и источникъ всѣхъ вещей, но можно было, прямо наоборотъ, дойти до совершеннаго отрицанія возможности знать матеріальныя вещи. Знать внѣшній міръ невозможно, говорилъ Беркли, мы знаемъ только одно—наши идеи. Таковъ, дѣйствительно, выводъ *чистаго* опыта.

Дальнѣйшая исторія опытнаго метода еще болѣе уяснитъ намъ его сущность. Локкъ очень хорошо видѣлъ, что ощущенія не заключаютъ въ себѣ всего, что̀ содержится въ нашей душѣ; но наше познаніе внѣшняго міра онъ всецѣло приписывалъ ощущеніямъ. Такъ это обыкновенно и понимается людьми, незнакомыми съ точнымъ анализомъ этого предмета. Всякій думаетъ, что зрительныя ощущенія уже содержатъ въ себѣ все, что̀ даетъ намъ зрѣніе, то есть цвѣтъ, величину, разстояніе предметовъ и проч. Точно такъ мы думаемъ, что *слышимъ* не только высоту или низость звуковъ, но ихъ продолжительность, бо̀льшую или меньшую близость, гармонію и диссонансъ и т. д. Внѣшній міръ какъ-будто отпечатлѣвается въ нашихъ чувствахъ со всѣми своими раз-

мѣрами и отношеніями. Словомъ, наши чувства, повидимому, даютъ намъ совершенно готовыя познанія, готовые образы вещей.

Когда физики нашли, что на задней стѣнкѣ глазного яблока является уменьшенное изображеніе видимыхъ предметовъ, они думали, что это и есть тѣ образы, которые воспринимаются душею.

Между тѣмъ, точно такъ, какъ нѣтъ въ душѣ готовыхъ идей, которыя ей прирождены или въ нее вложены, такъ не получаетъ она ни откуда и готовыхъ образовъ; всѣ образы происходятъ въ ней самой, создаются ею самою, а впечатлѣнія внѣшнихъ чувствъ составляютъ только поводъ къ этому созиданію.

Впечатлѣнія зрѣнія сами по себѣ не содержатъ никакихъ образовъ, не опредѣляютъ ни формы, ни величины, ни разстоянія и расположенія предметовъ. Глазъ даетъ намъ только ощущеніе цвѣтовъ и тѣней. Когда слѣпорожденному уже въ зрѣломъ возрастѣ возвращаемо было зрѣніе, онъ не видѣлъ никакихъ предметовъ; ему казалось, что передъ его глазами въ одинаковомъ и близкомъ разстояніи находятся какія-то пятна, одни темныя, другія свѣтлыя, различныхъ цвѣтовъ и оттѣнковъ. Изъ этихъ указаній прозрѣвшій только постепенно научался строить формы и разстоянія предметовъ. Построеніе совершалось, слѣдовательно, не зрѣніемъ, а дѣятельностію души, которая вносила свой порядокъ и смыслъ въ однообразную и смѣшанную массу впечатлѣній.

Въ настоящее время это ученіе о зрѣніи излагается въ каждомъ учебникѣ физики, именно доказывается, что психическая дѣятельность есть необходимое условіе для того, чтобы совершалось зрѣніе. Такъ, въ учебникахъ доказываются слѣдующія положенія:

Мы не видимъ (т. е. не получаемъ прямо изъ ощущеній глаза) *разстоянія предметовъ*. О разстояніи мы догадываемся или умозаключаемъ по бо̀льшей или меньшей яркости освѣщенія и по измѣненію въ размѣрахъ предмета. Ярко освѣщенный предметъ мы помѣщаемъ ближе къ намъ, тускло освѣщенный дальше. Большой предметъ мы считаемъ близкимъ, малый—далекимъ: такъ, мушку, летающую передъ глазами, мы иногда принимаемъ за большую птицу, летающую на огромной высотѣ.

Мы не видимъ величины предметовъ. Солнце и луна кажутся намъ одинаковой величины, хотя они безмѣрно различны въ этомъ отношеніи. Величину мы можемъ ясно видѣть только тогда, когда ясно видимъ разстояніе; а такъ какъ разстояніе ни въ какомъ случаѣ не дается прямо ощущеніями, то не дается ими и величина.

Мы не видимъ формы предметовъ. Плоское мы иногда принимаемъ за выпуклое, или вообще за неровное (напримѣръ, въ перламутовыхъ вещахъ); всякій скатъ, всякая гора, если мы стоимъ прямо передъ ними, кажутся намъ несравненно круче, чѣмъ они на самомъ дѣлѣ. Вообще, о формѣ предметовъ мы лишь догадываемся, или умозаключаемъ по ихъ освѣщенію, по измѣненію оттѣнковъ.

Итакъ, мы не видимъ внѣшняго міра, а мы его построеваемъ на основаніи тѣхъ указаній, которыя доставляетъ намъ зрѣніе. Между тѣмъ какъ на сѣтчатой оболочкѣ глаза съ неизмѣнною правильностію и точностію изображается все, что̀ должно изобразиться въ силу законовъ, управляющихъ свѣтовыми лучами, образъ міра, создаваемый нами, создается не одинаково, съ различною степенью успѣха, и вотъ причина всѣхъ ошибокъ или такъ называемыхъ обмановъ чувствъ. Въ психической дѣятельности колебанія и ошибки возможны, тогда какъ въ физическихъ процессахъ они не мыслимы.

То же самое, что̀ о зрѣніи, нужно сказать и о другихъ чувствахъ. И въ нихъ ощущенія даютъ намъ грубый и смутный матеріалъ, и только психическая дѣятельность, которая возбуждается этими толчками внѣшняго міра, строитъ изъ этого матеріала образы, составляющіе наше познаніе.

Обыкновенно дѣло это понимается такъ: всѣ чувства дурно дѣйствуютъ, не даютъ намъ точныхъ указаній о внѣшнемъ мірѣ; но есть чувство, никогда не вводящее насъ въ обманъ, безошибочное, не требующее никакихъ поправокъ, а напротивъ, служащее основаніемъ всякимъ поправкамъ: это есть чувство *осязанія.* Хотя предыдущія разсужденія ясно показываютъ, что, слѣдовательно, совершенно не правы сенсуалисты, думающіе, что наши познанія слагаются изъ ощущеній; однакоже сенсуалисты полагали, что могутъ избѣжать этой трудности, что существуетъ обходъ, который приведетъ ихъ къ желанной цѣли, и этотъ обходъ видѣли въ

осязаніи. Они, напримѣръ извѣстнѣйшій изъ нихъ, Кондильякъ, разсуждали слѣдующимъ образомъ: всѣ другія чувства несовершенны, недостаточны по самой своей природѣ; они не даютъ намъ никакого познанія пространственныхъ отношеній, формы, разстоянія, величины предметовъ. Но есть чувство осязанія, которое именно эти отношенія и даетъ. Ощущенія этого чувства соединяются, сливаются съ ощущеніями другихъ чувствъ и изъ этого соединенія получается, наконецъ, полное внѣшнее познаніе.

Легко видѣть напередъ, что этотъ выводъ всѣхъ внѣшнихъ воспріятій изъ однихъ ощущеній лишенъ строгости. Если бы даже осязаніе давало намъ прямо пространственныя отношенія, то и тогда все-таки требовалась бы особая психическая дѣятельность для того, чтобы внести эти ощущенія въ ощущенія зрѣнія и соединить съ ними. Если мы совершаемъ въ мысли, въ памяти, въ воображеніи нѣчто такое, что́ прежде совершалось въ ощущеніи, то въ насъ уже происходитъ психическій процессъ, вовсе непохожій на это ощущеніе. Когда передъ нами обширный ландшафтъ, усѣянный множествомъ предметовъ, то дѣятельность души заключается въ томъ, что она даетъ форму каждому предмету, опредѣляетъ ихъ разстоянія, ставитъ каждый на его настоящее мѣсто, и все это дѣлаетъ относительно предметовъ, которыхъ мы никогда не осязали, не будемъ и не можемъ осязать. Если предположимъ, что въ основаніи этого построенія лежатъ осязательныя ощущенія, то самое построеніе все-таки совершается по нимъ, какъ по нѣкоторымъ указаніямъ, а не составляется изъ нихъ, не производится ими.

Но сверхъ того анализъ показалъ, что осязательными ощущеніями столь же мало даются намъ пространственныя отношенія, какъ и ощущеніями зрѣнія. Ощущенія осязанія, взятыя сами по себѣ, не содержатъ никакого отпечатка предметовъ, а суть особаго качества пріятныя или непріятныя чувства, подобныя, напримѣръ, чувству холода и тепла. Сколько бы мы не испытывали подобныхъ чувствъ, мы не получили бы не только никакого понятія о внѣшнихъ предметахъ, но и никакого понятія о положеніи и формѣ частей нашего собственнаго тѣла. Чтобы получить такія понятія, нужно имѣть нѣкоторое основаніе для идей *протяженія* и *сопротивленія*,

идей, которыя не заключаются въ чисто осязательныхъ ощущеніяхъ, подобно тому, какъ ихъ нѣтъ въ насъ тогда, когда мы чувствуемъ, что намъ холодно или тепло. Идеи эти являются лишь вслѣдствіе болѣе внутреннихъ ощущеній, именно, вслѣдствіе того, что мы чувствуемъ движенія, которыя сами производимъ. Тутъ дѣйствуетъ, такъ называемое, *мускульное чувство*, ощущеніе внутреннихъ перемѣнъ, которыя, какъ мы знаемъ теперь, совершаются въ мускулахъ. Вотъ тотъ основной, первоначальный элементъ, который служитъ для построенія пространственныхъ отношеній. Если бы мы не могли произвольно искать осязательныхъ ощущеній и не находили бы ихъ въ извѣстномъ порядкѣ и расположеніи, независящемъ отъ нашего произвола, то мы не могли бы получить никакого понятія о *протяженіи*. Если бы наши движенія были совершенно свободны и не были бы безпрестанно останавливаемы независимо отъ нашей воли, то мы не имѣли бы никакого понятія о *сопротивленіи*. Итакъ, безъ помощи сознанія нашихъ движеній мы изъ однихъ ощущеній не могли бы вывести ни понятія о какихъ-нибудь пространственныхъ отношеніяхъ, ни понятія о *полномъ пространствѣ*, т. е. о веществѣ. Какъ ощущенія зрѣнія, т. е. болѣе или менѣе яркія и разноцвѣтныя пятна, суть только указанія, изъ которыхъ мы строимъ разстоянія, форму и расположеніе предметовъ, такъ и осязательныя ощущенія суть только знаки, внушающіе намъ идею объ извѣстной совокупности нашихъ движеній, изъ которыхъ и составляется пространственный образъ.

Итакъ, вотъ какіе результаты даетъ анализъ познаній, доставляемыхъ намъ внѣшними чувствами. Самое главное въ этихъ познаніяхъ есть дѣятельность нашей души; мы не столько видимъ и осязаемъ предметы, сколько ихъ *воображаемъ* по тѣмъ грубымъ и неполнымъ знакамъ, которые даются намъ чувствами. Чудесная отчетливость и ясность, которая особенно поразительна въ зрѣніи, есть дѣйствіе нашей души, безпрестанно дорисовывающей тѣ отрывочныя и смутныя черты, которыя сообщаются ей глазами. Вотъ отчего, когда предметъ знакомъ намъ, мы хорошо видимъ его даже на далекомъ разстояніи; если же не знаемъ предмета, то иногда не можемъ его разсмотрѣть даже на небольшомъ разстояніи и при значительномъ освѣщеніи.

Цвѣта и звуки, формы и размѣры, пространство и время суть созданія нашей души, а не что-либо объективное, не такія дѣйствительныя качества и сущности, которыя воспринимались бы нашею душею, какъ пустымъ вмѣстилищемъ. Вотъ выводъ чистаго опыта. Такъ какъ опытъ не имѣетъ права выходить за свои предѣлы, такъ какъ онъ не рѣшаетъ вопроса о сущности истины и дѣйствительности познанія, то онъ на всякое познаніе смотритъ только какъ на извѣстное состояніе нашей души, приписываетъ ему реальность только въ этомъ субъективномъ смыслѣ и не считаетъ себя въ правѣ разсуждать о томъ иномъ значеніи, на которое познаніе заявляетъ притязанія. Для истиннаго эмпирика, въ противность обыкновенному понятію объ эмпиризмѣ, полную достовѣрность имѣетъ только одинъ внутренній опытъ. Когда человѣкъ говоритъ: *я вижу, я дѣйствую,* при чемъ зрѣніе принимаетъ за настоящее познаніе, и дѣйствіе за реальное, на самомъ дѣлѣ совершающееся дѣйствіе, эмпирикъ долженъ поправить эти выраженія, какъ не точно выражающія то, что́ даетъ опытъ. Чистое выраженіе опыта будетъ такое: *я чувствую себя видящимъ, чувствую себя дѣйствующимъ.* Вотъ настоящій голый фактъ, въ которомъ невозможно сомнѣваться.

Мы видѣли, къ чему приводитъ насъ такая точка зрѣнія: она раскрываетъ намъ тотъ душевный механизмъ, тѣ психическіе процессы, о которыхъ мы не имѣли бы никакого понятія, если бы занимались одними окончательными результатами душевной дѣятельности. Въ какой мѣрѣ разрушается объективное познаніе, въ такой мѣрѣ возрастаетъ познаніе субъективное.

Никакое познаніе не имѣетъ силы дѣйствительнаго постиженія вещей, если оно разсматривается только, какъ извѣстное состояніе нашей души, возникающее въ ней по нѣкоторымъ поводамъ, при извѣстныхъ условіяхъ. Поэтому чистый опытъ долженъ былъ повести все къ большему и большему отрицанію способности человѣка познавать вещи. Главный выводъ такого рода былъ сдѣланъ уже давно знаменитымъ эмпирикомъ Давидомъ Юмомъ. Этотъ философъ извѣстенъ тѣмъ, что отвергъ реальность *причинной связи* явленій; легко показать, что съ чисто-эмпирической точки зрѣнія онъ былъ совершенно правъ.

Познаніе всегда состоитъ въ томъ, что мы полагаемъ нѣкоторую связь между предметами, приписываемъ имъ зависимость другъ отъ друга. Мы никогда не довольствуемся просто тѣмъ, чтобы найти порядокъ и соотношеніе предметовъ въ пространствѣ и времени; мы всегда стараемся связать ихъ болѣе тѣснымъ образомъ. Такъ, одни предметы мы считаемъ главными, центральными, другіе побочными, составляющими принадлежность первыхъ; напримѣръ, солнце есть центръ солнечной системы; атмосфера и даже луна есть принадлежность земного шара. Явленія мы связываемъ между собою такъ, что считаемъ главными или послѣдующія, или предыдущія. Въ первомъ случаѣ мы разсматриваемъ болѣе позднія явленія, какъ *цѣли*, а болѣе раннія, какъ *средства* для достиженія этихъ цѣлей; во второмъ случаѣ явленія предшествующія считаются *причинами*, а послѣдующія *дѣйствіями* этихъ причинъ.

Всѣ такія и подобныя связи между предметами и явленіями нѣкогда считались вполнѣ реальными, существующими въ самихъ вещахъ. Но эмпиризмъ мало по малу открылъ ихъ субъективную природу и показалъ, что онѣ суть созданія нашей мысли, которыя налагаются нами на данныя, доставляемыя опытомъ. Для чистаго опыта нѣтъ ничего главнаго и побочнаго, нигдѣ нѣтъ ни центра, ни окружности, нѣтъ никакого преимущества ни въ послѣдующихъ явленіяхъ передъ предыдущими, ни въ предыдущихъ передъ послѣдующими. Уже Бекон ъ возставалъ противъ всякаго объясненія посредствомъ цѣлей; съ тѣхъ поръ отрицаніе теологіи, мало по малу, стало господствующимъ во всѣхъ естественныхъ наукахъ.

Но отрицая всѣ другія связи между вещами, натуралисты и всякаго рода эмпирики обыкновенно не трогаютъ одной—именно *причинной связи*. Эта связь кажется столь крѣпкою, столь реальною, что на нее-то и опираются при отрицаніи другихъ связей; ее признаютъ за единственную и исключительную связь между вещами, считаютъ вполнѣ достаточною для пониманія міра. Сила этого понятія, очевидно, зависитъ оттого, что въ нашихъ представленіяхъ самую важную роль играетъ время, что мы прошедшему приписы-

ваемъ больше реальности, чѣмъ будущему, и потому скорѣе видимъ въ первомъ основаніе второго, чѣмъ наоборотъ.

Понятно теперь, какой многозначительный и существенный шагъ сдѣлалъ Юмъ, когда онъ отвергъ существованіе причинной связи, этой послѣдней нити, связывающей отдѣльныя показанія опыта въ идеальное цѣлое. Юмъ училъ, что, видя, какъ одно явленіе постоянно слѣдуетъ за другимъ, мы только воображаемъ, что одно изъ нихъ другимъ производится; чистый же опытъ не даетъ намъ никакого права на такое представленіе и содержитъ въ себѣ только одно—неизмѣнный порядокъ явленій, а не связь между ними. Мы сами вкладываемъ эту связь, на которую въ опытѣ нѣтъ ни малѣйшаго указанія. Такимъ образомъ, причинъ явленій мы не знаемъ, ибо знать причины—значило бы знать, какъ изъ сущности одного явленія необходимо вытекаетъ сущность другого, а подобныхъ познаній опытъ дать не можетъ.

Въ изысканіи причинной связи явленій обыкновенно видятъ нѣкоторое разъясненіе явленій, приближеніе къ ихъ пониманію. Юмъ показалъ, что это пониманіе есть обманчивая видимость; что, находя между двумя явленіями неизмѣнное отношеніе, мы ни мало не подвигаемся въ постиженіи ихъ сущности. Оба явленія остаются столь же непонятными, какъ прежде, и прибавляется еще новая непонятность—неизмѣнное отношеніе между ними.

Такимъ образомъ, Юмъ изгналъ изъ эмпирическаго метода самое упорное изъ всѣхъ метафизическихъ понятій, ту мысль, что сущность однихъ явленій заключается въ другихъ, что одни явленія могутъ быть изъ другихъ выводимы. Это отрицаніе причинъ, точно также, по немногу вошло въ естественныя науки, но вошло лишь съ большимъ трудомъ. Натуралисты долго повторяли съ гордостью такія положенія: *тяжесть есть причина паденія тѣлъ, электричество есть причина грозы,* пока не догадались, наконецъ, что назвать явленіе—не значитъ объяснить его, что *тяжесть, электричество* суть только слова, ни мало не уясняющія намъ, отчего тѣла движутся къ землѣ и при извѣстныхъ условіяхъ является электрическое заряженіе. Въ настоящемъ смыслѣ мы не знаемъ причины ни одного, ни самомалѣй-

шаго явленія, а знаемъ только, что это явленіе наступаетъ, когда соединятся извѣстныя условія. Поэтому, новые натуралисты отбросили всякую мысль объ открытіи причинъ; задача ихъ гораздо скромнѣе: они стараются только съ точностію опредѣлить, при какихъ условіяхъ совершается явленіе, и отказываются проникнуть въ самый процессъ, которымъ явленіе возникаетъ изъ своихъ условій.

«Причина важнѣе своего дѣйствія; причина ему предшествуетъ и содержитъ въ себѣ болѣе, чѣмъ сколько заключается въ немъ». Таковы обыкновенныя понятія, въ силу которыхъ явленія лишаются своей существенности, переносимой мысленно на ихъ причины. Такъ тотъ, кто видитъ причину всѣхъ явленій въ атомахъ и ихъ силахъ, долженъ все признать за пустую игру, за перестановку и перетасовку того, что̀ одно существенно, т. е. атомовъ и ихъ силъ. При чисто-эмпирическомъ методѣ подобные взгляды невозможны. Условія ни чуть не первѣе и не важнѣе того явленія, которое при нихъ возникаетъ. Каждое явленіе, такъ сказать, само коренится въ сущности вещей, и условія суть только обстоятельства, его вызывающія, а не производящія. Положимъ, происходитъ нѣкоторое *ощущеніе*. Матеріалистъ чувствуетъ тотчасъ поползновеніе вообразить, что ничего не произошло, что только перемѣстились и задержали нѣкоторые атомы. Но настоящій эмпирикъ видитъ здѣсь явленіе, не только совершенно отличное отъ всякаго матеріальнаго движенія, но безконечно важнѣйшее и глубочайшее, чѣмъ тѣ матеріальныя условія, которыми оно вызвано. Мы можемъ съ точностію опредѣлить тѣ условія, при которыхъ возникаетъ извѣстное ощущеніе, но отнюдь не должны думать, что этимъ мы его объяснили, приблизились къ пониманію его сущности, нашли его причину. Сущности явленій опытъ не берется узнать и не спрашиваетъ о ней; поэтому можно сказать, что каждое явленіе для него одинаково существенно, что, не ища сущности нигдѣ, онъ тѣмъ болѣе не можетъ видѣть ея внѣ того явленія, которое разсматриваетъ; скорѣе же онъ готовъ искать сущность каждаго явленія въ немъ самомъ.

Вслѣдствіе такого пониманія дѣла, у новыхъ натуралистовъ измѣнился и самый языкъ; явились новые термины

для новыхъ понятій. Они не говорятъ о *причинахъ* явленій, ни о *ближайшихъ*, ни о *первыхъ*, не говорятъ объ ихъ *условіяхъ*. Они не употребляютъ выраженія, что одни явленія *порождаются* или *производятся* другими, а говорятъ, что они другъ друга *вызываютъ*, *опредѣляютъ*. Даже вообще, прежній терминъ *причинности* или *причинной связи* Клодъ-Бернаръ почелъ нужнымъ замѣнить словомъ *детерминизмъ*. Старинная аксіома, что всякое явленіе имѣетъ свою причину, нынче выражается такъ: *всѣ явленія подчинены детерминизу*.

Вотъ нѣкоторыя черты изъ исторіи и правилъ того прекраснаго метода, къ которому примыкаетъ методъ предлагаемой книги Тэна. Несмотря на нѣкоторыя отступленія, существенное содержаніе его книги и существенный ея методъ принадлежитъ англійскимъ психологамъ, чистымъ эмпирикамъ.

Мы распространились объ этомъ предметѣ потому, что самъ Тэнъ не обозначаетъ своего метода, не считаетъ нужнымъ показать, какого философского направленія онъ держится. Мы старались поэтому помочь читателю отдать себѣ отчетъ въ этомъ отношеніи, и считали это тѣмъ болѣе нужнымъ, что большинство нашихъ читателей знакомо лишь съ методами совершенно иного рода. Впрочемъ, и во Франціи книга Тэна составляетъ исключительное явленіе, хотя тамъ, конечно, болѣе извѣстны ученія англійской психологіи, чѣмъ у насъ.

Мы, русскіе, начиная отъ Ломоносова и до нашихъ дней, учились и учимся у нѣмцевъ, и потому привыкли къ ихъ взглядамъ и методамъ. Какъ англичане—по преимуществу эмпирики, такъ нѣмцы—по преимуществу теоретики. Одни любятъ наблюдать и собирать факты, другіе создавать системы, строить общія понятія и взгляды.

Въ знаменательный періодъ европейской исторіи, отъ 1815 до 1848, нѣмцы стали на первое мѣсто въ наукахъ и завладѣли умственнымъ міромъ всѣхъ образованныхъ странъ. Ихъ взгляды до сихъ поръ господствуютъ въ общемъ движеніи наукъ и только въ послѣднее время англійскіе мыслители пріобрѣли значеніе, въ которомъ нѣмцы имъ долго и упорно отказывали. Книга Тэна есть одно изъ самыхъ явныхъ свидѣтельствъ той силы, которую получилъ

англійскій эмпиризмъ. У насъ такое свидѣтельство представляется прекраснымъ сочиненіемъ г. М. Троицкаго: *Нѣмецкая Психологія въ текущемъ столѣтіи*, 1867. Здѣсь изложены начала эмпирическаго изслѣдованія душевныхъ явленій и проведена параллель между психологическою литературою въ Англіи и Германіи.

Изъ изслѣдованій г. Троицкаго получился, между прочимъ, тотъ любопытный результатъ, что въ прошломъ столѣтіи англійскій эмпиризмъ обнаружилъ сильное вліяніе не только на французовъ, но и на нѣмцевъ, и именно на Канта. Но это вліяніе произвело на тѣхъ и другихъ не одинаковое дѣйствіе, породило явленія, сообразныя съ умственнымъ складомъ того и другого народа. У французовъ эмпиризмъ выродился въ сенсуализмъ и матеріализмъ; у нѣмцевъ изъ него возникли разныя системы идеализма. Исторія, такимъ образомъ, уже доказала великую оплодотворяющую силу, которою обладаетъ англійское философское направленіе. Но вмѣстѣ съ тѣмъ для насъ, русскихъ, находившихся подъ преобладающимъ вліяніемъ литературъ французской и нѣмецкой, была совершенно скрыта истинная природа эмпиризма, и ложныя понятія о немъ до сихъ поръ у насъ господствуютъ. Слѣдуя французамъ, мы привыкли думать, что эмпиризмъ ведетъ къ сенсуализму и матеріализму; слѣдуя нѣмцамъ, мы смотрѣли на всю англійскую философію съ большимъ пренебреженіемъ, какъ на слабую попытку, которую давно поняли и оставили далеко за собою нѣмецкіе мыслители. Мы твердо вѣрили, что у англичанъ нѣтъ ничего, заслуживающаго названія философіи. На самомъ же дѣлѣ нѣмцы, столь высокомѣрно судившіе объ эмпиризмѣ, вовсе не понимали его сущности. Странно сказать, а между тѣмъ совершенно справедливо, что въ громадной философской литературѣ нѣмцевъ, въ которой безпрестанно упоминаются и обсуждаются Локкъ и Юмъ, нѣтъ ни одного сочиненія, которое бы вѣрно излагало ученія этихъ философовъ. Вотъ почему мы думаемъ, что г. Троицкій совершилъ важное и трудное открытіе, показавъ намъ дѣйствительный смыслъ англійской психологіи. Его книга разсѣяла давнишніе и упорные предразсудки.

Самъ по себѣ эмпиризмъ имѣетъ безцѣнныя качества. Именно—результаты его вполнѣ достовѣрны, не подвержены

никакому колебанію. Какъ бы ни были тѣсны предѣлы, внутри которыхъ онъ имѣетъ силу, для всякаго, ищущаго истины, пріятно найти въ немъ нѣкоторую точку опоры, запасъ свѣдѣній, совершенно очищенныхъ отъ умозрѣнія и, слѣдовательно, не подверженныхъ тѣмъ вопросамъ и сомнѣніямъ, которыми сопровождается умозрѣніе. Чисто-эмпирическіе результаты, какъ мы замѣтили, не противорѣчатъ и не могутъ противорѣчить никакому умозрительному изслѣдованію, если оно ведется съ совершенною строгостью. Но они безпощадно разбиваютъ всякое построеніе, какъ скоро оно основано на произволѣ и фантазіи.

Само собою разумѣется, что опытъ даетъ намъ только то, что̀ онъ можетъ дать. Онъ не указываетъ намъ ни сущности вещей, ни ихъ истиннаго смысла, ни относительнаго ихъ достоинства, ни дѣйствительной связи между ними. Для опыта все существуетъ раздѣльно, всѣ явленія имѣютъ равную цѣну, равное значеніе простыхъ эмпирическихъ данныхъ; всякое другое значеніе, различная цѣль и существенность явленій — принадлежитъ къ области, въ которую опытъ не проникаетъ.

Но если эмпиризмъ, какъ этого и слѣдовало ожидать, не можетъ вполнѣ удовлетворить нашимъ теоретическимъ потребностямъ, то зато онъ имѣетъ полную силу для практической жизни, для произвольнаго дѣйствія на явленія. Мы можемъ не знать, какъ и почему совершается извѣстное явленіе, какая его цѣль и сущность, но если мы знаемъ *условія,* при которыхъ совершается это явленіе, то въ нашей власти будетъ повторить его, когда мы пожелаемъ; для этого нужно только осуществить эти условія.

Вотъ гдѣ эмпиризмъ обладаетъ полною силою. Безчисленныя приложенія физики и химіи, удивительныя приспособленія явленій къ нуждамъ и потребностямъ человѣка основаны вовсе не на томъ, что физики и химики постигли сущность вещества, природу силъ, въ немъ дѣйствующихъ. Нѣтъ, они успѣли только съ точностію опредѣлить условія, необходимыя для совершенія тѣхъ или другихъ явленій, и этого достаточно для того, чтобы управлять по произволу вещами и силами, неизвѣстными въ своей сущности.

Точно такъ и эмпирическая психологія можетъ стать

необходимымъ и достаточнымъ орудіемъ для всякаго, кто желаетъ дѣйствовать на душу людей, напримѣръ—для педагога, для врача душевныхъ болѣзней, для судьи и т. д. Цѣли, съ которою нужно дѣйствовать на людей, эмпиризмъ не опредѣляетъ; но какъ скоро цѣль извѣстна, онъ можетъ дать всѣ средства для ея достиженія.

20 окт. 1871 г.

XI.

Целлеръ*).

1873.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Вопросъ объ исторіи философіи.

Умственное владычество Германіи.—Ренанъ объ Маколеѣ.—Вопросъ о задачѣ исторіи философіи.—Льюисъ.—*Исторія наукъ въ Германіи.*—Какъ Целлеръ излагаетъ содержаніе философскихъ книгъ.—Что такое философъ.—Лессингъ.

Нѣмецкія книги—суть лучшія книги на свѣтѣ. Въ сферѣ мысли и науки Германія, какъ извѣстно, имѣетъ авторитетъ, высоко стоящій надъ авторитетомъ другихъ просвѣщенныхъ народовъ. Это умственное владычество тѣмъ поразительнѣе, что Германія пріобрѣла его очень поздно; чтобы завоевать его, она должна была выйти изъ того презрѣнія и умственнаго подчиненія, въ которомъ нѣкогда находилась, и должна была взять верхъ надъ странами, уже давно обладавшими высокою умственною жизнью. «Въ серединѣ XVII столѣтія», разсказываетъ Целлеръ, «другіе народы (Италія, Англія, «Франція, Голландія) высокомѣрно смотрѣли на нѣмцевъ, «считали ихъ мало способными къ наукамъ, и всего меньше

---

*)**Geschichte der Wissenschaften in Deutschlanh.** Neuere Zeit. Bd XIII. **Geschichte der deutchen Philosophie,** von Dr. Eduard *Zecler.* München, 1873. (**Исторія наукъ въ Германіи.** Новое время. Томъ XIII. **Исторія нѣмецкой философіи,** Эдуарда *Целлера.* Мюнхенъ, 1873).

«готовы были признать способность къ философіи за тѣмъ «самымъ народомъ, который впослѣдствіи былъ преувели-«ченно названъ *народомъ мыслителей*» (стр. 1).

Какъ мы знаемъ, это высокомѣріе къ нѣмцамъ продолжалось и въ XVIII столѣтіи и уступило только блестящимъ подвигамъ германскаго генія, который къ концу этого столѣтія создалъ свою литературу и философію. Съ тѣхъ поръ побѣда слѣдовала за побѣдой, и умственное владычество Германіи получило силу, которой никогда не имѣли другія страны. Германія стала въ полномъ смыслѣ слова учительницею Европы, а слѣдовательно, и всего міра. Франція и Англія, тѣ двѣ страны, которыя, повидимому, могли бы соперничать съ Германіею, покорно преклонились передъ нею. Послушайте Ренана, когда онъ говоритъ о нѣмецкой культурѣ и о своемъ первомъ знакомствѣ съ нею; для него это—новый высшій міръ, какой-то храмъ, въ который онъ вошелъ съ восторгомъ и благоговѣніемъ изъ мелкаго міра французской мысли и науки. Точно такъ и у Карлейля, посвященнаго въ тайны нѣмецкой философіи, его родная англійская философія и наука вызываютъ величайшее презрѣніе. Блестящій и всесвѣтно знаменитый писатель Маколей вызвалъ какъ-то у Ренана отзывъ, который мы приведемъ для примѣра, чтобы показать, какъ далеко взглядъ человѣка, знакомаго съ германской наукою, отступаетъ отъ обыкновенныхъ сужденій. «Разъ какъ-то я сталъ читать Маколея», разсказываетъ Ренанъ. «Эти рѣзкіе приговоры, эта враж-«дебность къ своимъ противникамъ, эти явно признаваемые «предразсудки, это отсутствіе безпристрастія и способности «понимать противоположные взгляды, этотъ либерализмъ «безъ всякой широты пониманія, это христіанство вовсе не «христіанское,—все это возмутило меня. Таковъ бѣдный «родъ человѣческій, что для него нужны узкіе умы».

Но Англія и Франція—страны слишкомъ своеобразныя, имѣющія слишкомъ давнюю, уже крѣпко сложившуюся и сильно разросшуюся культуру; поэтому онѣ не могли подпасть слишкомъ глубокому вліянію Германіи, онѣ продолжали жить своею умственною жизнью, хотя и чувствовали, что у нихъ отнято первенство, что власть ихъ потеряна. Но мы, русскіе,—другое дѣло. Не имѣя своей науки и фи-

лософіи, неудерживаемые никакими преданіями и обладая хотя безплодною, но на все способною подвижностью, мы постоянно усвоивали себѣ направленіе нѣмецкой науки, такъ что все наше просвѣщеніе главнымъ образомъ есть плодъ германскаго просвѣщенія. До послѣднихъ дней Германія есть наша учительница, и различные фазисы нашей умственной жизни непремѣнно содержатъ въ себѣ отраженіе философскаго и научнаго движенія Германіи.

Итакъ, новая нѣмецкая книга, трактующая о важномъ предметѣ и излагающая намъ современное состояніе науки, представляетъ для насъ очень важное и интересное явленіе. Въ настоящемъ случаѣ дѣло идетъ объ *исторіи философіи*. Спрашивается, чему же насъ учатъ нѣмцы относительно этого предмета? Знаменитый ученый написалъ исторію нѣмецкой философіи; мы съ жадностію беремся за книгу; но, разумѣется, не съ тѣмъ, чтобы знакомиться съ ученіями Лейбница, Канта, Гегеля,—мы и прежде были съ ними знакомы,—а съ тѣмъ, чтобы найти для себя высшее руководство, получить наставленіе, какъ научнымъ образомъ понимать и обработывать исторію философіи вообще. Въ чемъ главная задача этой науки, и какъ мы можемъ достигать ея разрѣшенія?

Къ удивленію и сожалѣнію, мы не находимъ въ новой книгѣ никакого отвѣта на эти вопросы, на вопросы вполнѣ законные, которымъ насъ научила сама же Германія. Вотъ фактъ, на который мы желаемъ обратить вниманіе читателей. Наша великая учительница, очевидно, въ величайшемъ смущеніи; она умалчиваетъ о самыхъ существенныхъ пунктахъ науки, а о другихъ говоритъ съ странной осторожностію, съ безпрырывными и неясными оговорками.

Для того, чтобы писать исторію философіи, нужно самому философствовать, непремѣнно нужно исповѣдывать какое-нибудь философское ученіе. Иначе ничего нельзя будетъ понять въ исторіи философіи. Для человѣка, который вовсе чуждъ философскаго мышленія, философскихъ убѣжденій, вся эта исторія явится какимъ-то неинтереснымъ вздоромъ. И нынѣшнее настроеніе умовъ очень близко къ такому взгляду на дѣло. Для нынѣшняго времени, когда нѣкоторую силу имѣютъ только эмпиризмъ, матеріализмъ и позитивизмъ, самый логическій взглядъ на исторію философіи будетъ такой, что

философія есть печальное заблужданіе, отъ котораго по немногу освобождалось и освобождается человѣчество. Въ такомъ духѣ написалъ свою исторію Льюисъ, позитивистъ. Онъ писалъ исторію философіи такъ точно, какъ физикъ можетъ написать исторію магіи, химикъ—исторію алхиміи, астрономъ—исторію астрологіи. Если занятіе подобными предметами и нельзя считать очень важнымъ дѣломъ, то все-таки это дѣло возможное, имѣющее опредѣленный смыслъ. Но Целлеръ находится въ гораздо болѣе затруднительномъ положеніи, чѣмъ Льюисъ. Онъ не держится *никакого* взгляда, а между тѣмъ долженъ былъ написать исторію философіи.

Дѣло происходило такъ. Отецъ нынѣшняго баварскаго короля, Максимиліанъ II, задумалъ, для славы Германіи и въ поученіи міру, дать намъ исторію того, чѣмъ всего больше можетъ гордиться Германія, *исторію наукъ въ Германіи.* Исполненіе этого плана онъ поручилъ состоящей при мюнхенской академіи наукъ «исторической комиссіи», которая разослала приглашенія знаменитѣйшимъ изъ современныхъ нѣмецкихъ ученыхъ. Эти знаменитости почти исключительно оказались профессорами; двадцать четыре такихъ знаменитости взялись за дѣло, и оно исполнено уже больше чѣмъ на половину.

Вотъ какъ случилось, что Целлеру, знаменитому своимъ трудомъ: *Философія Грековъ въ ея историческомъ развитіи,* досталось писать исторію философіи въ Германіи. Между тѣмъ, что̀ такое философія и въ чемъ заключается ея исторія, онъ не знаетъ. То есть, онъ знаетъ разные *чужіе* отвѣты на эти вопросы, но ни одинъ отвѣтъ имъ не усвоенъ, не принимается за неизмѣнное руководство. Очень странно сказать, а между тѣмъ весьма похоже по виду, что въ настоящемъ случаѣ онъ даже вовсе забылъ объ этихъ вопросахъ. Въ предисловіи онъ объ нихъ не упоминаетъ, но настоятельно жалуется на совершенно другія затрудненія, именно на то, что отъ него требовали, чтобы все сочиненіе было въ одномъ томѣ и чтобы оно было написано по возможности популярно. Въ его книгѣ почти тысяча страницъ, но и этого ему было мало. «Въ самомъ изложеніи философскихъ взглядовъ», пишетъ онъ, «я принужденъ былъ говорить мимоходомъ о многомъ, что̀ заслуживало бы само по

себѣ болѣе подробнаго изложенія; *внутреннюю связь и научное обоснованіе ихъ* я часто могъ указать только немногими чертами и долженъ былъ опустить или бѣгло упомянуть о многихъ цѣнныхъ частныхъ изслѣдованіяхъ и замѣчаніяхъ» (Vorrede, S. VII).

Не странный-ли пріемъ—въ исторіи философіи излагать разные философскіе взгляды, но опускать, за недостаткомъ мѣста, *ихъ внутреннюю связь и научное ихъ обоснованіе?* Для Целлера какъ-будто самое важное—не философія и ея развитіе, а та литература, та масса книгъ, которая написана о философіи и которая, вѣроятно, украшаетъ стѣны его кабинета. Изъ-за изложенія этихъ книгъ онъ забываетъ излагать значеніе и связь тѣхъ идей, которыя ихъ породили. Книга Целлера есть сочиненіе не философа, а филолога, и даже филолога въ дурномъ смыслѣ—такого, для котораго буква, текстъ—важнѣе духа, идеи. Не знаемъ, какъ бы онъ изложилъ внутреннюю связь и научное обоснованіе философскихъ ученій, если бы вмѣсто одного тома въ тысячу страницъ написалъ десять такихъ томовъ; но теперь мы не находимъ въ его книгѣ не только внутренней связи явленій философіи, но не находимъ и яснаго пониманія того, что́ такое философія.

Отъ научныхъ требованій, вѣдь, невозможно уклониться. Какъ бы мы ни хитрили, уклоняясь отъ прямого отвѣта на существенные вопросы, а прійдется же гдѣ-нибудь дать косвенное указаніе на то, какъ мы ихъ понимаемъ. Когда, напримѣръ, пишемъ исторію философіи, то хотя бы у насъ эта исторія была похожа на библіографію, и тогда намъ прійдется отвѣчать на такой вопросъ: какого писателя слѣдуетъ занести въ эту исторію и какого нѣтъ? Кого нужно считать философомъ и кого нѣтъ? И слѣдовательно,—*что такое философъ?*

Послѣ всего, что́ было писано и толковано о философіи, Целлеръ, конечно, не могъ, да и не былъ расположенъ пропустить кого-нибудь изъ замѣтныхъ философовъ; но по своей жадности къ философской литературѣ, къ книгамъ, онъ непременно долженъ былъ впасть въ противоположную ошибку и занести въ свою исторію тѣхъ писателей, которые лишь слабо связаны съ философіею. Такъ, не имѣя мѣста для изло-

женія «внутренней связи и научнаго обоснованія системъ», онъ, однакоже, внесъ въ свою исторію Лессинга и посвятилъ ему 40 страницъ, то есть вдвое больше, чѣмъ Шопенгауэеру, и только въ полтора раза меньше, чѣмъ Гегелю.

Фалософъ-ли Лессингъ, или нѣтъ? Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, очевидно, нужно знать, что́ такое философія. И вотъ Целлеръ, который какъ-будто избѣгалъ всякаго изложенія своихъ мнѣній о философіи, принужденъ высказаться.

«Когда мы слышимъ имя Лессинга, то прежде всего ко-«нечно вспоминаемъ о заслугахъ, которыя оказалъ этотъ рѣд-«кій человѣкъ всей нашей литературѣ и нашей духовной «жизни. Его величіе основывается не на успѣшной разра-«боткѣ отдѣльной спеціальности, а на томъ дѣйствіи, которое «онъ производилъ во всѣ стороны, на тѣхъ зажигающихъ и «озаряющихъ искрахъ, которыя неустанно разсыпалъ этотъ «пламенный духъ, чѣмъ бы онъ ни занимался. Прежде всего, «онъ для насъ—независимый, самъ на себя опирающійся ха-«рактеръ, который безъ отдыха и страха боролся за дѣло «умственной свободы; геніальный, никѣмъ не превзойденный «критикъ, который безпощадно преслѣдовалъ ложный вкусъ «и надувающуюся посредственность, который съ образцовой «ясностію опредѣлилъ задачу поэзіи и театральнаго искус-«ства, который, очистивъ и ограничивъ каждую область, «разъяснилъ отношеніе искусства къ наукѣ, различныхъ «искусствъ и видовъ искусства другъ къ другу, философіи «къ теологіи и теологіи къ религіи; классическій писатель, «который занимаетъ одно изъ первыхъ мѣстъ между осно-«вателями нѣмецкаго театра и нѣмецкой прозы. Только одинъ «листикъ его вѣнца, и не тотъ, который всего больше бро-«сается въ глаза, принадлежитъ исторіи философіи. Его на-«тура и ходъ его жизни одинаково содѣйствовали тому, что-«бы образовать изъ него перворазряднаго критика, но ни-«какъ не систематика. Какъ мало онъ имѣлъ расположенія «и призванія стать систематикомъ, видно уже изъ знамени-«тыхъ словъ, характеризующихъ всего человѣка: «если бы «Богъ въ своей правой рукѣ держалъ всю истину, а въ лѣ-«вой только вѣчно-живое стремленіе къ истинѣ, хотя бы съ «условіемъ—вѣчно заблуждаться, и если бы мнѣ дано было «выбирать, я выбралъ бы лѣвую руку; чистая истина, вѣдь,

«хороша для одного лишь Бога». Лессингъ былъ слишкомъ «критическая натура, чтобы не подвергать сомнѣнію своихъ «собственныхъ выводовъ, слишкомъ безустанный изслѣдова- «тель, чтобы успокоиться на какомъ-нибудь положеніи, какъ «на незыблемомъ основаніи для дальнѣйшаго созиданія, онъ «былъ слишкомъ низкаго мнѣнія о человѣческой познаватель- «ной способности, чтобы нашимъ представленіямъ, какъ скоро «они выходятъ за предѣлы самыхъ общихъ нравственныхъ «и религіозныхъ убѣжденій, приписать бо́льшее значеніе, чѣмъ «лишь простую вѣроятность; то, что́ ему предлагалось какъ «несомнѣнное, уже по этому самому было для него подозри- «тельно; но, какъ этого нельзя не видѣть, и какъ это совер- «шенно понятно при такой необыкновенной умственной воз- «будительности, у него, при всей логической остротѣ, не до- «ставало той степени терпѣнія и привычки къ методическому, «идущему шагъ за шагомъ, не пропускающему ни единаго по- «средствующаго члена мышленія, которая необходима для «систематическаго философа. Итакъ, если исторія философіи «должна бы была повѣствовать только о тѣхъ, которые были «основателями или послѣдователями опредѣленной системы, «то ей слѣдовало бы пройти Лессинга молчаніемъ. Но если «она, напротивъ, должна *говорить о всѣхъ, которые тѣмъ «или другимъ способомъ содѣйствовали развитію и «проясненію философскихъ понятій,* то она не только «приметъ Лессинга во вниманіе, но и должна будетъ назвать «его (за исключеніемъ Канта) величайшимъ изъ философовъ «просвѣтительнаго періода» (стр. 349, 350).

Вотъ и разберите, кто философъ и кто нѣтъ. Развѣ не всякій поэтъ, развѣ не всякій крупный писатель или ученый способствуетъ *тѣмъ или другимъ способомъ* «развитію философскихъ понятій»? По Целлеру выходитъ, что всѣ они должны быть зачислены въ философы, и многіе, конечно, въ величайшіе философы своего времени. Какъ бы посмѣялся Лессингъ, прочитавъ себѣ такую похвалу,—онъ, такъ строго разграничивавшій различныя области умственной и художественной дѣятельности! Если есть научная задача для исторіи философіи, то она конечно прежде всего заключается въ томъ, чтобы въ различныхъ видахъ и формахъ, въ которыхъ проявилось философское мышленіе, найти его всегдаш-

нія отличительныя черты, показать его отношеніе къ другимъ явленіямъ умственной жизни, найти его *спеціальное* значеніе въ жизни человѣчества. Философы, почти такъ же, какъ поэты, суть люди особенные, обладающіе особыми талантами и имѣющіе особую область творчества. Не только творить поэзію могутъ лишь немногіе, лишь дѣйствительные поэты, но и пониманіе поэзіи бываетъ доступно людямъ въ различной степени. То же самое нужно сказать и о философіи. Лессингъ могъ обладать великими умственными силами, могъ быть даже очень способенъ понимать философскія ученія, и въ то же время вовсе не имѣть настоящаго философскаго таланта.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Отношеніе философіи къ другимъ наукамъ.

Философія, какъ лишняя наука.—Философія, какъ наука подчиненная.—Главенство философіи.—Естественныя науки, ихъ успѣхи и значеніе для философіи.—Гельмгольцъ.—Механическая теорія теплоты.—Полный упадокъ философіи.—Радостныя надежды Целлера.—Заключеніе.

Когда потеряна идея философіи, тогда эта наука не выдѣляется изъ массы другихъ наукъ, сливается со всякими областями умственной дѣятельности. Но тогда она непремѣнно окажется *излишнею* наукою. Самое обыкновенное возраженіе противъ философіи, на которое справедливо ссылаются даже мало способные къ мышленію люди, будетъ слѣдующее: частныя науки обнимаютъ собою всѣ предметы познанія; зачѣмъ же еще нужна общая наука? Если философія хочетъ говорить о душѣ, о познаніи, то на это есть психологія; если—о веществѣ, то на это есть физика и химія; если—о развитіи человѣчества, то на это есть исторія, и т. д. Философія имѣетъ притязаніе на какое-то главенство надъ науками; но науки, повидимому, не нуждаются ни въ какомъ руководствѣ; онѣ работаютъ и развиваются вполнѣ самостоятельно и, слѣдовательно, философія есть вещь излишняя.

Но бываютъ времена, когда идея философіи еще болѣе страдаетъ, когда она не отрицается, а извращается. Очень

часто на философію смотрятъ какъ на подчиненную науку— именно, считаютъ ея принадлежностію самыя общія научныя положенія и думаютъ, что эти положенія могутъ быть только выводомъ, результатомъ частныхъ наукъ. При такомъ пониманіи, философія не только лишается своего настоящаго мѣста, но и прямо становится на другое мѣсто, весьма низкое и на которомъ нѣтъ даже возможности для какихъ-нибудь притязаній.

Вообще, отношеніе философіи къ наукамъ есть существенная черта, когда вопросъ идетъ о состояніи философіи. Конечно, развитіе наукъ и развитіе философіи имѣютъ нѣкоторый общій корень во внутренней жизни человѣчества; но научный духъ извѣстнаго времени ни въ чемъ не выражается такъ ясно и сильно, какъ въ философіи этого времени. Поэтому, если философія сильна, она неотразимо и плодотворно дѣйствуетъ на науки, слѣды ея вліянія часто простираются на огромное протяженіе; такъ, мы до сихъ поръ въ литературномъ и ученомъ языкѣ употребляемъ категоріи Декарта и Локка; и эти категоріи составляютъ едва ли не бо́льшую часть понятій, употребляемыхъ образованными людьми, когда они вздумаютъ пофилософствовать. Если же науки не хотятъ знать философіи, или даже враждуютъ противъ нея и сами заявляютъ право на рѣшеніе всякихъ вопросовъ, то это вѣрный признакъ упадка не только философіи, но и истинно-научнаго духа въ наукахъ. Отчего зависятъ подобныя колебанія? Не имѣютъ ли науки и философія еще болѣе глубокой основы, движеніе которой составляетъ причину ихъ движеній? Что́ свидѣтельствуетъ объ этомъ исторія? На всѣ эти вопросы мы напрасно стали бы искать хоть намека въ книгѣ Целлера.

По обычаю, однакоже, онъ признаетъ, что прогрессъ идетъ впередъ твердо и неуклонно, и потому разсказываетъ всю исторію такимъ тономъ, какъ-будто она представляетъ рядъ какихъ-то успѣховъ, хотя и не видно точной связи между ними и того пути, по которому всѣ они движутся. Но въ концѣ книги онъ изображаетъ нынѣшнее положеніе дѣлъ, и тутъ, несмотря на всю уклончивость его отъ прямыхъ сужденій, очень ясно видно, что прогрессъ ни къ чему не пришелъ. Современное положеніе дѣлъ разсказывается такъ:

«Быстрый полетъ естествознанія въ послѣднія десяти-«лѣтія, огромная масса добытыхъ имъ свѣдѣній, блестящія «открытія, къ которымъ оно пришло, были таковы, что вполнѣ «могли дать ему въ общемъ мнѣніи перевѣсъ надъ всѣми «другими науками, и именно надъ философіею. По плодо-«творности своихъ пріемовъ, по твердости и пользѣ своихъ «результатовъ, оно тѣмъ болѣе отодвигало философію на зад-«ній планъ, чѣмъ менѣе большинство имѣло ясныхъ поня-«тій объ ихъ взаимномъ отношеніи, чѣмъ исключительнѣе «подъ философіею, когда ее приходилось сравнивать съ есте-«ствознаніемъ, разумѣлась обыкновенно шеллинговская или, «пожалуй, гегелевская натурфилософія, чѣмъ неизвѣстнѣе было «большинству, какъ много само естествознаніе обязано фило-«софіи, сколько разныхъ метафизическихъ предположеній и «понятій оно само употребляетъ, сколько у него, съ другой «стороны, результатовъ, составляющихъ лишь гипотезы, неи-«мѣющія полной научной достовѣрности; чѣмъ легче, нако-«нецъ, былъ упускаемъ изъ виду вопросъ, дѣйствительно ли «и въ какой мѣрѣ собственные задачи и предметы филосо-«фіи допускаютъ естественно-научный пріемъ обработки. Та-«кимъ образомъ, составилось подъ конецъ предубѣжденіе, что «философія въ наше время сыграла свою роль и ей ничего «больше не остается, какъ вполнѣ распуститься въ физику «и физіологію. Самое рѣшительное выраженіе этого мнѣнія «можетъ быть найдено въ матеріализмѣ, который былъ про-«возглашенъ и исповѣдуется *Молешоттомъ, Бюхнеромъ*, «*К. Фохтомъ* и многими другими, большею частію физіо-«логами и врачами, между тѣмъ какъ *Чолбе* все больше и «больше колебался въ этомъ исповѣданіи» (стр. 913).

Попробуемъ отдать себѣ отчетъ въ томъ, что здѣсь раз-сказывается. Какъ ни объясняетъ Целлеръ *перевѣсъ* есте-ственныхъ наукъ надъ философіею, онъ, очевидно, не даетъ полнаго объясненія. Какимъ образомъ философія могла по-страдать отъ того, что одна изъ отраслей знанія сдѣлала большіе успѣхи? Какъ случилось, что физіологи и врачи смѣютъ возставать противъ философіи, тогда какъ (по сло-вамъ Целлера) они сами не знаютъ, противъ чего возстаютъ? Целлеръ очень справедливо не приписываетъ матеріализму никакого философскаго значенія и видитъ источникъ его

философской роли только въ невѣжествѣ тѣхъ, кто его исповѣдуетъ. Но какъ же случилось, что невѣжество взяло верхъ надъ знаніемъ? На эти вопросы нельзя иначе отвѣчать, какъ признавъ, что причина всего явленія не въ силѣ естественныхъ наукъ, а въ безсиліи философіи, и что естественныя науки въ этомъ случаѣ обнаруживаютъ въ себѣ самихъ очевидный упадокъ научнаго духа, а не какое-нибудь блестящее его развитіе. Развѣ хорошо состояніе той науки, которая выходитъ за свои предѣлы, не различаетъ своихъ основаній, принимаетъ гипотезы за достовѣрные результаты? И дѣйствительно, нынѣшнее движеніе естественныхъ наукъ по силѣ мысли далеко уступаетъ блестящей эпохѣ развитія, которую онѣ пережили отъ конца прошлаго столѣтія до сороковыхъ годовъ нынѣшняго.

Но Целлеръ, незыблемо вѣруя въ прогрессъ, далекъ отъ этихъ мыслей. Онъ не замѣчаетъ жалкаго состоянія философіи, къ которому она пришла въ заключеніе своей исторіи, и думаетъ, что все идетъ прекрасно. Онъ продолжаетъ такъ:

«Этотъ новый матеріализмъ едва ли породилъ какую-«нибудь научную мысль, которой бы нельзя было найти уже «у Дидерота и Гольбаха; однакоже, онъ не лишенъ вовсе «значенія. Ибо, съ одной стороны, въ немъ заключается на-«стоятельное требованіе отъ философіи, чтобы она согласо-«вала физіологическіе факты со своими предположеніями; а «съ другой стороны, въ немъ, хотя не прямо, выразилась «потребность—связать естествознаніе съ нѣкоторымъ болѣе «всеобъемлющимъ міровоззрѣніемъ, т. е. съ философіею. Въ «самое послѣднее время эта потребность, со стороны естест-«венныхъ наукъ вообще, чувствуется, повидимому, въ боль-«шей мѣрѣ, чѣмъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ. Именно, тотъ «изъ нѣмецкихъ натуралистовъ, который больше другихъ со-«единяетъ въ себѣ стремленіе обозрѣвать природу въ цѣломъ «и въ крупныхъ чертахъ съ многостороннимъ и основатель-«нымъ изученіемъ частностей, *Г. Гельмгольцъ*, обязанъ сво-«имъ выдающимся положеніемъ не въ малой мѣрѣ философ-«скому духу своихъ изслѣдованій; и дѣйствительно, исходя «отъ физіологіи, онъ пришелъ къ изысканіямъ и выводамъ «по теоріи познанія, въ силу которыхъ онъ во многихъ слу-«чаяхъ соприкасается съ Кантомъ, и представилъ весьма

«цѣнный вкладъ въ его теорію познанія. *Физіологія на-*
«*шего времени, вообще, оказала значительныя услуги*
«*философіи, ближайшимъ образомъ психологіи, и обѣ-*
«*щаетъ оказать еще бо́льшія;* съ другой стороны, *фи-*
«*зика находится въ тѣсномъ отношеніи съ метафи-*
«*зикою*, и такое открытіе, какъ напримѣръ *механическая*
«*теорія теплоты*, въ силу которой только и стало воз-
«можно точнѣе формулировать, научно обосновать и сдѣлать
«приложимымъ законъ сохраненія силы, установленный уже
«Лейбницемъ,—такое открытіе, едва-ли не *столько же ва-*
«*жно для метафизики, сколько для физики.* Это зна-
«ченіе естественныхъ наукъ не осталось непризнаннымъ и
«въ нашей философіи; въ послѣднія 25 лѣтъ едва-ли яви-
«лось сколько-нибудь значительное сочиненіе въ области пси-
«хологіи и метафизики, которое не старалось бы поставить
«себя въ правильное отношеніе къ этимъ наукамъ и упо-
«требить ихъ результаты для поправки и пополненія своихъ
«положеній. Эти стремленія однакоже *еще не привели ни*
«*къ какому коренному преобразованію философской*
«*науки*, ни къ какой новой общепризнанной системѣ; насто-
«ящее время, напротивъ, представляетъ такое расхожденіе
«научныхъ взглядовъ и столько ощупью дѣлаемыхъ попы-
«токъ, что *на основаніи историческаго разсмотрѣнія*
«*невозможно опредѣлить, скоро ли и какимъ образомъ*
«*мы прійдемъ снова къ какой-нибудь философской си-*
«*стемѣ*, которая бы господствовала нѣкоторый короткій, или
«долгій періодъ времени» (стр. 914).

Вотъ страница, которая останется памятникомъ великаго упадка философскихъ понятій въ нынѣшней германіи. Целлеръ придаетъ здѣсь естественнымъ наукамъ такой авторитетъ, такую силу, что онъ, очевидно, находится въ рабскомъ страхѣ передъ ними; иначе невозможно объяснить такого чрезвычайнаго превознесенія ихъ. Гельмгольца онъ записываетъ въ философы; приписываетъ естественнымъ наукамъ большія заслуги въ разсужденіи философіи, и даже ожидаетъ отъ нихъ новой системы. Все это совершенно невѣрно, не имѣетъ никакого основанія съ настоящей, съ философской точки зрѣнія. Гельмгольцъ есть ученый удивительно остро-

умный и отлично работающій, но безъ всякой оригинальности, безъ всякой способности къ новому взгляду. Это большой силачъ, но умѣющій идти только по пробитымъ дорогамъ. Естественныя науки именно въ послѣднія 25 лѣтъ и не оказали никакой услуги философіи, не разработали никакой методы, не пояснили ни одной мысли. Целлеръ ссылается на *механическую теорію теплоты.* Вѣроятно, онъ видитъ въ ней какую-нибудь глубочайшую мудрость; но всякій, знающій дѣло, не долженъ ли признать за вопіющую несообразность мысль, что эта теорія имѣетъ какую-нибудь важность для метафизики? Она есть не болѣе, какъ распространеніе механическаго взгляда, то есть Декартовыхъ категорій, на предметъ, на который ихъ и слѣдовало распространить. Отъ этого ничего не перемѣнилось не только въ метафизикѣ, а и въ физикѣ; научные пріемы и общія основанія остались тѣ же.

Да и вообще, исторія, которую разсказываетъ Целлеръ, невозможна по самой сущности дѣла. Философія не можетъ подчиняться въ своемъ разтитіи какой-нибудь частной наукѣ. Ставить философію на одну доску съ другими науками, воображать, что результаты ея и другихъ наукъ имѣютъ одинаковую природу и могутъ замѣнять и пополнять другъ друга, значитъ утратить всякую идею философіи, что̀, безъ сомнѣнія, и случилось съ Целлеромъ. Но ему, очевидно, не можетъ прійти и въ голову, что нынѣшнее время есть періодъ упадка; послѣ недавнихъ побѣдъ, такая мысль, повидимому, невозможна ни для одного нѣмца. И вотъ онъ, не имѣя возможности отрицать, что теперь состояніе философіи весьма сомнительно, оканчиваетъ однакоже свою книгу радостнымъ пророчествомъ.

«Однако», пишетъ онъ, «изъ того хода, который до сихъ «поръ имѣла философія, можно хотя въ общихъ чертахъ за«ключить о направленіи, которое она приметъ въ ближайшемъ «будущемъ».

«Нѣмецкая философія отъ Лейбница до Гегеля, если «брать ее въ цѣломъ, была *идеализмомъ*».

«Въ Гегелевскомъ апріорическомъ построеніи міросданія «этотъ идеализмъ достигъ своего систематическаго заверше- «нія... Когда же, на ряду съ упадкомъ философской произво- «дительности послѣ смерти Гегеля, стала происходить много- «стороннѣйшая и плодотворнѣйшая работа въ области опыт- «ныхъ наукъ и преимущественно естествознанія, то этимъ «ясно указывалось, что новая философія должна вступить въ «болѣе тѣсную связь съ этими науками, что она должна упо- «требить въ свою пользу ихъ результаты и пріемы, и свой «прежній слишкомъ исключительный идеализмъ пополнить «здравымъ реализмомъ. Да и вся жизнь нашего народа, на- «чиная съ двухъ третей нынѣшняго столѣтія, вступила въ «новый фазисъ, въ которомъ политическая и хозяйственная «работа получила неожиданный объемъ, нашла себѣ новыя «задачи и достигла результатовъ, о которыхъ прежде нельзя «было и мечтать. Но какъ въ этой области все дѣло въ «томъ, чтобы Германія изъ-за внѣшнихъ успѣховъ не забы- «вала своихъ духовныхъ и нравственныхъ условій, изъ-за «новыхъ задачъ—своихъ прежнихъ идеаловъ; такъ точно и «будущее нѣмецкой философіи прежде всего будетъ зависѣть «оттого, въ какой степени ей удастся сохранить одинако- «вую зоркость какъ для фактическаго свойства вещей, такъ «и для глубже лежащей ихъ связи, какъ для субъективныхъ, «такъ и объективныхъ элементовъ представленій, какъ для «естественныхъ причинъ, такъ и для «идеальныхъ основъ явле ній» (стр. 915 и 917).

Другими словами, въ настоящее время нѣмцы отказа- лись отъ того идеализма, въ которомъ состояла ихъ филосо- фія; они нынче увлечены естественными науками и своими неожиданными политическими успѣхами. Но Целлеръ не хо- четъ видѣть здѣсь упадка философіи, а признаетъ тутъ но- вый шагъ къ ея дальнѣйшему и лучшему развитію. Незакон- ный авторитетъ, который пріобрѣли естественныя науки, для него есть правильное явленіе, хорошій прогрессъ; и полити- ческіе успѣхи для него, какъ и для всякаго нынѣшняго нѣмца, составляютъ предметъ восторга. Поэтому, онъ ни мало не жалѣетъ о погибели той философіи, исторію которой на- писалъ, ни мало не замѣчаетъ, что умственная жизнь Гер- маніи ослабѣла; ему кажется даже, что теперь дѣло идетъ

лучше прежняго. Такія мнѣнія, какъ и вся его книга, доказываютъ только, что теперь намъ уже нельзя полагаться на нѣмцевъ, когда дѣло идетъ о философіи и ея исторіи *).

---

*) Двѣ эти статьи о Целлерѣ перепечатаны покойнымъ писателемъ изъ Гражданина—1873, №№ 32 и 33, съ тою только разницей, что въ Гражданинѣ, вмѣсто двухъ послѣднихъ строкъ: „теперь намъ уже нельзя полагаться на нѣмцевъ, когда дѣло идетъ о философіи и ея исторіи", стоитъ: „истинная идея философіи потеряна, та идея, безъ которой нельзя судить ни объ исторіи философіи, ни объ ея будущемъ" (Гражданинъ 1873, 33, стран. 96). И въ статьѣ первой сдѣлано также измѣненіе (срав. Гражданинъ 1873, № 32, стран. 885 въ первомъ столбцѣ и Философскіе Очерки. 1906, стран. 277). *Издатель.*

XII.

Милль въ своей автобіографіи.*)

1874.

Эта книга составляетъ не столько автобіографію, сколько пространное предисловіе ко всѣмъ сочиненіямъ Милля, взятымъ въ совокупности. Тутъ разсказана исторія убѣжденій автора, обстоятельствъ и вліяній, при которыхъ написана каждая его книга. Но все это разсказано отвлеченно, такъ, какъ обыкновенно дѣлается въ ученыхъ предисловіяхъ, гдѣ авторъ не высказываетъ своихъ настоящихъ, живыхъ чувствъ и побужденій, а является чисто въ видѣ мыслящаго существа, руководимаго одною научною любознательностью, однимъ теоретическимъ интересомъ. Есть, однакоже, въ автобіографіи Милля нѣкоторыя мѣста вполнѣ живыя, и мы укажемъ на нихъ читателямъ, какъ на то, что̀ намъ показалось всего любопытнѣе. Англичане не всѣ такіе патріоты, какъ мы привыкли думать; и между ними есть вольнодумцы, прогрессивные люди, которые, подобно нашимъ образованнымъ людямъ, смотрятъ на свое отечество съ нѣкоторымъ презрѣніемъ и сожалѣніемъ, завидуютъ другимъ народамъ и берутъ себѣ въ примѣръ другія страны. Настроеніе этого рода замѣтно у Диккенса; Карлейль восхищался Германіею, ея королями, фи-

---

*) **Автобіографія Джона Стюарта Милля.** Переводъ съ англійскаго подъ редакціей *Г. Е. Благосвѣтлова.* Спб. 1874.

лософами и поэтами; Милль же во многомъ предпочиталъ своему отечеству Францію.

Въ 1820 году, слѣдовательно, когда ему было 14 лѣтъ, онъ цѣлый годъ гостилъ во Франціи, и вотъ что онъ потомъ занесъ въ свою автобіографію:

«Величайшую пользу изъ этого пребыванія во Франціи «я пріобрѣлъ оттого, что впродолженіе цѣлаго года дышалъ «*свододной, искренней атмосферой континентальной* «жизни. Хотя я въ то время не сознавалъ и не вполнѣ оцѣ-«нивалъ эту пользу, но тѣмъ не менѣе она была очень зна-«чительна. Зная такъ мало англійскую жизнь и приходя въ «столкновеніе до сихъ поръ лишь съ немногими людьми, ко-«торые большею частію стремились не къ личнымъ, а къ «великимъ общественнымъ цѣлямъ (здѣсь Милль разумѣетъ «своего отца, Рикардо, Бертама и подобныхъ людей, среди «которыхъ выросъ), я не вращался на *низкомъ нравствен-«номъ уровнѣ* того, что называется въ Англіи *обществомъ*, «не вѣдалъ привычки англичанъ *подразумѣвать въ дѣй-«ствіяхъ каждаго лица непремѣнно мелкія, низкія «побужденія*, и отсутствія въ этомъ обществѣ возвышен-«ныхъ чувствъ, что обнаруживается *презрительнымъ осу-«жденіемъ проявленія подобныхъ чувствъ и общей «сдержанностію* (за исключеніемъ нѣкоторыхъ религіозныхъ «сектъ) отъ заявленія какихъ бы то ни было высокихъ пра-«вилъ въ жизни, кромѣ тѣхъ торжественныхъ случаевъ, «когда подобное заявленіе составляетъ необходимую принад-«лежность требуемыхъ этикетомъ формальностей и мундира. «Я не зналъ тогда и не могъ оцѣнить различія между по-«добнаго рода существованіемъ и жизнью такого народа, какъ «французскій, недостатки котораго, при всей ихъ очевидно-«сти, совершенно иного характера. Во Франціи чувства, ко-«торыя можно назвать, по крайней мѣрѣ по сравненію, *воз-«вышенными*, составляютъ *мелкую ходячую монету*, какъ «въ книжкахъ, такъ и въ частной жизни. Если иногда эти «чувства улетучиваются въ громкихъ фразахъ, все же они «*живутъ въ массѣ націи*, благодаря постоянному употреб-«ленію и питаемому къ нимъ уваженію, такъ что они со-«ставляютъ живой, дѣятельный элементъ существованія гро-«мадной массы людей и понятны всѣмъ и признаны всѣми.

«Точно также, я не могъ тогда оцѣнить общаго развитія ума, «происходящаго отъ постояннаго вліянія возвышенныхъ чувствъ «и замѣчаемаго въ самыхъ необразованныхъ классахъ нѣко- «торыхъ континентальныхъ странъ, тогда какъ *подобнаго «умственнаго развитія нельзя встрѣтить въ Англіи* «даже въ, такъ называемомъ, образованномъ обществѣ, за «исключеніемъ рѣдкихъ людей, которые, благодаря очень чув- «ствительной совѣсти, постоянно напрягаютъ свой умъ къ раз- «рѣшенію вопросовъ о добрѣ и злѣ, справедливомъ и неспра- «ведливомъ. Я не зналъ, что у большинства англичанъ чув- «ства и умственныя способности потому именно остаются не- «развитыми, или развиваются односторонне и ограниченно, «что *они не интересуются всѣмъ, не касающимся ихъ «личнаго интереса,* за исключеніемъ очень рѣдкихъ спе- «ціальныхъ случаевъ, и не только не говорятъ другимъ, но и «не размышляютъ много сами о томъ, что̀ дѣйствительно ихъ «интересуетъ; вслѣдствіе этого они, какъ умственныя суще- «ства, ведутъ какую-то отрицательную жизнь. Все это я по- «нялъ гораздо позже, но и тогда чувствовалъ, хотя и смутно, «разительный контрастъ между откровенной общительностью «и добродушною любезностью французской частной жизни и «порядками, существующими въ англійскомъ обществѣ, гдѣ «каждый дѣйствуетъ такъ, какъ-будто всѣ остальные (за «очень рѣдкими исключеніями, если такія исключенія быва- «ютъ)—враги или навѣвающіе скуку болваны. Правда, во «Франціи дурныя и хорошія черты отдѣльныхъ личностей и «національнаго характера *скорѣе обнаруживаются* въ «ежедневныхъ столкновеніяхъ, чѣмъ въ Англіи, но, по общему «обычаю, французы выказываютъ дружеское чувство ко вся- «кому и ожидаютъ того же отъ всякаго, за исключеніемъ «тѣхъ случаевъ, когда существуютъ положительныя причины «для непріязни. Въ Англіи можно сказать тоже лишь въ «отношеніи самыхъ образованныхъ людей въ высшихъ клас- «сахъ, или въ высшемъ слоѣ среднихъ классовъ» (стр. 57—60).

Вотъ характеристика, если и не полная, то все-таки очень вѣрная. Въ отношеніи къ англичанамъ она содержитъ черты, которыя нѣсколько напоминаютъ намъ нашъ собственный народный характеръ; у насъ такая же сдержанность, подозрительность, грубость развитія; а вмѣсто *презритель-*

наго осужденія чувствъ насмѣшливость, равняющаяся этому осужденію. Но можетъ быть Милль не совсѣмъ правъ, не видя за этими дурными чертами какихъ-нибудь положительныхъ чертъ своего народа; можно предполагать, что, по закону полярности или контраста, въ душѣ англичанъ таятся свойства глубокой чувствительности, сильнаго энтузіазма, тѣ свойства, съ которыми мы знакомы по Шекспиру, Диккенсу и проч. Не даромъ же англійскій народъ обнаруживаетъ такое могущество; оно должно имѣть нравственное основаніе.

Изъ приведенныхъ словъ Милля видно вообще, какъ сильны были его симпатіи къ Франціи. Онѣ отразились и въ его образѣ мыслей; французскіе политическіе дѣятели и мыслители, соціализмъ, позитивная философія—имѣли на него вліяніе. По складу своего ума онъ не увлекся ничѣмъ до конца, но вошелъ, такъ сказать, въ искусные компромиссы со всѣми этими вліяніями.

Выпишемъ еще одинъ интересный отзывъ Милля объ англійской жизни:

«Свѣтская жизнь въ современной Англіи», говоритъ онъ, «до того безцвѣтна и приторна даже для тѣхъ, кото«рые придаютъ ей торжественный характеръ, что ее под«держиваютъ по какой-угодно причинѣ, но только не изъ «удовольствія. Всякое серіозное обсужденіе вопросовъ, по ко«торымъ существуютъ различныя мнѣнія, считается непри«личнымъ, а національный недостатокъ живости и общитель«ности мѣшаетъ развитію искусства пріятно болтать о пустя«кахъ, въ чемъ достигли такого совершенства французы прош«лаго столѣтія; поэтому, единственная прелесть того, что̀ на«зывается обществомъ, заключается для людей, еще не достиг«шихъ верхней ступени общественной лѣстницы, въ надеждѣ «найти средство подняться на эту ступеньку; тогда какъ для «стоящихъ на верху свѣтская жизнь только привычка и «предполагаемое необходимое условіе ихъ положенія. Для вся«каго человѣка, одареннаго способностями умственными и «нравственными, хоть не много превосходящими *очень узкій* «*современный уровень*, подобное общество должно быть чрез«вычайно неправильно» (стр. 240).

Такъ обличаетъ Милль свою родину. Въ немъ, очевидно, сказывалось довольно сильно то чувство недовольства *своимъ*, которое намъ такъ хорошо знакомо.

Самая живая страница въ автобіографіи Милля, конечно, та, гдѣ онъ разсказываетъ, какъ онъ мучился непонятною тоскою и какъ наконецъ открылъ тайну истиннаго счастія.

«Начиная съ зимы 1821 года», говоритъ онъ, «когда «я впервые прочелъ Бентама, и особенно съ начала изданія «*Вестминстерскаго Обозрѣнія*, я имѣлъ цѣль въ жизни— «быть реформаторомъ всего міра. Мое понятіе о личномъ «счастьѣ сливалось совершенно съ этой цѣлью. Я не жаж- «далъ другого сочувствія, какъ сочувствія моихъ сотрудни- «ковъ въ великомъ дѣлѣ преобразованія человѣчества. По «дорогѣ я не отказывался отъ нѣкоторыхъ удовольствій, но «полнымъ, совершеннымъ удовлетвореніемъ моихъ желаній «могло быть только стремленіе къ этой цѣли, и я *поздрав- «ляю себя съ прочнымъ счастіемъ въ жизни, такъ какъ «мой идеалъ счастья былъ такъ далекъ*, что постоянно «можно было подвигаться къ нему, но *никогда его не до- «стичь*. Подобнымъ образомъ я чувствовалъ нѣсколько лѣтъ, «и моя жизнь, повидимому, достаточно была одушевлена со- «знаніемъ, что на свѣтѣ происходятъ постоянныя улучшенія, «и я участвую въ борьбѣ для достиженія этихъ улучшеній. «Но пришло время, когда я какъ бы очнулся отъ сна. Это «было осенью 1826 года. Я находился въ мрачномъ настро- «еніи духа, какъ случается со всякимъ: нервы мои были раз- «строены и не способны ощущать никакого удовольствія,— «однимъ словомъ, я находился въ такомъ настроеніи, когда «все кажется пошлымъ, непріятнымъ и на все смотрится «равнодушно; въ такомъ положеніи, я полагаю, находятся «методисты, когда ихъ впервые посѣщаетъ внутреннее созна- «ніе грѣха. Въ это время мнѣ пришла въ голову мысль «предложить себѣ слѣдующій вопросъ: «если всѣ твои цѣли «въ жизни осуществятся, если бы въ настоящую минуту могли «*произойти всѣ перемѣны въ человѣческихъ учрежде- «ніяхъ и мнѣніяхъ, которыхъ ты добиваешься*, то со- «ставило ли бы это для тебя величайшую радость и полное «счастье»? Непреодолимый голосъ совѣсти прямо отвѣчалъ: «нѣтъ!» Сердце мое дрогнуло. Я ставилъ все свое счастье въ

«постоянномъ стремленіи къ одной цѣли; эта цѣль потеряла «для меня свою обаятельную силу; *къ чему же было бо-* «*лѣе къ ней стремиться?* Къ чему же далѣе жить?» (стр. 137—9).

Такое состояніе продолжалось полгода. Наконецъ, оно стало проходить, и Милль вспоминаетъ, что при излѣченіи отъ отчаянія ему помогали и сильно на него дѣйствовали нѣкоторыя художественныя впечатлѣнія, именно, одна трогательная сцена въ мемуарахъ Мармонтеля, музыка Веберовской оперы «Оберонъ» и стихи Вордсворта. Вслѣдствіе этого онъ впервый разъ понялъ, какое важное значеніе вообще имѣетъ искусство; но вмѣстѣ онъ рѣшилъ для себя и вопросъ, въ чемъ состоитъ и какъ достигается истинное счастіе человѣческой жизни.

«Я нисколько не сомнѣвался», пишетъ онъ, «въ пра- «вильности своего прежняго убѣжденія, что счастье—*мѣрило* «*всѣхъ жизненныхъ правилъ и цѣлъ существованія*; «но я теперь полагалъ, что этой цѣли можно было достиг- «нуть только тогда, *когда она будетъ поставлена на* «*второй планъ*. Тѣ люди только счастливы, думалъ я, ко- «торые ставятъ себѣ цѣлью *жизни какой-либо другой* «*предметъ*, а не свое собственное счастье, напримѣръ: «счастье другихъ, усовершенствованіе человѣчества, какое-ни- «будь искусство, или предпріятіе. Такимъ образомъ, стремясь «къ чему-либо иному, они находили свое счастіе, такъ ска- «зать, на пути. По моей новой теоріи, въ жизни было до- «статочно наслажденій для приданія ей обаятельной силы, «если мы беремъ ихъ en passant, не *придавая имъ зна-* «*ченія главной цѣли нашего существованія*. Придайте «имъ такое значеніе—и они тотчасъ окажутся недостаточ- «ными и *не выдержатъ строгаго анализа*. Спросите себя, «счастливы ли вы,—и вы перестаете быть счастливыми. *Един-* «*ственная возможность достигнуть счастья заклю-* «*чается въ томъ, чтобы считать не счастье, а что-* «*либо другое цѣлью въ жизни*. На служеніе этой цѣли «употребите все свое самосознаніе, всю свою способность къ «анализу, и если другія обстоятельства вашей жизни удачно

«сложатся, то вы будете счастливы, вдыхая въ себя счастье «вмѣстѣ съ воздухомъ, а не думая о немъ, не анализируя «его. Эта теорія стала теперь основой моей философіи жизни, «и я до сихъ поръ считаю ее лучшей теоріей для всѣхъ, «которые обладаютъ умѣренной впечатлительностію и такой «же умѣренной способностію къ наслажденію, то есть—для «большинства человѣчества» (стр. 148—9).

Итакъ, передъ нами *лучшая теорія счастья*—плодъ не однихъ размышленій, но и жизненнаго опыта. Но странно, эта теорія похожа скорѣе на какую-то загадку; она вся состоитъ изъ противорѣчія, ничѣмъ необъясненнаго. Уже и въ прежнемъ отрывкѣ не могутъ не поразить слова: «я поздравлялъ себя съ прочнымъ счастіемъ въ жизни, такъ какъ никогда *не могъ достигнуть* своего идеала». Милль радовался, что идеалъ его очень далекъ! Теперь же онъ признаетъ теорію еще болѣе поразительную. Счастье, говоритъ онъ, есть «мѣрило всѣхъ жизненныхъ правилъ и цѣль существованія». Но чтобы достичь его, не нужно къ нему стремиться, нужно стремиться къ чему-нибудь другому, а о счастіи не думать. Какъ же это сдѣлать? Вѣдь, мы знаемъ, что стремленіе къ счастію есть самое сильное и общее стремленіе всѣхъ существъ, и конечно на этомъ основаніи Милль призналъ счастіе за мѣрило и цѣль жизни. Итакъ, мы должны отказаться отъ *самаго сильнаго и общаго своего стремленія*, то есть мы должны отречься *отъ жизни*, не думать о ея радостяхъ, достичь въ этомъ отношеніи равнодушія и спокойствія. И тогда, какъ обѣщаетъ намъ Милль, мы по пути, незамѣтно, не думая, вмѣстѣ съ воздухомъ— вдохнемъ въ себя и счастье. Очевидно, условіе отреченія отъ жизни есть условіе невыполнимое для большинства. Оно можетъ быть слѣдствіемъ только такого полнаго отчаянія, какое пережилъ Милль въ теченіе полугода; итакъ, кто хочетъ счастья, тотъ долженъ сперва впасть въ совершенную безнадежность и тоску, потомъ получить равнодушіе и наконецъ, уже не думая о счастьи, чѣмъ-нибудь заняться, все равно чѣмъ— «усовершенствованіемъ человѣчества, какимъ-нибудь искусствомъ, или предпріятіемъ». Счастье прійдетъ само собою. Такова лучшая теорія.

Эти противорѣчія, намъ кажется, ясно показываютъ, что Милль не развязалъ узла и не достигъ тѣхъ понятій, которыя хоть сколько-нибудь опредѣляютъ назначеніе человѣка. Совѣтуя быть равнодушнымъ къ счастію и не думать о немъ, онъ долженъ былъ бы, однакоже, чувствовать, что есть вещи, которыя выше, такъ называемаго, счастья.

XIII.

Гартманъ и Шопенгауэръ.

1875.

Владиміръ Соловьевъ. Кризисъ западной философіи. Противъ позитивистовъ. Москва, 1874.

Въ этой книгѣ авторъ доказываетъ, что философія Запада совершила полный циклъ и пришла къ кризису; выходъ изъ кризиса долженъ найтись, повидимому, въ новыхъ воззрѣніяхъ автора, которыя хотя тутъ же и указываются, но однакоже еще не раскрываются въ полнотѣ.

Итакъ, цѣль книги — подготовленіе поприща для новыхъ воззрѣній, но прямой и наличный предметъ — критика и исторія философіи. На этомъ предметѣ мы и желаемъ остановиться въ нашей рецензіи, какъ на томъ, что всего полнѣе и яснѣе высказано авторомъ. Вопросы, о которыхъ онъ говоритъ, чрезвычайно важны и любопытны, и намъ глубоко интересно было провѣрить, въ какой мѣрѣ можно признать его смѣлыя положенія, какія черты изображаемой имъ картины слѣдуетъ считать безупречно вѣрными.

I.

Авторъ утверждаетъ, что въ развитіи философской мысли Запада совершился, или совершается *кризисъ*, и мы думаемъ, что онъ, вообще говоря, правъ, что его чуткость пра-

вильно указала ему, гдѣ нужно искать главнаго русла человѣческой мысли, въ чемъ долженъ состоять ея существенный поворотъ въ настящее время.

Но прежде всего, —какія опредѣленныя черты факта, который онъ утверждаетъ? Что̀ нужно сказать объ этомъ кризисѣ—то ли, что онъ уже совершился, или что онъ теперь только совершается, или наконецъ, что онъ еще имѣетъ совершиться? Если мы приступимъ съ этими вопросами къ книгѣ г. Соловьева, то увидимъ, что у него нѣтъ на нихъ опредѣленнаго отвѣта. Очевидно, онъ не придавалъ большой важности временнымъ и мѣстнымъ обстоятельствамъ кризиса, и все его вниманіе было устремлено въ другую сторону, именно, обращено на то, чтобы объяснить внутреннее значеніе кризиса. Онъ стремился не то доказать, что разумѣемый имъ кризисъ совершился, или совершается, или скоро совершится, а только то, что онъ *долженъ* совершиться, что человѣческая мысль пришла къ той точкѣ, гдѣ поворотъ неизбѣженъ, что она можетъ, пожалуй, остановиться, или даже отступить назадъ, но *если пойдетъ впередъ*, то неизбѣжно пойдетъ по извѣстному пути. Такимъ образомъ, мысль о кризисѣ была бы совершенно законна и справедлива даже тогда, если бы никакого проявленія кризиса въ дѣйствительности еще не было, еслибы онъ совершился, такъ сказать, въ умѣ одного г. Соловьева.

Но проявленія уже есть, и весьма значительныя. Однакоже, даже узнать ихъ и измѣрить мы можемъ только тогда, когда имѣемъ ясную идею кризиса. Въ этой идеѣ вся наша точка опоры. Безъ нея мы ничего не увидимъ, мы будемъ слѣпы къ самымъ яркимъ явленіямъ; съ нею—мы можемъ точно опредѣлить смыслъ каждаго явленія, то есть: въ какой мѣрѣ и степени, съ какой именно стороны кризисъ выразился въ томъ или другомъ мыслителѣ, въ той или другой его мысли?

Исторія философіи имѣетъ возможность, однакоже, брать факты не только какъ проявленія тѣхъ идей, которыя питаетъ историкъ. Въ этомъ заключается ея преимущество, какъ фактической науки. Она можетъ прилагать къ фактамъ аналитическій пріемъ, не предрѣшая ихъ значенія, разъясняя ихъ смыслъ постепенно, а не исчерпывая его вдругъ,

раньше самаго начала изслѣдованія. Вотъ почему въ настоящее время многіе изъ всѣхъ философскихъ наукъ одну исторію философіи признаютъ за нѣчто твердое и изучаемое. Для ясности и мы возьмемъ аналитическій ходъ, то есть, прежде чѣмъ говорить объ идеѣ кризиса, укажемъ тѣ факты, въ которыхъ онъ обнаружился. Съ такого указанія начинается, впрочемъ, и самая книга г. Соловьева. Вотъ что онъ говоритъ:

«Въ умственной исторіи нашего времени, не менѣе чѣмъ въ политической, происходятъ событія удивительныя и неожиданныя. Давно-ли еще, казалось, съ полною увѣренностію можно было думать, что послѣ долгаго ряда философскихъ ученій, изъ которыхъ каждое утверждало себя какъ абсолютную истину и опровергалось послѣдующимъ какъ заблужденіе, умъ человѣческій (представляемый западными мыслителями) успокоился, наконецъ, на отрицательномъ результатѣ позитивизма, признавшаго рѣшеніе высшихъ вопросовъ мысли безусловно невозможнымъ и самую ихъ постановку нелѣпою? И вотъ, въ наши дни, когда это позитивное воззрѣніе достигло такого господства, что слово метафизика стало употребляться лишь въ смыслѣ безусловнаго порицанія, какъ равносильное безсмыслицѣ,—въ наши дни появляется новая метафизическая система, въ которой тѣ высшіе вопросы, отвергнутые позитивизмомъ, не только опять ставятся, но и разрѣшаются съ необычайной смѣлостью, доходящею иногда до фантастическаго; и эта новая матафизика, вмѣсто того чтобы быть осмѣянной, какъ это можно было бы ожидать, пріобрѣтаетъ повсюду огромный, небывалый успѣхъ, за нее хватаются съ жадностью, являются не только послѣдователи, но и восторженные поклонники. Только крайняя, принудительная для ума сила высшихъ метафизическихъ вопросовъ можетъ объяснить такое явленіе. Значитъ, дѣло не такъ просто, какъ думаютъ позитивисты; значитъ, недостаточно отстранить существенныя задачи мысли, а нужно во что бы то ни стало разрѣшить ихъ. Въ виду этого, важное значеніе получаетъ и эта новая, послѣдняя попытка ихъ разрѣшенія. Я говорю о «Философіи безсознательнаго» Эдуарда Гартмана. Но такъ какъ самъ Гартманъ ставитъ свое ученіе въ связь съ предшествовавшими философскими системами,

признаетъ себя ихъ завершителемъ, то для опредѣленія его философскаго значенія необходимо примомнить общій ходъ западной философіи», и проч. (*Кризисъ*, стр. 1, 2).

Въ этихъ словахъ указаны два факта: во первыхъ, что въ наши дни позитивизмъ достигъ величайшаго господства, былъ тѣмъ послѣднимъ результатомъ, на которомъ успокоился умъ человѣческій, во вторыхъ, что система Гартмана (явившаяся въ 1869 г.) имѣла огромный успѣхъ, показавшій, что господство позитивизма не имѣетъ твердыхъ основаній, или, говоря словами автора, что дѣло не такъ просто, какъ думаютъ позитивизсты.

Оба факта, конечно, совершенно вѣрны, и заключеніе, которое изъ нихъ выведено, вполнѣ законно и правильно. Но первый фактъ имѣетъ у автора не вполнѣ точное обозначеніе, названъ не тѣмъ именемъ, какимъ слѣдуетъ его назвать,—что̀, разумѣется, нимало не мѣшаетъ ему быть дѣйствительнымъ фактомъ. По словамъ автора можно подумать, что умы западной Европы сознательно держались извѣстныхъ началъ, что они строго логически исповѣдывали нѣкоторую философскую систему, которую авторъ называетъ позитивизмомъ. Но сказать этого никакъ нельзя. Нельзя вообще предполагать такого правильнаго развитія умственныхъ явленій; состояніе умовъ извѣстной эпохи нельзя опредѣлять, какъ исповѣданіе опредѣленнаго ученія; скорѣе, въ состояніи умовъ должно видѣть извѣстнаго рода настроеніе или направленіе, находящее себѣ исходъ въ весьма разнообразныхъ понятіяхъ. Такъ и въ наше время господствовалъ и господствуетъ не только позитивизмъ, но и другія ученія, напримѣръ, чистый эмпиризмъ и матеріализмъ. Различать эти ученія, конечно, совершенно необходимо. Подъ позитивизмомъ въ точномъ смыслѣ слова нужно разумѣть французскую школу, основанную Контомъ и имѣющую такой своеобразный складъ, что не совсѣмъ легко опредѣлить ея отношенія къ другимъ ученіямъ. Несмотря на вѣрность замѣчаній нашего автора объ отдѣльныхъ пунктахъ этого ученія, онъ не даетъ въ своей книгѣ цѣлаго образа позитивизма, и есть нѣкоторая неточность въ томъ понятіи, которое, повидимому, онъ себѣ составилъ объ этой философской школѣ. Укажемъ на одну характеристическую черту. Позитивизмъ, между прочимъ, от-

вергаетъ логику и психологію, онъ не признаетъ ихъ самостоятельности, утверждаетъ, что онѣ не суть науки, то есть не суть то, что̀ Французы называютъ sciences, и что̀ Контъ призналъ за высшій авторитетъ для своей философіи. Уже отсюда видно, что существуетъ большое различіе между позитивизмомъ и *чистымъ эмпиризмомъ*, школою, развившеюся въ Англіи, и которой самый знаменитый представитель —Джонъ Саюартъ Милль. Эта школа не только признаетъ психологію, но, можно сказать, ее одну только и признаетъ и готова обратить всю область знанія въ частные случаи психологическихъ законовъ.

Наконецъ, матеріализмъ есть, какъ прекрасно объясняетъ далѣе самъ авторъ, уже нѣкоторая метафизика, хотя и вполнѣ безсознательная. Въ силу такихъ свойствъ, матеріализмъ есть самое доступное и самое распространенное изъ нынѣшнихъ ученій. Онъ даетъ отвѣтъ на метафизическіе вопросы, неизбѣжно являющіеся въ человѣкѣ, но въ то же время не требуетъ сознанія (или даже наоборотъ—требуетъ безсознательности) относительно отправленій мысли, которыя при этомъ совершаются. Поэтому никакой матеріалистъ не знаетъ и не можетъ знать, что онъ метафизикъ; напротивъ, они считаютъ себя въ правѣ смѣяться надъ метафизикою и обыкновенно объявляютъ себя ея непримиримыми врагами.

И вотъ мы пришли къ той чертѣ, въ которой сходны всѣ эти ученія, и въ указаніи которой нашъ авторъ совершенно правъ. Нельзя сказать, что въ наши дни умъ человѣческій держался именно позитивизма; совершенно справедливо, что онъ, вообще говоря, «призналъ рѣшеніе высшихъ вопросовъ мысли безусловно невозможнымъ», что онъ даже отвергалъ самые вопросы, то есть «признавалъ самую постановку ихъ нелѣпою», что дѣйствительно «слово метафизика стало употребляться лишь въ смыслѣ безусловнаго порицанія, какъ равносильное безсмыслицѣ». Все это—совершенно вѣрно, дѣйствительный фактъ. Въ порожденіи этого факта больше всего участвовалъ матеріализмъ, какъ ученіе метафизическое, а потому наиболѣе легкое, наиболѣе враждебное истинной метафизикѣ и по своей однородности могущее заступать ея мѣсто. Большая часть естествоиспытателей и ихъ чтителей и читателей были матеріалисты. По-

зитивизмъ же и эмпиризмъ, какъ явленія нѣсколько высокія, имѣли меньше вліянія и въ полной своей чистотѣ были, можно сказать, исключеніями изъ общаго правила.

При этомъ никакъ не нужно упускать изъ виду, что мы говоримъ о большинствѣ, такъ называемыхъ, образованныхъ людей, о массѣ публики. Ученый міръ, сохраняя свои преданія, конечно, не смѣялся надъ метафизикой; въ университетахъ съ философскихъ каѳедръ преподавался не матеріализмъ или позитивизмъ, а какое-нибудь изъ ученій, имѣющихъ болѣе философскій характеръ. Но ни одно изъ этихъ ученій не имѣло большого вліянія, не питало само той крѣпкой вѣры въ себѣ, которая такъ заразительна; поэтому философская ученость послѣдняго времени встрѣчала повсюду холодность и скептицизмъ; сами философы по профессіи утратили гордый языкъ, приличествующій ихъ наукѣ, и часто были очень жалки своею робостію и неувѣренностію.

Итакъ, первый фактъ, то есть что въ наше время господствовало отрицаніе метафизики и «высшихъ вопросовъ», мы должны признать совершенно вѣрнымъ, если и не будемъ приписывать его исключительно позитивизму. Господствовало (выразимся такъ) нѣкоторое позитивистическое настроеніе. Если же такъ, то нельзя не видѣть, что второй фактъ, успѣхъ Гартмана, поставленъ авторомъ въ правильномъ свѣтѣ. Этотъ успѣхъ составляетъ дѣйствительное противорѣчіе господствовавшему настроенію и, слѣдовательно, свидѣтельствуетъ «о крайней принудительной для ума силѣ высшихъ метафизическихъ вопросовъ» (стр. 2). При этомъ авторъ вовсе не выставляетъ себя сторонникомъ Гартмана. Чтобы доказать свою главную мысль, онъ даже замѣчаетъ, что въ новой метафизической системѣ эти высшіе вопросы «разрѣшаются съ необычайною смѣлостію, доходящею иногда до фантастическаго». Такимъ образомъ, самыя нелѣпости Гартмана (на иныя изъ нихъ впослѣдствіи авторъ указываетъ съ большою рѣзкостію) составляютъ доказательство въ пользу кризиса, показываютъ, какую непонятную слабость вдругъ обнаружилъ страшный авторитетъ современнаго научнаго духа.

Но какой же точный и опредѣленный смыслъ нужно придавать успѣху Гартмана? Прямо и несомнѣнно изъ него слѣдуетъ, вѣдь, только то, что противоположное настроеніе ока-

залось слабымъ, что оно въ извѣстной части умовъ побѣждено новымъ явленіемъ. Но что же дальше? Какое объясненіе дать этой побѣдѣ? Можно ли сказать, что эти люди, которые съ 1869 г. ежегодно раскупаютъ по одному или по два изданія сочиненія Гартмана и, слѣдовательно, въ той или другой степени отказываются отъ своего презрѣнія къ метафизикѣ,—можно ли сказать, что эти люди въ своемъ умственномъ настроеніи представляютъ намъ, какъ выражается авторъ, настоящую минуту философскаго сознанія?» (стр. 32). Мы готовы согласиться, что эта публика, приговору которой авторъ желаетъ придать такое важное значеніе, есть лучшая философская публика на свѣтѣ, наиболѣе подготовленная, наиболѣе чуткая къ дѣлу; и все-таки, чтобы признать ея приговоръ, намъ нужно сдѣлать еще другія предположенія, столь трудныя, что правильнѣе будетъ ихъ отрицать, чѣмъ допускать. Нужно предположить, что эта публика постоянно имѣла въ виду всѣ тѣ выходы изъ своего позитивнаго настроенія, какіе возможны, и сознательно и твердо отрекалась отъ этихъ выходовъ; нужно предположить, что она стала покидать свой позитивизмъ только тогда, когда убѣдилась, что есть новый выходъ, отвѣчающій на тѣ ея запросы, удовлетворяющій тѣмъ ея требованіямъ, которымъ прежніе предлагаемые ей выходы не удовлетворяли. Очевидно, дѣлая такія предположенія, мы приписываемъ публикѣ совершенно фантастическія свойства, именно, мы дѣлаемъ изъ нея существо совершенно пассивное и безконечно-чуткое, мы отнимаемъ у нея всякую самодѣятельность, такъ какъ самодѣятельность помѣшала бы правильности ея приговоровъ и вмѣсто того даемъ ей всеобъемлющую и проницательнѣйшую отзывчивость, тотчасъ рѣшающую, гдѣ наилучшій путь къ истинѣ. Въ дѣйствительности, конечно, дѣло происходитъ иначе. Въ дѣйствительности публика прежде всего есть существо пристрастное, то есть питающее извѣстныя чувства и стремленія и потому признающее и превозносящее только то, что подходитъ подъ эти чувства и стремленія. Она не разборчива и не проницательна, а напротивъ часто изъ самыхъ ничтожныхъ вещей создаетъ себѣ идоловъ и поклоняется имъ слѣпо, не видя въ своемъ кумирѣ никакихъ недостатковъ. Съ тою же слѣпотой и увлеченіемъ она поступаетъ и тогда, когда низвергаетъ одни кумиры и

обращается къ другимъ. Если публика отъ одного ученія переходитъ къ другому, то никогда нельзя бываетъ сказать, что это и есть та минута, когда старое ученіе обнаружило свою полную недостаточность и когда явилась потребность именно въ этомъ новомъ ученіи. Самый обыкновенный случай тотъ, что ученіе несостоятельное держится, несмотря на всевозможные признаки, обнаруживающіе его несостоятельность. Искра истины, удовлетворяющей извѣстнымъ потребностямъ человѣческаго сердца, достаточна для того, чтобы ученіе, содержащее эту искру, жило, несмотря ни на какія слабыя свои стороны. Люди имѣютъ способность сосредоточиваться на немногихъ идеяхъ, и цѣлыя поколѣнія живутъ иногда очень ограниченными взглядами, не сознавая ихъ ограниченности, не чувствуя нужды въ болѣе широкихъ понятіяхъ. Точно такъ, когда въ массѣ публики заговорятъ потребности, которыя прежде были заглушены ея увлеченіями, ея переживаніемъ извѣстныхъ идей,—она, какъ говорится, бросается на новыя идеи, на новыя ученія, но вовсе не по выбору, не по тонкой и тщательной оцѣнкѣ. Она бросается на то, которое оказалось на лицо, первое попалось на глаза, первое пригодилось для этой цѣли. Горизонтъ идей каждой публики очень не великъ; если нѣтъ въ этомъ горизонтѣ идей, достойныхъ того, чтобы ихъ исповѣдывали и имъ поклонялись, то мѣсто ихъ занимаютъ идеи слабыя, фальшивыя, миражныя. Такимъ образомъ, самая лучшая публика можетъ долгое время блуждать отъ одного половинчатаго, или даже уродливаго ученія къ другому, пока наконецъ не явится такое, которое возьметъ себѣ авторитетъ по нѣкоторому дѣйствительному праву и будетъ достойно ея приверженности.

Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что движеніе публики и движеніе выдающихся философскихъ умовъ не совпадаютъ. Такъ какъ всякое явленіе имѣетъ соотвѣтствующую причину, то конечно самыя безпорядочныя умственныя волненія публики имѣютъ свой смыслъ, свою логику, но эта логика можетъ далеко расходиться съ тою, которая управляетъ усиліями дѣйствительныхъ философовъ. Человѣчество, вообще говоря, конечно, способно къ истинѣ и добру; въ инстинктахъ толпы обыкновенно есть нѣчто вѣрное и благородное. Но въ приложеніи этихъ инстинктовъ почти всегда происходитъ ошибка;

исторія вся наполнена этими ошибками, представляющими рядъ непрерывныхъ неудачъ и попытокъ, имѣющихъ развѣ лишь то оправданіе, что всѣ онѣ направлены къ одной цѣли и отчасти исправляютъ и уравновѣшиваютъ одна другую.

Итакъ, намъ приходится выбирать между авторитетомъ успѣха и авторитетомъ выдающихся мыслителей. Стараясь вникнуть въ смыслъ историческихъ фактовъ, мы волей-неволей становимся ихъ судьями, должны сами рѣшать, что́ важно и хорошо и что̀ нѣтъ. Успѣхъ Гартмана, конечно, имѣетъ значеніе, но какое? Можетъ быть, Гартманъ былъ поводомъ къ пробужденію весьма низкихъ инстинктовъ толпы, и тогда его успѣхъ стоитъ ниже его самого. Можетъ быть, Гартманъ есть прямое выраженіе мыслей толпы, можетъ быть, онъ только сказалъ то, что̀ она думала, какъ, напримѣръ, это было съ Гельвеціемъ въ прошломъ столѣтіи, или въ наши дни съ книгою Давида Штрауса «Der alte und der neue Glaube»,—и тогда этотъ успѣхъ есть только подтвержденіе того, что́ существовало до него и, слѣдовательно, ничего новаго не обозначаетъ. Можетъ быть, наконецъ, успѣхъ имѣетъ значеніе гораздо большее, чѣмъ самъ Гартманъ съ его ученіемъ, то есть, можетъ быть, этотъ философъ затронулъ въ публикѣ струны, которыя въ немъ самомъ звучатъ слабо, можетъ быть, онъ самъ не понимаетъ тѣхъ глубокихъ инстинктовъ, которые пробуждены его книгой и составили ея успѣхъ. Мы думаемъ, что это послѣднее предположеніе всего справедливѣе, и что въ сущности съ нами согласенъ и г. Вл. Соловьевъ, такъ что мы сказали здѣсь почти то, что́ онъ подразумѣвалъ. Успѣхъ, который всегда есть вещь опасная, и болѣе или менѣе обманчивая, въ настоящемъ случаѣ неблагопріятенъ своему виновнику; очень строгіе судьи могли бы, пожалуй, сказать, что Гартманъ создалъ себѣ не славу, а скорѣе безславіе.

Обратимся же къ самому Гартману. Если разсматривать его ученіе не по отношенію къ публикѣ, а по его внутренней связи съ другими философскими ученіями, то окажется, что оно имѣетъ весьма опредѣленную исторію, чрезвычайно любопытную при сопоставленіи ея съ его успѣхомъ. Оказывается, что Гартманъ есть послѣдователь и продолжатель ученія Шопенгауэра, которое явилось уже давно, въ 1818 г.,

но не имѣло тогда никакого успѣха. Всѣ существенныя мысли, вся сила Гартмана заимствована имъ изъ этой старой философіи, изъ «философіи воли». Такъ это утверждаетъ и г. Вл. Соловьевъ. «Первый основатель этой философіи», говоритъ онъ, — «Шопенгауэръ» (стр. 95), и «система Гартмана есть лишь дополнительное видоизмѣненіе Шопенгауэровой (стр. 71). И такимъ образомъ, хотя нашъ авторъ утверждаетъ, что философскій кризисъ совершается именно теперь, въ послѣдніе годы, но источникомъ этого кризиса онъ принужденъ считать не людей нынѣшняго времени, не движеніе, происшедшее въ ихъ умахъ, а мысль, явившуюся шесть-десятъ лѣтъ тому назадъ въ умѣ человѣка, отдѣленнаго отъ насъ полными двумя поколѣніями. Такъ и говоритъ г. Соловьевъ: «Начало этому перевороту положено Шопенгауэромъ, такъ что система Гартмана, обозначающая собою настоящую минуту философскаго сознанія, прямо исходитъ изъ ученія Шопенгауэра и на него опирается» (стр. 32).

Вотъ фактъ удивительный и поясняющій намъ ходъ иныхъ явленій исторіи философіи. Конечно, ученіе Гартмана имѣетъ и внутреннія свойства, пріобрѣвшія ему современный успѣхъ; но едва-ли эти свойства заключаются въ томъ философскомъ шагѣ впередъ, который думаетъ видѣть въ немъ г. Соловьевъ. Эту попытку пойти дальше Шопенгауэра мы не находимъ удачною и думаемъ, что свойства, давшія успѣхъ Гартману, состоятъ не въ углубленіи и возвышеніи основной мысли, принадлежащей Шопенгауэру, а скорѣе въ суженіи ея и пониженіи до уровня публики. Внутреннее значеніе Гартмана, намъ кажется, преувеличено нашимъ авторомъ. Но, какъ бы мы объ этомъ ни судили и въ какую бы сторону ни рѣшили, главныя черты этой исторіи остаются неизмѣнными и несомнѣнными. Именно, что давно уже появилось въ глубокомысленной Германіи ученіе, образующее коренной переворотъ въ западной философіи, но что, такъ какъ умы были увлечены другими ученіями, новая философія почти цѣлое полстолѣтіе не имѣла никакого вліянія; однакоже по мѣрѣ того, какъ изнашивались и переживались другія философскія системы, «философія воли» все больше и больше пріобрѣтала приверженцевъ, и особенно много возбуждаетъ вниманія теперь, когда одинъ изъ нихъ, Гартманъ, написалъ

книгу, основанную на тѣхъ же главныхъ мысляхъ и имѣвшую большой успѣхъ. Эти факты, очевидно, способны внушить намъ недовѣріе къ публикѣ и требуютъ, чтобы мы разсматривали дѣло независимо отъ ея приговоровъ. Та публика, которая не замѣтила Шопенгауэра, не можетъ внушать намъ вѣры, когда она увлекается Гартманомъ. Во всякомъ случаѣ, главное наше вниманіе должно быть устремлено на Шопенгауэра. Мы еще можемъ спорить, въ какой мѣрѣ и формѣ совершился, даже совершается или нѣтъ, въ западной философіи кризисъ, то есть переворотъ, измѣняющій все ея направленіе, но этотъ кризисъ несомнѣнно совершился въ умѣ этого человѣка.

Судьба Шопенгауэра интересна въ высшей степени. Онъ родился еще въ прошломъ столѣтіи, въ 1788 г. и, слѣдовательно, былъ почти сверстникомъ Шеллинга (только на 13 лѣтъ моложе); значитъ, онъ принадлежалъ къ тому удивительному поколѣнію, которое слѣдовало за Кантомъ, которое продолжало дѣло Канта и создало то, что́ мы теперь называемъ нѣмецкою философіей. Около 1812 года въ Шопенгауэрѣ явились мысли новаго взгляда, коренной реформы кантовской философіи, и въ 1818 г. онъ издалъ свое главное сочиненіе: «Міръ какъ воля и представленіе» (Die Welt als Wille und Vorstellung). Но судьба этого ученія не была похожа на судьбу ученій его сверстниковъ. Между тѣмъ какъ Фихте, Шеллингъ, Гегель одинъ за другимъ были признаваемы стоящими во главѣ философскаго движенія и возбуждали неслыханный энтузіазмъ, о Шопенгауэрѣ никто и не говорилъ. Книга его не раскупалась, и издатель бо́льшую часть ея экземпляровъ долженъ былъ обратить на макулатуру. Правда, по ученому обычаю нѣмцевъ, имя Шопенгауэра стало упоминаться въ разныхъ учебникахъ и историческихъ обзорахъ философіи, какъ одного изъ кантіанцевъ, имѣющаго свои особые взгляды; но эти упоминанія, дѣлаемыя, такъ сказать, по долгу учености, нимало не разсѣевали неизвѣстности, окружавшей и ученіе, и даже имя Шопенгауэра. Когда иной читатель, случайно взявшійся за его книгу, найденную имъ гдѣ-нибудь въ казенной библіотекѣ, былъ поражаемъ силою языка и мысли философа, то считалъ это за совершенно неожиданное открытіе. Восторгъ такихъ случайныхъ читателей

изрѣдка былъ высказываемъ и въ печати. И все-таки, черезъ двадцать пять лѣтъ послѣ выхода своей книги (то есть въ 1844 г.), Шопенгауэръ едва-едва могъ добиться, чтобы книгопродавецъ сдѣлалъ второе изданіе, не требуя съ него приплаты. Между вторымъ и третьимъ изданіемъ (въ 1859 г.), несмотря на увеличивающійся кругъ почитателей, прошло опять цѣлыхъ пятнадцать лѣтъ; только въ концѣ пятидесятыхъ годовъ, слѣдовательно, уже передъ самою своею смертью (въ 1860 г.) Шопенгауэръ сталъ пользоваться, наконецъ, славою великаго мыслителя.

Все это время Шопенгауэръ, съ постоянствомъ и твердостью истиннаго Германца, не терялъ вѣры въ себя, въ высокое значеніе своей мысли, и упорно работалъ надъ ея уясненіемъ и подтвержденіемъ, такъ что написалъ нѣсколько томовъ, дополняющихъ и объясняющихъ его главное сочиненіе, ту книгу, въ которой для него сосредоточился весь смыслъ его жизни.

II.

Мы узнали, такимъ образомъ, внѣшніе факты переворота, совершающагося въ философіи; обратимся теперь къ его внутреннему смыслу.

Разясненію этого внутренняго значенія кризиса посвящена вся книга г. Вл. Соловьева; признавая справедливость главной мысли Шопенгауэра, авторъ старается показать, въ какомъ отношеніи это новое направленіе находится къ другимъ ученіямъ западной философіи, какъ прошлымъ, такъ и современнымъ. Все остальное, что̀ есть въ сочиненіи г. Соловьева, критическія замѣчанія о философіи Шопенгауэра, сужденія о Гартманѣ, собственные выводы, возраженія противъ позитивизма,—все это имѣетъ второстепенное значеніе, занимаетъ меньше мѣста, не представляетъ того точнаго развитія, какъ главный предметъ, то есть объясненіе кризиса, совершеннаго Шопенгауэромъ. Мы указываемъ настоятельно на это главное содержаніе книги, такъ какъ изложеніе автора представляетъ нѣкоторый внѣшній безпорядокъ и касается слишкомъ обширнаго круга предметовъ, вслѣдствіе чего читатели могутъ не только умышленно, но и невольно упустить изъ виду главный пунктъ дѣла.

Сущность кризиса заключается прежде всего въ возстановленіи метафизики, то есть того познанія, котораго важность и самая возможность отвергается современнымъ позитивистическимъ настроеніемъ. Метафизика есть высшее или истинное познаніе, въ сравненіи съ которымъ обыкновенное познаніе является совершенно недостаточнымъ, не обнимающимъ истинно-сущаго, дѣйствительнаго бытія. Шопенгауэръ положилъ основаніе новой метафизикѣ, превосходящей своею твердостью другія метафизическія попытки. Изъ ученія Канта, которое ограничивало человѣческій разумъ познаніемъ явленій, Шопенгауэръ нашелъ путь въ область сущностей, путь болѣе надежный и ясный, чѣмъ пути другихъ послѣкантовскихъ мыслителей, оказавшіеся только мнимыми выходами. Такимъ образомъ, Шопенгауэръ совершилъ, какъ онъ самъ любилъ выражаться, величайшее изъ метафизическихъ открытій, именно, открылъ ту вещь въ себѣ, Ding an sich, которая, по ученію Канта, для насъ недоступна. По Шопенгауэру, мы съ этимъ истинно-сущимъ встрѣчаемся непосредственно въ самихъ себѣ, именно въ тѣхъ явленіяхъ, которыя образуютъ сферу воли въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова (то есть со включеніемъ въ нее чувствованій). Поэтому, распространяя на метафизическую сущность вещей названіе факта, въ которомъ она для насъ всего явственнѣе, Шопенгауэръ называетъ ее вообще *волею*.

Вторая черта кризиса не менѣе, а даже болѣе существенная заключается въ томъ, что возстановлена, или, пожалуй, вновь создана этика, ученіе о нравственности. Сущность шопенгауэровской метафизики такова, что эта метафизика не только неразрывно связана съ этикой, но и прямо въ нее переходитъ, или изъ нея вытекаетъ, совершенно такъ, какъ, напримѣръ, у Гегеля метафизика сливается въ одно съ логикою. По Шопенгауэру метафизическое значеніе нашей жизни заключается въ значеніи нашей воли, и высшая задача человѣка есть чисто-нравственная задача.

Эта этика точно также находится въ глубокой противоположности съ современнымъ позитивистическимъ настроеніемъ, тоже составляетъ открытіе Шопенгауэра и кризисъ въ развитіи западной философіи.

Нелѣпо было бы, однакоже, думать, что Шопенгауэръ въ столь важныхъ вопросахъ первый нашелъ истину, что онъ какъ бы создалъ настоящую метафизику и этику. Метафизика и этика составляютъ самыя существенныя требованія человѣческаго ума; нужно поэтому предположить, что принадлежащія къ этимъ областямъ истины были въ той или другой формѣ доступны человѣчеству даже съ самыхъ древнихъ временъ, съ тѣхъ поръ, когда началась его духовная жизнь. Такъ и признаетъ это Шопенгауеръ; онъ сближаетъ свои метафизическіе и этическіе взгляды съ лучшими религіозными воззрѣніями всѣхъ вѣковъ, въ особенности, напримѣръ, съ воззрѣніями индусовъ, народа, въ которомъ религіозныя воззрѣнія обыкновенно находились въ тѣсной связи съ философскими. Такимъ образовъ, величайшее изъ открытій въ метафизикѣ есть вмѣстѣ подтвержденіе самыхъ древнихъ и всегдашнихъ гаданій и требованій человѣческой души. Древніе запросы человѣчества получаютъ теперь лишь нѣкоторую философскую формулировку, оказываются оправданными и уясненными въ формахъ философскаго мышленія. Ученіе Шопенгауэра имѣетъ поэтому извѣстнаго рода религіозный характеръ, ведетъ къ религіозному пониманію жизни. Вотъ гдѣ смыслъ того пессимизма, которымъ отличается эта философія и который всего больше обратилъ на нее вниманія, какъ черта прямо противная глубокому оптимистическому настроенію, господствующему въ наше время. Пессимизмъ Шопенгауэра есть идея, свойственная всѣмъ «религіямъ спасенія», самымъ возвышеннымъ изъ религій, та мысль, что земная жизнь не можетъ удовлетворить душу человѣка, что въ мірѣ господствуетъ зло и физическое, и еще больше нравственное, и что для достиженія нравственнаго достоинства нужно не питать стремленія къ земному счастью и бороться съ самимъ собою, то есть, какъ говоримъ мы, христіане, искать царства Божія, которое не отъ міра сего.

Вообще, ученіе Шопенгауэра содержитъ въ себѣ твердыя точки опоры для философскаго пониманія религій, пониманія часто совершенно невозможнаго съ другихъ точекъ зрѣнія. И такъ какъ метафизику, этику, религію можно разсматривать какъ факты, и притомъ самые главные факты ду-

ховной жизни человѣчества, то можно сказать, что никакая другая философія не представляетъ воззрѣній, лучше объясняющихъ глубочайшія явленія исторіи, болѣе вносящихъ смысла въ ихъ изученіе.

Отъ этихъ краткихъ и общихъ указаній намъ слѣдуетъ теперь перейти къ болѣе подробнымъ, по крайней мѣрѣ къ такимъ, которыя можно найти въ книгѣ г. Соловьева. Но прежде замѣтимъ, что какъ всякое явленіе, такъ и этотъ философскій кризисъ можетъ быть изучаемъ съ двухъ сторонъ—съ положительной и съ отрицательной.

Подходя къ нему съ положительной стороны, мы должны прямо излагать ученіе Шопенгауэра и стараться подкрѣпить его прямыми доказательствами. То есть, намъ слѣдуетъ ссылаться на общія, всегдашнія условія человѣческаго познанія и на общія, всегдашнія требованія человѣческаго сердца. Для утвержденія и разъясненія мыслей Шопенгауэра мы можемъ въ этомъ случаѣ сближать ихъ съ ученіемъ и мыслями какого-угодно времени, напримѣръ, съ Платономъ, съ буддистами и т. д., какъ это и дѣлаетъ самъ Шопенгауэръ. Когда дѣло идетъ объ истинѣ, намъ нѣтъ никакой причины отдавать предпочтеніе новымъ ученіямъ надъ старыми и чѣмъ-нибудь ограничивать свой выборъ.

Но если мы возьмемъ предметъ съ отрицательной стороны, то есть будемъ противопоставлять излагаемое ученіе какимъ-нибудь другимъ, то намъ, очевидно, всего полезнѣе и важнѣе взять для этого противопоставленія ученія современныя, притомъ наиболѣе господствующія, имѣющія наибольшую силу въ настоящую минуту. Мы живемъ среди извѣстнаго круга идей, съ которыми знакомимся съ дѣтства и которыми ежедневно питаемся. Эти идеи, если часто не составляютъ опредѣленныхъ философскихъ ученій, то всегда имѣютъ однакоже внутреннюю, хотя не сознаваемую нами логическую связь, обладаютъ нѣкотораго рода органическою силою, дающею имъ способность обращать все воспринимаемое въ свои формы. Спрашивается, въ какомъ же отношеніи находится Шопенгауэръ къ нынѣшнимъ философскимъ ученіямъ, къ тому или другому кругу современныхъ идей? Очевидно, эта философія получитъ для насъ чрезвычайную ясность, если мы поймемъ ея отличіе отъ ходячихъ ученій и

понятій и ея преимущество надъ ними. По сущности дѣла, отличіе здѣсь имѣетъ самую высшую возможную степень. Если справедливо то, что̀ утверждаетъ Шопенгауэръ, если одинъ онъ далъ настоящія основанія метафизики и этики, то отсюда слѣдуетъ, что другія ученія не заключали въ себѣ такихъ основаній. Не имѣя этихъ основаній, они — если сознательно видѣли свое положеніе, должны были отрицать самую возможность метафизики и этики; если же не сознавали отсутствія основаній, то должны были строить несостоятельныя, мнимыя понятія объ этихъ предметахъ, которыя, будучи правильно разъяснены и послѣдовательно развиты, съ теченіемъ времени приводили или приведутъ къ тому же результату, то есть къ необходимости отрицать метафизику и этику.

Разсуждая подобнымъ образомъ, можно вообще изъ каждаго ученія, все равно новаго или древняго, извлечь отрицательное доказательство въ пользу Шопенгауэра; новыя слѣдуетъ предпочесть только потому, что они намъ знакомѣе, и слѣдовательно, доказательство будетъ яснѣе.

Если теперь мы посмотримъ, что̀ сдѣлалъ нашъ авторъ относительно задачи, объемъ которой мы старались показать, то увидимъ, что его главное вниманіе было обращено на ея отрицательную сторону. На изложеніи и уясненіи главныхъ пунктовъ шопенгауэровскаго ученія онъ мало останавливается; всего больше мѣста и труда онъ употребилъ на доказательство той несостоятельности по отношенію къ метафизикѣ и этикѣ, которая открылась, или которую онъ самъ открываетъ въ другихъ ученіяхъ. Этой сторонѣ дѣла онъ приписываетъ, очевидно, большій вѣсъ, чѣмъ она имѣетъ на самомъ дѣлѣ, по крайней мѣрѣ, какъ мы думаемъ. Его увлекъ въ этомъ случаѣ планъ, которымъ онъ задался съ самаго начала. Онъ хотѣлъ, что̀ называется, исторически вывести Шопенгауэра, почему и говоритъ въ одномъ мѣстѣ: «собственная цѣль настоящаго изслѣдованія заключается въ генетическомъ объясненіи современнаго кризиса или переворота философской мысли, начало же этому перевороту положено Шопенгауэромъ» и проч. Ради этого-то генетическаго объясненія авторъ и налегъ на отрицательную сторону задачи.

Въ самомъ дѣлѣ, сущность его объясненія заключается въ слѣдующемъ: хотя всѣ философскія ученія, начиная отъ

самыхъ первыхъ зачатковъ схоластики, несостоятельны по сравненію съ точкой зрѣнія, занятой Шопенгауэромъ, но эта несостоятельность никогда не обнаруживалась такъ ясно, какъ теперь, да и не могла обнаружиться, такъ какъ многовѣковое развитіе западной философіи потребно было для разоблаченія неправильности ея пути, односторонности ея попытокъ. И вотъ почему именно только теперь, только въ минуту появленія Гартмана, темное, но уже вполнѣ созрѣвшее чувство этой несостоятельности было достаточно сильно, чтобы заставить умы отказаться отъ прежняго пути и съ жадностью броситься на новую метафизику, хотя и очень дерзкую и даже фантастическую, но заключающую въ себѣ зерно дѣйствительной истины. Вотъ въ чемъ и заключается современный кризисъ.

Такого рода историческія соображенія могутъ быть конечно совершенно справедливы; но замѣтимъ, что ихъ нельзя считать полнымъ генетическимъ выводомъ. Они, вѣдь, ни мало не объясняютъ намъ, какъ и откуда зародились мысли Шопенгауэра, какимъ образомъ въ этомъ одномъ человѣкѣ явились понятія, совершенно непохожія на широкій и могущественный потокъ умственнаго развитія, увлекающій его современниковъ. Словомъ, положительная сторона дѣла, наиболѣе важная, наиболѣе интересная, нисколько не получитъ разъясненія, если не будутъ показаны всѣ условія, при которыхъ новая мысль могла найти себѣ почву и получить безпрепятственную возможность овладѣть умами.

Какъ бы то ни было, изслѣдованіе нашего автора имѣетъ указанную нами неполноту. Но, при точности его изложенія, эта неполнота такъ и остается только неполнотою, то есть не мѣшаетъ достоинству тѣхъ частей и положеній, которыя имъ развиваются подробнѣе. Вообще, книга г. Вл. Соловьева представляетъ съ внѣшней стороны безпорядковъ, а съ внутренней—очевидную отрывочность; во многихъ мѣстахъ онъ обрываетъ свою мысль, или круто переходитъ къ заключенію, не дѣлая яснаго и отчетливаго вывода. Но, несмотря на то, въ книгѣ господствуетъ одна мысль, связывающая всѣ ея отрывочныя части и изглаживающая тѣ случайныя противорѣчія и неточности, которыя изрѣдка попадаются. Наилучшее понятіе объ этой мысли мы получимъ, если возьмемъ

тезисы, которые авторъ прочелъ и вызывался защищать на своемъ диспутѣ (мы не говоримъ защищалъ, а только «вызывался защищать», такъ какъ возраженія, предложенныя ему на диспутѣ, почти вовсе не касались этихъ тезисовъ). Въ нихъ очень ясно, связно и въ порядкѣ изложена сущность «Кризиса западной философіи», формулированы не только тѣ взгляды, которые достаточно развиты въ этой книгѣ, но и тѣ, на которые авторъ только указалъ и которыхъ вполнѣ развить не успѣлъ. Вотъ его тезисы:

1) «Оба главныя направленія западной философіи — раціоналистическое, ограничивающееся кругомъ общихъ логическихъ понятій, и эмпирическое, ограничивающееся частными данными феноменальной дѣйствительности,—сходятся въ томъ существенномъ пунктѣ, что оба одинаково отрицаютъ собственное бытіе какъ познаваемаго, такъ и познающаго, оставляя одну только абстрактную форму познанія, почему оба эти направленія могутъ быть подведены подъ общее понятіе абстрактнаго формализма.

2) «Отрицаніе метафизики, какъ познанія объ истинносущемъ, одинаково свойственное какъ раціонализму въ его послѣдовательномъ развитіи, такъ и эмпиризму,—происходитъ исключительно изъ собственной ограниченности этихъ направленій.

3) «Отрицаніе этики, какъ ученія о цѣляхъ или о долженствующемъ быть, равномѣрно обусловливается ограниченностію раціонализма и эмпиризма.

4) «Философія воли и представленія, основанная Шопенгауэромъ и развитая далѣе Гартманомъ, въ существенномъ содержаніи своихъ принциповъ свободна отъ основной односторонности раціонализма и эмпиризма, но въ своихъ систематическихъ построеніяхъ раздѣляетъ общую формальную ограниченность всей западной философіи, состоящую въ обособленіи абстрактныхъ элементовъ, какъ самостоятельныхъ сущностей.

5) «Общій необходимый результатъ западнаго философскаго развитія въ области ученія о познаніи состоитъ въ томъ, что чистое мышленіе и чистая эмпирія должны быть признаны одинаково невозможными, и истинный философскій методъ долженъ быть опредѣленъ, какъ конкретное

мышленіе, состоящее въ выведеніи изъ эмпирическихъ данныхъ того, что̀ въ нихъ необходимо логически заключается.

6) «Въ области метафизики: въ качествѣ абсолютнаго первоначала вмѣсто прежнихъ абстрактныхъ сущностей долженъ быть признанъ конкретный всеединый духъ.

7) «Въ области этики: должно быть признано, что послѣдняя цѣль и высшее благо достигаются только совокупностію существъ посредствомъ логически необходимаго и абсолютно-цѣлесообразнаго хода мірового развитія, конецъ котораго есть уничтоженіе вещественнаго міра, какъ вещественнаго, и возстановленіе его, какъ царства духовъ, во всеобщности духа абсолютнаго».

Изъ этихъ семи тезисовъ извѣстное развитіе получили въ книгѣ только первые пять; остальные два почти только указаны. Но эти первые пять тезисовъ, какъ видитъ читатель, имѣютъ отрицательный характеръ, обозначаютъ несостоятельность западной философіи по всѣмъ существеннымъ пунктамъ, по вопросамъ о познаніи, метафизикѣ и этикѣ. Въ четвертый тезисъ впрочемъ внесено заявленіе, что Шопенгауэръ положилъ основаніе философіи, которая въ существенномъ содержаніи своихъ принциповъ свободна отъ общей несостоятельности. Съ пятаго положенія начинается указаніе на собственные выводы автора, то есть тутъ оканчиваются заключенія, которыя могли получиться изъ прямого анализа историческихъ фактовъ, и начинается заявленіе новыхъ, еще не признанныхъ началъ, почему авторъ и употребляетъ слово «должно»; «философскій методъ», говоритъ онъ, «долженъ быть опредѣленъ, какъ конкретное мышленіе», «за первоначало долженъ быть признанъ конкретный всеединный духъ» и т. д. Эти положенія развиваются въ книгѣ только отрывочно, или даже только указываются; разбирать ихъ, какъ вполнѣ сложившееся ученіе, невозможно, и слѣдуетъ предоставить автору сперва самому развить и формулировать ихъ въ надлежащей полнотѣ. Въ настоящую же минуту эти положенія уясняютъ намъ только тотъ путь, котораго онъ держится, указываютъ края его мысли и въ этомъ смыслѣ могутъ быть предметомъ только какихъ-нибудь общихъ замѣчаній.

Итакъ, главное дѣло у г. Вл. Соловьева въ критикѣ западной философіи. Если вглядимся внимательнѣе, то увидимъ далѣе, что эта критика у него спеціально обращена на извѣстную сторону предмета, именно, на ученіе о познаніи, на такъ называемую гносеологію. Для философовъ обыкновенно все зависитъ оттого, какъ мы понимаемъ сущность познанія. По этому взгляду тѣ или другіе метафизическіе и этическіе результаты происходятъ, въ корнѣ, въ основаніи, оттого, что мы держимся того или другого ученія о познаніи; какова наша гносеологія, такова и метафизика, и этика. Вотъ почему въ первомъ же своемъ тезисѣ авторъ свои два главныхъ направленія западной философіи различаетъ не по какому-нибудь содержанію ученій, а по методу: раціоналистическое и эмпирическое. Вотъ почему и изложеніе своихъ собственныхъ началъ онъ начинаетъ съ тезиса по гносеологіи: «Истинный философскій методъ долженъ быть опредѣленъ какъ конкретное мышленіе».

Поэтому и критика автора, главнымъ образомъ, направлена на философскій методъ, и всѣ его историческіе очерки и сближенія имѣютъ предметомъ преимущественно ученіе о познаніи. Метафизика и этика получаются въ каждомъ случаѣ какъ выводы, которые измѣняются вмѣстѣ съ измѣненіемъ метода.

Мы показали, такимъ образомъ, съ какой стороны и въ какой мѣрѣ анализированъ въ разбираемой книгѣ тотъ кризисъ, о которомъ желаемъ дать понятіе читателямъ. Теперь воспользуемся изложеніемъ автора, чтобы хотя въ нѣкоторыхъ пунктахъ подойти ближе къ сущности и значенію кризиса.

III.

Шопенгауэръ воспитался на философіи Канта и былъ ревностнымъ его поклонникомъ. Свое ученіе онъ ставитъ въ непосредственную связь съ ученіемъ критической философіи; онъ разрѣшилъ, какъ онъ говоритъ, ту задачу, передъ которою остановился Кантъ, открылъ то, чего тотъ искалъ, но не нашелъ. Самое же открытіе заключается, по изложенію г. Вл. Соловьева, въ слѣдующемъ:

«Всякое данное опыта состоитъ, какъ доказано Кантомъ, изъ двухъ элементовъ: изъ общихъ и необходимыхъ формъ нашего познанія, обусловливающихъ возможность всякаго опыта и имѣющихъ такимъ образомъ апріорный характеръ, и изъ собственной сущности явленій, названной Кантомъ Ding an sich и привходящей a posteriori. Поскольку данная дѣйствительность опредѣляется первымъ элементомъ, постольку она намъ ясна и понятна, ибо постольку она есть наше собственное представленіе, явленіе въ нашемъ сознаніи. Поскольку же въ ней находится второй элементъ, постольку она для насъ непонятна и таинственна; и выдѣляя въ данномъ явленіи общія апріорныя формы нашего познанія, мы получаемъ этотъ второй элементъ, то есть внутреннюю сущность вещей, искомое метафизики, но получаемъ какъ чистое неизвѣстное, кнкъ x, лишенное всѣхъ апріорныхъ и, слѣдовательно, извѣстныхъ намъ коэффиціентовъ. Если бы міръ опредѣлялся исключительно формами нашего познанія, если бы онъ былъ только нашимъ представленіемъ, то въ немъ все было бы ясно и понятно. Всѣ явленія познавались бы a priori посредствомъ дедукціи изъ общихъ формъ представленія и, слѣдовательно, были бы точно такъ же очевидны и просты, какъ математическія аксіомы и теоремы. Между тѣмъ, въ дѣйствительности, мы находимъ, что во всякомъ явленіи, какъ бы просто оно ни казалось, всегда есть нѣчто такое, что̀ не можетъ быть выведено a priori, а дается намъ эмпирически, нѣчто необъяснимое одними формами представленія, то есть въ непосредственномъ предметномъ воззрѣніи для насъ непонятное, таинственное. Этотъ-то непонятный ирраціональный элементъ во всякомъ явленіи, очевидно, и есть внутренняя его сущность—Ding an sich, независимая отъ нашего представленія и относящаяся къ этому послѣднему, какъ содержаніе къ формѣ. Поэтому, чѣмъ непонятнѣе для предметнаго воззрѣнія какое-нибудь явленіе, то есть чѣмъ менѣе оно опредѣляется одними общими формами представленія, чѣмъ болѣе въ немъ эмпирическаго элемента, тѣмъ болѣе въ немъ проявляется внутренняя сущность міра,—Ding an sich, и наоборотъ. То же самое отношеніе мы находимъ, разумѣется, и между науками, изучающими міръ явленій. Чѣмъ какая-нибудь наука апріорнѣе и, слѣдовательно, яснѣе

и достовѣрнѣе, тѣмъ менѣе въ ней дѣйствительнаго содержанія, тѣмъ она формальнѣе. Поэтому вполнѣ апріорная и, вслѣдствіе того, вполнѣ ясная и достовѣрная наука—математика есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, наука вполнѣ формальная, исключительно занимающаяся представленіемъ въ его формахъ пространства и времени и совсѣмъ не касающаяся внутренняго содержанія этихъ формъ. Въ явленіяхъ, изучаемыхъ механикой и физикой, также еще преобладаетъ формальная сторона, но здѣсь уже привходитъ эмпирическій элементъ. Хотя законы движенія, изучаемаго въ механикѣ и физикѣ, то есть общіе способы его проявленія могутъ быть выведены математически, то есть a priori, но сущность самаго движенія или обусловливающихъ его силъ, притяженія и отталкиванія, какъ данныхъ эмпирически, остается непонятною и для непосредственнаго воззрѣнія, и для физической науки, которая объясняетъ только *какъ*, а не *что* явленій. Въ явленіяхъ химическаго сродства эмпирическій элементъ уже получаетъ перевѣсъ надъ формальнымъ, и потому химія имѣетъ гораздо болѣе ирраціональный характеръ, нежели физика. Въ мірѣ органическомъ наука уже почти совершенно отказывается отъ апріорной дедукціи и, наконецъ, въ человѣкѣ эмпирическій элементъ до того заслоняетъ собою общія формы представленія, что на первый взглядъ явленія собственно человѣческой жизни кажутся совершенно неподлежащими этимъ формамъ, неимѣющими никакого закономѣрнаго основанія, такъ что если бы человѣкъ былъ доступенъ намъ только извнѣ, посредствомъ разсудка съ его общими формами, какъ всѣ другіе предметы, то онъ казался бы намъ совершеннымъ чудомъ. Но это чудо—мы сами, и такимъ образомъ именно тутъ, гдѣ формы представленія являются окончательно недостаточными средствами пониманія, намъ открывается другой источникъ познанія внутренняго и непосредственнаго—вслѣдствіе того, что здѣсь познающее совпадаетъ съ познаваемымъ. Тотъ чисто-эмпирическій и потому непонятный и таинственный для насъ элементъ во всѣхъ явленіяхъ, составляющій ихъ внутреннюю сущность, эта недоступная для представленія «вещь о себѣ», значеніе которой въ мірѣ явленій возрастаетъ по мѣрѣ ихъ усложненія и, наконецъ, въ насъ самихъ достигаетъ своего maximum'a, тутъ же, какъ наша

собственная внутренняя сущность, и дѣлается намъ доступною непосредственно, изъ x превращается въ извѣстную величину. Всѣ другіе предметы доступны намъ только извнѣ, въ формахъ представленія, сами же мы доступны для себя еще изнутри, съ субъективной стороны, въ самосознаніи или внутреннемъ чувствѣ, гдѣ самобытная сущность отражается непосреднѣйшимъ образомъ, не входя въ формы внѣшняго представленія, а познается нами какъ наша собственная воля».

«Для нашего предметнаго воззрѣнія или внѣшняго сознанія мы сами являемся какъ представленіе на ряду съ другими представленіями, какъ вещественное тѣло въ пространствѣ и времени, измѣняющееся и дѣйствующее подобно другимъ тѣламъ. Но между тѣмъ какъ дѣйствія и измѣненія этихъ другихъ тѣлъ доступны намъ только во внѣшнемъ предметномъ познаніи и, слѣдовательно, неизвѣстны въ своей сущности (ибо предметное познаніе сущности немыслимо, такъ какъ все предметное, какъ такое, есть только представленіе, явленіе посредствомъ разсудка), дѣйствія нашего собственнаго тѣла, будучи, съ одной стороны, точно также явленіями въ предметномъ мірѣ, доступны намъ еще съ другой стороны, во внутреннемъ сознаніи или субъективно, такъ какъ тутъ мы сами составляемъ дѣйствующее, а не только представляющее. Я хочу—и поднимаю руку. Здѣсь то самое,—движеніе руки,—что во внѣшнемъ воззрѣніи является какъ движеніе вещественнаго предмета въ пространствѣ, времени и по законамъ механической причинности, однимъ словомъ—есть представленіе, то же самое во внутреннемъ сознаніи познается непосредственно, какъ *актъ воли* непространственный и потому не подлежащій внѣшнему воззрѣнію. «Актъ воли и дѣйствіе тѣла не суть два предметно-познаваемыя состоянія, соединенныя связью причинности; они не находятся въ отношеніи причины и дѣйствія, нѣтъ, они суть одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами: съ одной стороны совершенно непосредственно, съ другой же въ воззрѣніи для разсудка. Дѣйствіе тѣла есть не что иное, какъ опредмеченный (objectivirte), то есть вошедшій въ воззрѣніе актъ воли»*). Итакъ, внутренняя сущность,

*) *Schopengauer*, Welt als Wille und Vorstellung, 3-te Aufl. 1 Bd. стр. 119.

о себѣ бытіе тѣлеснаго движенія,—есть актъ воли, или точнѣе: то, что́ въ непосредственномъ явленіи, въ предметномъ внѣшнемъ воззрѣніи или представленіи есть движеніе тѣла, то въ непосредственномъ своемъ явленіи есть актъ воли. (Точно также, всѣ воздѣйствія на тѣло со стороны другихъ предметовъ непосредственно ощущаются во внутреннемъ сознаніи какъ аффекты воли—боль или удовольствіе. Очевидно, что всѣ, такъ называемыя, внутреннія чувства или аффекты суть лишь различныя состоянія хотѣнія. Въ частности это показано Спинозой во 2-й и 3-й книгѣ его Этики). Познаніе, которое мы имѣемъ о своемъ хотѣніи, не есть, какъ сказано, воззрѣніе или конкретное представленіе (ибо таковое всегда пространственно); но не есть оно и отвлеченное понятіе: напротивъ, оно дѣйствительнѣе, чѣмъ что-либо другое. Далѣе, оно не есть формальное апріорное познаніе; напротивъ, совершенно a posteriori познается здѣсь данное внутренняго опыта. Слѣдовательно, остается признать, что здѣсь во внутреннемъ сознаніи нашей воли, мы сознаемъ непосредственно подлинную природу сущаго, то, что́ Кантъ назвалъ Ding an sich» (*Кризисъ*, стр. 41—45).

Вотъ прекрасное изложеніе исходной точки Шопенгауэра. Понятіе вещи въ себѣ, поставленное у Канта такъ, что къ нему, повидимому, не было доступа ни съ какой стороны, оказалось приложимымъ къ факту нашей воли. Воля имѣетъ всю ту загадочность и недоступность, какую только могъ создать Кантъ своими отвлеченіями. Исходя изъ этой точки, Шопенгауэръ старается потомъ показать, что воля удовлетворяетъ вообще всѣмъ требованіямъ основного принципа, самобытной сущности вещей.

«Воля, какъ мы ее непосредственно знаемъ, воля человѣческихъ особей всегда опредѣлена. Человѣкъ, правда, можетъ дѣйствовать такъ, какъ онъ хочетъ; но самое это «какъ онъ хочетъ» всегда обусловлено: онъ хочетъ такъ или иначе, того или другого—на основаніи тѣхъ или другихъ мотивовъ, необходимо дѣйствующихъ на него сообразно природному его характеру, отъ него независящему. Но, съ другой стороны, всеобщее и неискоренимое сознаніе нравственной отвѣтственности, предполагающей свободу, противорѣчитъ абсолютному

детерминизму, для котораго это сознаніе не имѣетъ никакого смысла, тогда какъ оно есть несомнѣнный и всеобщій фактъ, который невозможно объяснить изъ какихъ-нибудь случайныхъ или внѣшнихъ причинъ. Но опять необходимая обусловленность, несвобода эмпирической воли—есть точно также несомнѣнный фактъ, одинаково признаваемый какъ обыкновеннымъ сознаніемъ, такъ и всѣми настоящими философами. Такое противорѣчіе можетъ быть разрѣшено только черезъ различеніе воли въ проявленіи отъ воли въ самой себѣ. Это различеніе, выраженное уже Кантомъ въ ученіи объ эмпирическомъ и умопостигаемомъ характерѣ, вполнѣ развито Шопенгауэромъ. Воля въ своей сущности самобытна и, слѣдовательно, свободна; но проявляясь, она необходимо подчиняется закону явленій, именно закону достаточнаго основанія; поэтому всякое проявленіе, всякій отдѣльный актъ воли необходимо всегда опредѣленъ достаточнымъ основаніемъ, никогда не можетъ быть вполнѣ свободенъ, и детерминизмъ здѣсь—во всемъ своемъ правѣ. По существу же своему, воля не имѣетъ никакого основанія внѣ себя; она автоматична, или безусловно свободна, то есть имѣетъ значеніе трансцендентное, есть метафизическая сущность. Какъ такая, она—всеедина, ибо всякая реальная множественность предполагаетъ пространство и время—формы, принадлежащія представленію, а не о себѣ сущему. Если же воля есть всеединая метафизическая сущность, то все существующее въ цѣломъ, и каждое индивидуальное существованіе въ отдѣльности есть лишь проявленіе этой единой воли, то есть всякое единичное явленіе имѣетъ, какъ свою внутреннюю сущность, единую самобытную волю. Такимъ образомъ, каждая волящая особь, будучи, съ одной стороны, въ своихъ проявленіяхъ вполнѣ обусловлена, съ другой стороны, въ своей внутренней сущности вполнѣ свободна; хотя всѣ дѣйствія ея опредѣляются мотивами, а сила мотивовъ надъ нею—ея природнымъ характеромъ, но самый этотъ природный характеръ особи есть произведеніе ея же свободной воли, какъ метафизической сущности. «Каждый человѣкъ есть то, что онъ есть, чрезъ свою волю, и его характеръ первоначаленъ, такъ какъ хотѣніе есть основа его существа. Онъ есть свое собственное произведеніе (Werk) прежде вся-

каго познанія»*). Такимъ образомъ, черезъ перенесеніе свободы воли изъ operari, гдѣ полагали ее признававшіе ее и гдѣ справедливо ее отрицали детерминисты,—черезъ перенесеніе свободы воли изъ operari воли въ ея esse—разрѣшается антиномія свободы и необходимости, и противоположныя воззрѣнія совершенно примиряются».

«Итакъ, воля, которая, проявляясь, подчиняется закону необходимости, сама въ себѣ есть метафизическая, всеединая, безусловно свободная сущность» (*Кризисъ*, стр. 47—49).

Таково основное положеніе ученія Шопенгауэра. По этимъ отрывкамъ читатель можетъ хотя отчасти судить о пріемахъ и глубокомъ захватѣ мысли этого философа. Собственно говоря, у Шопенгауэра нѣтъ никакого метода, никакого ученія о познаніи. Онъ прямо, безъ оговорокъ, пускается въ метафизику, схватывается лицомъ къ лицу съ метафизическими задачами. Такъ какъ Кантъ въ сущности призналъ призрачнымъ все человѣческое познаніе, то Шопенгауэръ сталъ искать пути къ истинѣ въ указаніяхъ сердца, въ такомъ органѣ, который не поддается анализу Канта, и для котораго условія, поставленныя Кантомъ, оказываются не необходимыми. Этотъ пріемъ, который нельзя однакоже назвать методомъ, привелъ Шопенгауэра къ его различнымъ взглядамъ, удивительнымъ по богатству содержанія, по глубинѣ и вѣрности, хотя, повидимому, не образующимъ никакой строгой системы. Никто въ такой мѣрѣ не проникалъ въ нравственный смыслъ явленій. Міръ какъ представленіе, то есть міръ для ума—является смѣною причинъ и слѣдствій, однообразною, механическою игрою силъ, холодною и безцвѣтною логическою цѣпью, въ которой всѣ звенья одинаково важны и потому къ каждому изъ нихъ мы одинаково равнодушны. Но тутъ не открывается сущность существующаго. Для сердца человѣка міръ не есть однообразный потокъ необходимости, онъ есть «міръ какъ воля» и потому предметъ любви и отвращенія, восторга и ужаса. Міръ сплошь, отъ края до края, есть нѣчто вполнѣ живое, и въ этой жизни нужно искать корня и смысла каждаго бытія и явленія.

---

*) Welt als Wille u. Vorst. Bd. I, стр. 345.

Отсюда—пессимизмъ, то есть утвержденіе, что міръ, вообще говоря, не безразличенъ по отношенію къ добру и злу, а содержитъ въ самомъ существѣ своемъ нѣкоторую черту зла. Отсюда—объясненіе аскетизма, то есть такого состоянія человѣческой души, когда она отвращается отъ міра.

У Шопергауэра вездѣ господствуетъ то направленіе, которое всего яснѣе выразилось въ его положеніи о первенствѣ воли надъ умомъ. Мы подчинены и въ разсужденіи ума, какъ и во всемъ другомъ, таинственной сущности, которую онъ опредѣлилъ какъ самобытную всеединую волю. Съ этой точки зрѣнія преимущественно и нужно смотрѣть на ученіе Шопенгауэра. Его главныя открытія относятся къ нравственной и религіозной области, и здѣсь имѣютъ и свой источникъ. Происхожденіе своего творенія, той книги, которая наполнила собою всю его жизнь, онъ самъ очень вѣрно объяснилъ въ своихъ стихахъ:

Aus langgehegten, tiefgefühlten Schmerzen
Wand sich's empor aus meinem innern Herzen*).
(Parerga. Bd. II. 8. 693).

Полнаго образа шопенгауэровской мысли, какъ мы уже замѣтили, мы не находимъ у г. Вл. Соловьева. Его отвлекла забота о генетическомъ объясненіи кризиса, а затѣмъ онъ повсюду спѣшитъ подвергнуть критикѣ ученіе Шопенгауэра, прилагая къ нему свои логическія и систематическія требованія, и перейти къ ученію Гартмана, въ которомъ находитъ нѣкоторое выполненіе этихъ требованій. Объ этой критикѣ, въ которой проводятся собственныя начала автора, мы, можетъ быть, будемъ говорить впослѣдствіи. Здѣсь же замѣтимъ только, что авторъ, очевидно, придаетъ выводамъ Гартмана лучшій смыслъ, чѣмъ какой они имѣютъ въ самомъ дѣлѣ, и такимъ образомъ сближаетъ ихъ съ своими собственными мыслями. Такъ, напримѣръ, въ методѣ Гартмана, въ его гносеологіи едва ли можно признать тотъ шагъ впередъ,

*) Оно возникло изъ глубины моего сердца, изъ долго-питаемыхъ, глубоко-чувствуемыхъ скорбей.

который приписывается ему нашимъ авторомъ. Этотъ методъ вовсе не то «конкретное мышленіе», къ которому стремится г. Вл. Соловьевъ; дѣло намъ кажется гораздо проще.

«У Гартмана, пишетъ нашъ авторъ, «логика и эмпирія совершенно равноправны: все познаніе выводится имъ изъ эмпиріи, но изъ эмпиріи, обусловленной логическимъ мышленіемъ. Его девизъ: умозрительные разультаты по индуктивной естественно-научной методѣ» (стр. 107).

На нашъ взглядъ, этимъ девизомъ выражается только смѣшеніе понятій, по которому Гартманъ вообразилъ, что философскіе выводы можно дѣлать по методу естественныхъ наукъ, имѣющему теперь такой авторитетъ. Самъ г. Вл. Соловьевъ, тотчасъ послѣ приведенныхъ словъ, справедливо замѣчаетъ: «Но, очевидно, что никакихъ умозрительныхъ результатовъ нельзя получить изъ чистой эмпиріи, такъ, какъ ее понимаетъ, напримѣръ, англійская школа». Отсюда онъ выводитъ, однакоже, не то, что у Гартмана сказана несообразность, а то, что тутъ будто бы подразумѣвается особенная эмпирія, новый философскій методъ. Между тѣмъ Гартманъ не имѣлъ и мысли о какомъ-нибудь новомъ методѣ. Онъ съ нѣкоторою похвальбою заявляетъ въ своей книгѣ, что его методъ извѣстный, установившійся, пользующійся полнымъ довѣріемъ. Вотъ отчего въ эпиграфѣ онъ, очевидно для вразумленія читателей, прибавилъ даже лишнее слово «естественно-научный»; въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ индукція одна и нѣтъ никакой особой «естественно-научной индукціи», то предполагая, что Гартманъ не впалъ здѣсь въ новую несообразность, мы должны его слова: «естественно-научный индуктивный методъ» понимать такъ: индуктивный методъ—тотъ самый, который употребляется въ естественныхъ наукахъ.

О метафизическихъ выводахъ Гартмана мы не будемъ говорить; нашъ авторъ, признавая большую часть ихъ «мертворожденными фантазіями»(стр. 115), извлекаетъ все-таки изъ этой метафизики два или три положенія, которыя признаетъ истинными. Эти положенія, однакоже, до такой степени общи и неопредѣленны, что едва ли возможно видѣть въ нихъ сущность и особенность ученія Гартмана.

Но всего очевиднѣе скудость Гартмана обнаруживается тамъ, гдѣ онъ говоритъ о нравственности, объ искусствѣ, о

религіи. Въ сравненіи съ Шопенгауэромъ, Гартманъ—слѣпецъ во всѣхъ этихъ областяхъ и не только никогда не доходитъ до сущности дѣла, а очевидно и не стремится къ этой сущности*). Хотя онъ и пессимистъ, но онъ не негодуетъ, а только скучаетъ; онъ не страдаетъ, а только ко всему холоденъ. Можетъ быть, такое настроеніе, точно такъ какъ и умозрительные выводы по эмпирическому методу, понятнѣе для большинства читателей; не этимъ ли объясняется, почему книга Гартмана имѣла такой успѣхъ?

Отрицательная сторона кризиса выяснена у г. Вл. Соловьева гораздо съ большаго числа сторонъ. Мы могли бы привести здѣсь читателямъ много поучительныхъ страницъ, въ которыхъ прекрасно показано соотношеніе различныхъ философскихъ ученій и ихъ неизбѣжное движеніе къ тому выводу, что, во первыхъ, познаніе, а во вторыхъ, метафизика и этика въ собственномъ смыслѣ невозможны. Мы ограничимся здѣсь только небольшою выдержкою, интересною потому, что она касается, такъ сказать, прикладного вопроса и, слѣдовательно, особенно ясно выражаетъ несостоятельность началъ, нужныхъ для приложенія въ этомъ частномъ случаѣ. Очевидно, нельзя считать состоятельнымъ такое ученіе о познаніи и такія понятія о метафизикѣ, въ силу которыхъ дѣлается совершенно невозможнымъ, напримѣръ, пониманіе религіи—важнѣйшаго факта въ жизни человѣчества. Между тѣмъ въ наше время всѣ ходячіе взгляды, всѣ разнообразныя ученія несомнѣнно представлаютъ ту рѣзкую черту, что, при величайшей самоувѣренности, вовсе не понимаютъ религіи, что обнаруживаютъ въ отношеніи къ ней явное безсиліе, какъ къ предмету, совершенно недоступному для употребляемыхъ ими формъ мысли. Какъ образчикъ, приведемъ здѣсь разборъ мнѣній Конта, сдѣланный г. Вл. Соловьевымъ.

«Развитіе религіознаго міровоззрѣнія описывается Контомъ такъ: сначала явленія объясняются уподобленіемъ ихъ человѣческимъ дѣйствіямъ, такъ какъ всѣмъ предметамъ

---

*) Этотъ отзывъ относится къ первому сочиненію Гартмана, къ Philosophie des Unbewussten. Впослѣдствіи онъ много писалъ о религіи и этикѣ; пониманіе, которое онъ тутъ обнаружилъ, требовало бы особаго разбора.

внѣшняго міра приписывается жизнь и самостоятельная дѣятельность; это есть фетишизмъ. Затѣмъ, въ образѣ политеизма, является, по выраженію Конта, «болѣе прочная гипотеза», которая объясняетъ каждое явленіе какъ дѣйствіе особеннаго сверхъестественнаго существа, и для каждаго новаго явленія придумывается новый сверхъестественный дѣятель. Наконецъ, когда начинаютъ замѣчать въ явленіяхъ ихъ закономѣрность, постоянство ихъ отношеній, тогда политеизмъ замѣняется монотеизмомъ, то есть всѣ явленія приписываются дѣйствію одного трансцендентнаго существа».

«Такое объясненіе религіи отличается несомнѣнно простотою и ясностію и имѣетъ лишь тотъ недостатокъ, что весьма мало относится къ дѣйствительной религіи. И во первыхъ, когда утверждается, что религія произошла, какъ нѣкоторая теорія или гипотеза для объясненія явленій, то въ этомъ заключается то нелѣпое предположеніе, что въ тѣ первобытныя времена, къ которымъ должно быть относимо происхожденіе религіозныхъ представленій, человѣкъ былъ такимъ же абстрактнымъ теоретикомъ, каковы современные ученые. Современный ученый дѣйствительно нуждается въ разныхъ теоріяхъ и гипотезахъ для объясненія естественныхъ явленій, потому что для него эти явленія представляются чѣмъ-то внѣшнимъ и чуждымъ. Но для древняго человѣка, какъ это несомнѣнно доказывается языкомъ и миѳологіей, естественныхъ явленій, въ нашемъ смыслѣ, совсѣмъ не существовало, слѣдовательно, и объяснять было нечего; для него все существующее непосредственно являлось, какъ выраженіе и дѣйствіе существа или существъ одушевленныхъ: онъ не только говорилъ, но и мыслилъ миѳологически (по справедливому замѣчанію Штейнталя). Поэтому то, что́ Контъ называетъ фетишизмомъ и политеизмомъ, то есть миѳологія, есть извѣстный непосредственный способъ воззрѣнія; считать же его, подобно Конту, за придуманную теорію такъ же нелѣпо, какъ видѣть придуманную теорію въ томъ одухотвореніи вещественныхъ предметовъ, которое замѣчается у большей части дѣтей и въ наше время. Давно уже наука отвергла тѣ объясненія, по которымъ общія и существенныя явленія человѣческой жизни считались произведеніемъ сознательнаго соображенія и преднамѣреннаго умы-

сла. Давно уже брошена теорія о происхожденіи общества и государства изъ договора, языка—изъ произвольнаго условія. Точно также немыслимо при теперешнемъ состояніи науки и Контово объясненіе религіи, какъ придуманной гипотезы».

«Если воззрѣніе Конта на религію ниже всякой критики уже въ примѣненіи къ элементарнымъ, миѳологическимъ формамъ религіи, то по отношенію къ религіямъ болѣе совершеннымъ несостоятельность этого воззрѣнія становится вполнѣ очевидной. Какъ было нами выше замѣчено, если законъ Конта долженъ имѣть такое универсальное значеніе, какое ему приписываютъ позитивисты, то онъ долженъ относиться въ своихъ терминахъ «теологія» и «метафизика» къ религіи *вообще* и къ умозрительной философіи *вообще*, то есть ко *всѣмъ* возможнымъ религіямъ и ко всѣмъ возможнымъ умозрѣніямъ. Но даже отступаясь отъ этого требованія, какъ слишкомъ строгаго, мы имѣемъ несомнѣнное право требовать, чтобы, по крайней мѣрѣ, всѣ дѣйствительно существовавшія религіозныя и метафизическія воззрѣнія соотвѣтствовали опредѣленнымъ у Конта фазисамъ—теологическому и метафизическому; ибо иначе какое же можетъ имѣть значеніе научный законъ, которому не соотвѣтствуютъ дѣйствительныя явленія, входящія въ его область? И между тѣмъ, оставляя пока въ сторонѣ метафизику, оказывается, что не только нѣкоторыя религіи совсѣмъ не подходятъ подъ Контово «теологическое состояніе», но еще, что эти нѣкоторыя суть именно самыя важныя и совершеныя религіи. Какое отношеніе въ самомъ дѣлѣ къ Контову понятію религіи можетъ имѣть, напримѣръ, браманизмъ, который признаетъ весь міръ явленій за обманчивый призракъ, за продуктъ невѣдѣнія,—браманизмъ, полагающій высшую цѣль въ избавленіи чаловѣка отъ этого призрака явленій, въ соединеніи съ абсолютнымъ существомъ Брамы? Или, какимъ образомъ можетъ заниматься «объясненіемъ явленій» (ибо въ этомъ Контъ полагаетъ сущность религіи)—какимъ образомъ, говорю я, можетъ относиться къ объясненію явленій такая религія, какъ буддизмъ, основной догматъ котораго есть совершенное ничтожество, «пустота» всего существующаго и высшая цѣль—Нирвана, полное погашеніе всякой жизни? А христіанство? Въ чемъ ни полагать его сущность—

въ догматическомъ ли ученіи, или же въ нравственномъ,—одинаково не подходитъ оно подъ Контово понятіе о религіи. Въ какомъ отношеніи, въ самомъ дѣлѣ, могутъ находиться къ «объясненію наблюдаемыхъ явленій—explication des phénomènes observables»—главные христіанскіе догматы: Троицы, воплощенія Бога, воскресенія мертвыхъ—съ одной стороны, и христіанская мораль—съ другой? Какъ ни различаются между собою названныя три религіи, но всѣ онѣ имѣютъ то общее, что въ принципѣ своемъ *отрицательно* относятся къ наличной дѣйствительности и существенною своею задачею ставятъ *освобожденіе* человѣка отъ зла и страданія, необходимыхъ въ существующемъ мірѣ,—всѣ онѣ суть религіи «спасенія». Такимъ образомъ, ни теоретическій принципъ, ни практическая задача этихъ распространеннѣйшихъ религій ни въ какомъ отношеніи не находятся къ тому, что̀ позитивизмъ полагаетъ сущностію религіи. Все это нисколько не затрудняетъ Ог. Конта, потому что онъ просто игнорируетъ содержаніе дѣйствительныхъ религій. Въ своемъ пространномъ изложеніи умственнаго развитія онъ ни слова не говоритъ о важнѣйшихъ ученіяхъ Востока; разсужденія же его о христіанствѣ представляютъ рядъ удивительныхъ куріозовъ, изъ которыхъ для примѣра укажу только два: Ог. Контъ утверждаетъ, что Христосъ былъ *только* политическій авантюристъ; далѣе, на томъ основаніи, что протестантство относится отрицательно ко внѣшности культа, Ог. Контъ увѣряетъ, что оно есть только воспроизведеніе... магометанства» (*Кризисъ*, стр. 133—136).

Вотъ фактъ удивительный въ высшей степени. Грубѣйшее непониманіе относительно важнѣйшаго вопроса господствуетъ въ наше время, такое жадное къ познанію, такое неутомимое въ изслѣдованіи, наконецъ такое безмѣрно-гордое своими умственными успѣхами. Мы говоримъ «господствуетъ», потому что Контъ вовсе не исключеніе; тысячи современныхъ книгъ, когда касаются этого предмета, обнаруживаютъ такое же непониманіе. Для примѣра сошлемся на сочиненіе пресловутаго Дрэпэра*), въ которомъ онъ съ ве-

*) History of the conflict between religion and science. By *J. W. Draper*. London. 1875.

личайшею серіозностію трактуетъ о борьбѣ между религіей и наукой, ни мало не подозрѣвая, что смыслъ религіи для него недоступенъ. Можно привести также, какъ яркій образчикъ непониманія, недавнюю статью Спенсера «О добрѣ и злѣ». Впрочемъ, вообще, стоитъ вспомнить различныя мнѣнія и сужденія объ этомъ предметѣ, чтобы убѣдиться, что по своему духу и захвату они вполнѣ однородны съ мнѣніями Конта.

IV.

Какъ объяснить такое явленіе? Вообще, какой взглядъ слѣдуетъ имѣть на развитіе западной философіи, если мы убѣдились, что она пришла къ такому жестокому кризису? Познаніе, нравственность, религія—составляютъ такіе существенные вопросы, такіе насущные интересы людей, что для многихъ должно быть необыкновенно странно слышать, что начала для пониманія этихъ вещей потеряны, что нынѣшнія философскія ученія даютъ только мнимое рѣшеніе этихъ вопросовъ. Между тѣмъ оно такъ на самомъ дѣлѣ, и у людей дѣйствительно мыслящихъ сознаніе такого положенія дѣла иногда выступаетъ очень ясно.

Г. Вл. Соловьевъ въ своей книгѣ беретъ вопросъ во всей его общности; онъ разсматриваетъ всю исторію западной философіи отъ первыхъ ея началъ и утверждаетъ, что отрицательные выводы, до которыхъ она достигла въ настоящее время, составляютъ плодъ всей этой исторіи и имѣютъ величайшую важность, такъ какъ вполнѣ обнаруживаютъ односторонность западнаго философскаго развитія и навсегда закрываютъ путь этого развитія. «Въ основу этой книги», таковы первыя слова нашего автора, «легло то убѣжденіе, что философія въ смыслѣ отвлеченнаго, исключительнаго теоретическаго познанія окончила свое развитіе и перешла безвозвратно въ міръ прошедшаго» (стр. I).

Чтобы видѣть, какой именно смыслъ придаетъ авторъ исторіи западной философіи и въ чемъ полагаетъ ея движеніе, мы приведемъ отрывокъ изъ его рѣчи, сказанной передъ диспутомъ *):

*) Она напечатана подъ заглавіемъ: „Нѣсколько словъ о настоящей задачѣ философіи“. (Гражданинъ. 1874, № 48).

«Въ лучшія времена христіанства лучшіе его представители соединяли искреннюю вѣру съ философскимъ глубокомысліемъ и не находили никакого противорѣчія между догматами своей религіи и послѣдними результатами тогдашней философіи. Но такое счастливое единство было непродолжительно. Сначала сознаніе разума отдѣлилось отъ религіозной вѣры, потомъ стало относиться къ ней прямо отрицательно, враждебно. Этому раздѣленію во внутреннихъ началахъ жизни приблизительно соотвѣтствуетъ и раздѣленіе во внѣшней жизни народовъ, раздѣленіе между, такъ называемымъ, образованнымъ обществомъ, которое, болѣе или менѣе сознательно, стало подъ знамена разсудочнаго просвѣщенія, получающаго свои высшія начала отъ философіи,—и между, такъ называемымъ, простымъ народомъ, который остался вѣренъ религіозному преданію. Теперь спрашивается: нормально ли это двоякое раздѣленіе? Одна русская литературно-научная школа, такъ называемые славянофилы отвѣчали на это безусловно-отрицательно. Признавая указанное раздѣленіе явленіемъ вполнѣ нормальнымъ, какимъ-то историческимъ грѣхопаденіемъ, она требовала всецѣлаго возвращенія къ первоначальному единству; требовала, чтобы личный разумъ совершенно отказался отъ своей самостоятельности въ пользу общей религіозной вѣры и церковнаго преданія. Теперь уже и противники славянофильства признали важныя услуги, оказанныя русской мысли представителями этой школы. Тѣмъ не менѣе очевидно, что основныя начала ея могутъ быть приняты лишь послѣ коренного измѣненія. Со стороны теоретической, признавая все умственное развитіе запада безусловно-ненормальнымъ, произвольнымъ, это воззрѣніе вноситъ колоссальную безсмыслицу во всемірную исторію; со стороны же практической оно представляетъ неисполнимое требованіе возвратиться назадъ къ старому, давно пережитому. Но если должно, вопреки славянофильскому воззрѣнію, признать западное развитіе, то есть данное историческое раздвоеніе разумнаго сознанія и религіозной вѣры, законнымъ произведеніемъ логической и исторической необходимости, то отсюда, очевидно, не слѣдуетъ, чтобы такое раздвоеніе было вѣчнымъ абсолютнымъ закономъ, чтобы философское сознаніе, по существу своему, противорѣчило религіозной вѣрѣ. Дѣйствитель-

но, мы находимъ, что это раздвоеніе и противорѣчіе есть нормальное явленіе только какъ переходное временное состояніе, что если разумъ, въ извѣстный моментъ своего развитія, становится необходимо въ отрицательное отношеніе къ содержанію религіозной вѣры, то въ дальнѣйшемъ ходѣ этого развитія онъ съ такою же необходимостію приходитъ къ признанію тѣхъ началъ, которыя составляютъ сущность истинной религіи. Мы видимъ, что та самая западная философія, которая прежде чуждалась всѣхъ религіозныхъ началъ, или относилась къ нимъ отрицательно, нынѣ, по внутренней необходимости своего развитія, стала на такую точку зрѣнія, которая требуетъ положительнаго отношенія къ религіи, вступила на такую почву, на которой возможно ея соединеніе съ религіей. И хотя это соединеніе не совершилось и весьма вѣроятно никогда не совершится въ западной философіи, но тѣмъ не менѣе весь предшествующій ходъ философскаго развитія заставляетъ признать его послѣднимъ результатомъ высшій синтезъ философскаго познанія и религіозной вѣры. Теперь же, когда этотъ результатъ еще не достигнутъ, онъ составляетъ необходимую, настоящую задачу философской мысли» (*Гражданинъ* 1874 г., № 48).

Прежде всего скажемъ прямо, что если этотъ очеркъ принять за программу, которую должна была выполнить книга автора, то программа далеко не выполнена. Все, что говорится въ книгѣ, конечно, прямо служитъ къ подтвержденію положеній программы, но полнаго доказательства этихъ положеній книга не представляетъ. Она состоитъ какъ-будто изъ очерковъ, предварительно сдѣланныхъ въ виду большой работы, задуманной по обширному плану. Читатели могутъ за это осуждать автора; но есть здѣсь и похвальная сторона. Большой планъ самъ по себѣ есть заслуга, особенно когда дѣло идетъ о философіи. На этотъ планъ мы должны обратить столько же вниманія, какъ и на его выполненіе.

Во первыхъ, въ планѣ ясно высказана главная цѣль. Авторъ хочетъ доказать, что все развитіе западной философіи совершалось съ логической необходимостію, что такою необходимостію оправдывается, какъ законный переходъ, отрицательное отношеніе разума къ религіи, и что, въ силу такой

же необходимости, разумъ сталъ нынче на почву, на которой возможно его соединеніе съ религіей.

Этотъ способъ объясненія исторіи намъ хорошо знакомъ; это, очевидно, пріемы чистаго раціонализма, гегелевскій методъ построенія фактовъ по логическимъ категоріямъ. Точно также, когда нашъ авторъ въ своемъ послѣднемъ тезисѣ (см. выше, тезисъ 7-й) брался доказывать «логически-необходимый и абсолютно-цѣлесообразный ходъ мирового развитія»,—то это былъ, конечно, тотъ же раціонализмъ, то же стремленіе логически построить мірозданіе и его исторію.

Не входя пока въ разборъ того, какъ этотъ раціонализмъ согласуется съ другими началами автора, попробуемъ обратиться къ тѣмъ фактамъ, о которыхъ мы уже говорили и которые составляютъ главное содержаніе разбираемой книги. Примѣнима ли къ нимъ мысль о логической необходимости?

Что такое исторія западной философіи, по изложенію самого автора, какъ не исторія колоссальнаго заблужденія? По Гегелю, мы идемъ къ лучшему непремѣнно черезъ худшее, такъ что всякія заблужденія могутъ быть законны; но доказалъ-ли авторъ на своемъ предметѣ, что это правило здѣсь приложимо?

Больше тысячелѣтія, отъ самаго своего начала, Западная философія двигалась по ложному пути, по такому пути,—не забудемъ этого,—который дѣлалъ для нея невозможною истинную метафизику, истинную этику, даже пониманіе той религіи, среди которой росла эта философія. Явленіе изумительное, непостижимое; какимъ образомъ душа и сердце этихъ людей могли быть такъ слѣпы въ теченіе столькихъ вѣковъ, такъ мертво молчали? Скажемъ словами г. Вл. Соловьева: дѣло не такъ просто, какъ онъ думаетъ.

Остановимся на одномъ пунктѣ, наиболѣе ясномъ, на гносеологическихъ понятіяхъ. Заблужденіе западной философіи, по объясненію автора, произошло, главнѣйшимъ образомъ, отъ дурной гносеологіи; и вотъ окончательная формула, въ которой авторъ выражаетъ смыслъ всей этой исторіи:

«Познаніе эмпирическое (какъ во внѣшнемъ, такъ и во внутреннемъ опытѣ) и понятіе логическое или апріорное не составляютъ двухъ радикально-отдѣльныхъ и самобытныхъ областей знанія: они необходимы другъ для друга, такъ какъ

познаніе эмпирическое возможно только при логическихъ условіяхъ, а познаніе логическое дѣйствительно только при эмпирическомъ содержаніи. Но для того чтобы эта высказанная теперь мною важная истина, требующая неразрывнаго и равноправнаго соединенія чистой логики и эмпиріи, могла быть признана, необходимо было, чтобы эти два основные элемента познанія были исчерпаны въ ихъ особенной исключительности, вслѣдствіе чего ихъ односторонняя ограниченность стала бы очевидною. И въ самомъ дѣлѣ, мы видимъ въ развитіи западной философіи два главныхъ направленія: раціоналистическое, выводящее все познаніе изъ общихъ понятій, и эмпирическое, выводящее его изъ дѣйствительнаго опыта» (*Кризисъ*, стр. 102).

Оба направленія оказались неосновательными; оба привели къ отрицанію познанія, метафизики и этики. И въ этомъ заключается современный кризисъ.

Спрашивается теперь: возможно ли видѣть тутъ ту логическую необходимость, которую указываетъ авторъ? Почему разумъ, сила обобщающая, сравнивающая, непремѣнно долженъ былъ предаться особенной исключительности односторонняго элемента познанія, и иначе дѣйствовать было для него логически невозможно? Выходитъ, что разумъ намъ приходится считать неразумнымъ, что для пониманія исторіи намъ нужно выучиться понимать это противорѣчіе. Разумъ не иначе будто бы можетъ попасть на истинный путь, какъ доведя свои заблужденія до послѣдней крайности, погубивъ до конца свои лучшія стремленія и надежды, достигнувъ отрицанія истиннаго познанія, истинной метафизики и нравственности и нѣкоторое время даже коснѣя въ этомъ отрицаніи съ какимъ-то чудовищнымъ самодовольствомъ.

Трудно согласиться, что все это слѣдуетъ считать «нормальнымъ, законнымъ переходнымъ состояніемъ», что все это входитъ, какъ непремѣнная часть, въ «логически-цѣлесообразный ходъ мірового развитія». Если же нѣтъ, если мы не признаемъ, что такова глубочайшая природа самаго разума, то намъ прійдется отыскивать источникъ зла не въ самомъ разумѣ, а въ чемъ-нибудь другомъ. Гдѣ же именно искать этого источника, въ чемъ состоитъ та сила, которая сбиваетъ разумъ съ прямого пути?

Яснаго отвѣта на этотъ вопросъ мы не находимъ въ книгѣ нашего автора, не находимъ даже съ его точки зрѣнія, то есть какъ объясненіе произвольнаго поворота разума на ложный путь. Точка этого поворота намъ не указывается, и вся исторія философскихъ системъ представляется какъ однообразное движеніе къ окончательному выводу—къ отрицанію истиннаго значенія, выводу поэтому неожиданному и темному для читателя. Двѣ великія эпохи западной философіи, Декартъ и Кантъ, повидимому, не составляютъ для автора особыхъ, выдающихся явленій, въ которыхъ сущность совершающагося процесса обнаруживается яснѣе. Попробуемъ сдѣлать нѣсколько замѣчаній, чтобы видѣть, въ чью пользу говоритъ здѣсь исторія.

Мы не знаемъ въ точности, что̀ разумѣетъ авторъ подъ «конкретнымъ мышленіемъ», которое пока онъ опредѣлилъ только отрицательно, какъ не исключительно логическое и не исключительно эмпирическое. Но возьмемъ эти ограниченія въ самомъ простомъ смыслѣ, и мы приблизимся, кажется, къ обыкновенному, будничному понятію о мышленіи, къ тому понятію, которое очень живо въ каждомъ человѣкѣ, незнакомомъ съ философскими умозрѣніями. Когда мы познаемъ что-нибудь, мы не предполагаемъ, что мы непремѣнно узна̀емъ сущность познаваемаго предмета. Такъ какъ предметъ есть нѣчто отъ насъ отдѣленное и намъ чуждое, то мы заранѣе признаемъ, что проникнуть внутрь его, занять мысленно самый центръ его сущности для насъ невозможно. Мы желаемъ, такъ сказать, только «познакомиться» съ предметомъ, и это ознакомленіе тѣмъ для насъ интереснѣе, чѣмъ предметъ самъ по себѣ таинственнѣе, чѣмъ больше въ немъ недоступной для насъ сущности. Поэтому наша любознательность тѣмъ живѣе, чѣмъ предметъ дальше отъ насъ, и въ физическомъ и въ умственномъ смыслѣ, чѣмъ больше онъ дѣйствительный «предметъ», а не что-нибудь намъ принадлежащее и намъ вполнѣ извѣстное. Таковъ обыкновенный взглядъ на познаніе.

Декартъ первый выставилъ другое понятіе; онъ, очевидно, преувеличилъ и свое сомнѣніе, и свои требованія отъ познанія. Съ простой, будничной точки зрѣнія нельзя было такъ сомнѣваться, какъ онъ; если мы и предположимъ въ

себѣ всевозможныя ошибки и самообольщенія, то все-таки не можемъ отрицать того, что въ нашемъ познаніи содержится нѣкоторое настоящее знакомство съ другою, отдѣльною отъ насъ дѣйствительностію, съ міромъ людей и міромъ природы. Но Декартъ откинулъ это нѣкоторое знакомство и пожелалъ такого познанія, какого обыкновенно человѣкъ не имѣетъ и не желаетъ имѣть. Декартъ захотѣлъ яснаго и отчетливаго познанія, то есть столь же прозрачнаго, какъ математическія аксіомы.

Требованіе Декарта было признано и нѣсколько системъ такого познанія, какого онъ желалъ, были воздвигнуты. Когда учился Кантъ, Европа была исполнена самой твердой и радостной увѣренности, что она обладаетъ всѣми нужными истинами, доказанными столь же несомнѣнно, какъ теоремы Эвклида. Когда Кантъ сталъ уже совершеннымъ старикомъ, когда ему было уже 57 лѣтъ, онъ разрушилъ эту увѣренность, издавши свою «Критику чистаго разума». Онъ пошелъ въ скептицизмѣ гораздо дальше Декарта; онъ отвергнулъ самую возможность настоящаго познанія; онъ сталъ доказывать, что во всѣхъ нашихъ понятіяхъ нѣтъ ничего адэкватнаго истинѣ, сущности вещей, «вещи самой въ себѣ».

Но этого мало. Кантъ призналъ, что метафизика есть незаконная область человѣческаго ума, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ указалъ этому уму и его законную область и разъяснилъ его верховныя права въ этой области. Вотъ гдѣ сила и главное значеніе этого переворота. Отрицаніе истиннаго познанія тутъ доведено до конца, такъ какъ не только отъ ума закрытъ тотъ путь, на который онъ постоянно устремлялся, но вмѣстѣ ему отведено другое русло, по которому онъ можетъ свободно течь. Этотъ міръ знанія есть пониманіе субъективной связи нашихъ представленій, логическая сторона вещей и внутренней жизни человѣка.

Вотъ почему именно съ Канта началось усиленное и плодотворное движеніе въ наукахъ. Среди этого движенія и понятій, его одушевляющихъ, мы и теперь живемъ. Тотчасъ вслѣдъ за Кантомъ явились философскія системы, которыя, блестящею чередою смѣняя одна другую, дошли наконецъ до положенія, что истинно-существующее есть *понятіе* и его развитіе. Но не только въ философскихъ ученіи-

яхъ, а и во всѣхъ умственныхъ сферахъ, сущность вещей понемногу стала признаваться непостижимою, недоступною, Ding an sich Канта, о которой ничего знать нельзя. И все познаніе направилось въ сторону, указанную Кантомъ. Нѣкоторое время логика, то есть изслѣдованіе внутренняго движенія мысли, занимала мѣсто метафизики. Исторія человѣчества обратилась не въ повѣствованіе о событіяхъ, а въ анализъ психическихъ явленій, переживаемыхъ народами. Естествознаніе укрѣпилось въ направленіи, даннымъ еще Декартомъ,—въ изслѣдованіи математическихъ законовъ мірозданія. Вообще, изслѣдованія всѣхъ наукъ потеряли метафизическую окраску и стали принимать практическій характеръ, т. е. искать не лучшаго познанія вещей, а только власти надъ вещами.

Среди этого потока, по которому широко движется умственная жизнь Европы, какимъ-то чудомъ остался на мѣстѣ одинъ Шопенгауэръ, никѣмъ не замѣчаемый. Онъ одинъ ужаснулся кантовскаго скептицизма, одинъ не захотѣлъ отказаться отъ метафизики. Онъ принялъ въ совершенно серіозномъ смыслѣ положеніе Канта, что все наше познаніе есть призракъ нашего ума и потому не успокоился, пока не нашелъ другой дороги къ истинно-сущему, дороги безопасной отъ скептицизма Критики чистаго разума.

Спрашивается, отчего же такъ одинокъ Шопенгауэръ? Отчего подобные люди не являлись отъ времени до времени на всемъ протяженіи этой исторіи? Отчего никто не явился послѣ Декарта, такъ глубоко взволновавшаго всѣ умы? Отвѣчать на это можно только такъ, что односторонность мыслителей была, очевидно, и общимъ грѣхомъ ихъ читателей и послѣдователей. По естественному своему складу, умы всѣ направлялись въ одну сторону; всѣ увлекались горделивыми надеждами на лучшее знаніе, всѣ забывали изъ-за достигаемаго знанія самые существенные интересы, всѣ жаждали самостоятельности и дѣятельности, а потому отрицали ограничивающія и требующія себѣ подчиненія начала. Словомъ, сила, уклоняющая умъ съ прямого пути, была, очевидно, та сила, отъ которой, по Шопенгауэру, зависятъ всѣ явленія человѣческаго міра,—воля, умопостигаемый характеръ людей. Она ослѣпляетъ людей и отъ нея зависитъ то первона-

чальное побужденіе, которое потомъ разумъ развиваетъ во всѣхъ его послѣдствіяхъ. Явленія умственнаго міра коренятся въ явленіяхъ міра нравственнаго. Различіе племенъ, которое прежде всего есть различіе ихъ нравственныхъ, практическихъ силъ, имѣетъ существенное значеніе въ развитіи философіи. Вотъ почему въ строгомъ смыслѣ нельзя говорить о развитіи и кризисѣ западной философіи, какъ чего-то единаго. Это гипостасированіе, которое въ другихъ случаяхъ, самъ нашъ авторъ не считаетъ правильнымъ. Гораздо правильнѣе разсматривать отдѣльно нѣмецкую, англійскую, французскую философію. По естественной силѣ вещей, эти названія философій по народамъ уже давно пріобрѣли довольно опредѣленное, а въ иныхъ случаяхъ и совершенно опредѣленное значеніе.

Исходя изъ этихъ мыслей, можно бы сдѣлать еще много частныхъ замѣчаній о трудѣ г. Соловьева. Но кажется, все главное уже высказано, то есть читатели видятъ, что, расходясь съ авторомъ «Кризиса» въ частностяхъ, мы глубоко сочувствуемъ его направленію и считаемъ очень важною мысль его о великомъ современномъ значеніи философскаго ученія, основаннаго Шопенгауэромъ. Нужно бы желать, чтобы знакомство съ этимъ ученіемъ и вообще съ тѣмъ глубокимъ строемъ мыслей, къ которому оно примыкаетъ и который такъ далекъ и недоступенъ для нашего ходячаго просвѣщенія, все болѣе и болѣе распространялось между истинно-образованными людьми, хотя и трудно ждать успѣха дѣла, идущаго противъ общаго потока. Глубокомысленная Германія, породившая это направленіе, наградила успѣхомъ не столько его, сколько его каррикатуру, т. е. Гартмановскую философію. Обыкновенная судьба высокихъ явленій: искаженіе, обезцвѣченіе и потомъ равнодушное и безконечное повтореніе словъ и мыслей, нѣкогда исполненныхъ жизни.

Философскій диспутъ 24 ноября.

(Гражданинъ. 1874, № 48).

Въ этотъ день въ здѣшнемъ университетѣ*) Вл. С. Соловьевъ защищалъ на степень магистра свое сочиненіе: «*Кризисъ западной философіи*» (Москва, 1874). Диспутъ на всѣхъ произвелъ очень сильное впечатлѣніе, несмотря на то, что велся такъ сдержанно, такъ спокойно и достойно, какъ это рѣдко случается. Но интересъ со стороны собравшейся въ довольно значительномъ числѣ публики былъ самый горячій, и она-то своимъ напряженнымъ вниманіемъ, своимъ волненіемъ и энтузіазмомъ, выражавшимся восторженными рукоплесканіями, и придавала необычайное оживленіе диспуту. Очевидно было, что этой публикѣ для обнаруженія восторга нужны были не столько мысли и доводы, сколько одни поводы. Съ этой точки зрѣнія мы прежде всего и посмотримъ на диспутъ. Оказывается, что диспутъ былъ борьбою между двумя партіями, между защитниками позитивизма, которые, слѣдовательно, были настроены противъ диспутанта, и между противниками позитивизма и, слѣдовательно, по одному этому, сторонниками диспутанта. Такимъ образомъ, о самыхъ мнѣніяхъ г. Соловьева, о томъ, что онъ спеціально утверждалъ, очень мало было говорено въ умѣренномъ спорѣ, который шелъ вокругъ стола, озареннаго свѣчами, и вовсе ничего не высказано тѣми восторженными рукоплесканіями, которыя раздавались вокругъ, въ массѣ народа, наполнявшей большую темную залу. О чемъ бы ни говорили вокругъ стола, въ толпѣ дѣло шло лишь о позитивизмѣ. Что же оказалось? Съ удовольствіемъ можно было видѣть, что противники позитивизма

---

*) С.-Петербургскомъ. *Издатель.*

не уступали другой партіи ни въ числѣ, ни въ ревности. За ними собственно нужно считать побѣду, такъ какъ самыя единодушныя и продолжительныя рукоплесканія раздались сперва послѣ окончанія длинной рѣчи профессора Владиславлева, а потомъ послѣ провозглашенія диспутанта магистромъ. Рѣчь г. Владиславлева началась похвалами философской зрѣлости г. Соловьева, а кончилось еще большею похвалою; профессоръ сказалъ, что онъ «готовъ вѣрить тому будущему развитію *самостоятельнаго направленія въ философіи*, къ которому стремится диспутантъ и которое обѣщаетъ въ своей книгѣ, и что онъ тѣмъ болѣе будетъ радоваться этой новой философской системѣ, что она будетъ *русская*». Вотъ какія надежды возбуждаетъ нашъ молодой ученый! Вотъ чему такъ усердно хлопали!

И вообще симпатія къ диспутанту была явная во всемъ собраніи. Она поддерживалась и его молодостію (21 годъ), и очень серьезною, вдохновенною наружностію, болѣе же всего тѣмъ мастерствомъ слова и мысли, которое онъ обнаружилъ въ прекрасной вступительной рѣчи и въ своихъ отвѣтахъ. Онъ говорилъ просто, ясно, безъ всякаго колебанія,—и спокойно, и быстро, смотря по надобности. Онъ, очевидно, владѣетъ въ полной мѣрѣ качествами, нужными для профессора.

Приверженцы позитивизма имѣли, какъ мы сказали, тоже минуты торжества. Началось, правда, съ того, что они потерпѣли пораженіе. Г. Де-Роберти сталъ доказывать, что диспутантъ не имѣетъ понятія о позитивной философіи Конта и даже не довольно хорошо знаетъ по-французски, именно, будто-бы невѣрно перевелъ spontané словомъ *произвольный*. Обиженный диспутантъ отвѣчалъ съ такою силою и стремительностію, что возражатель не выдержалъ и минуты этого натиска; четыре раза быстрые отвѣты г. Соловьева были покрываемы громкими рукоплесканіями, и г. Де-Роберти *бѣгу ятся*, какъ говорили наши дѣды. Второй возражатель, г. Лесевичъ, имѣлъ, напротивъ, полный успѣхъ. Когда онъ сказалъ, что натуралистъ Геккель сравниваетъ Гартмана съ дикимъ, съ австралійцемъ, зала огласилась восторженными рукоплесканіями. Но вскорѣ затѣмъ г. Лесевичу достались еще болѣе сильныя рукоплесканія. По поводу мѣста въ книгѣ, въ которомъ утверждается, что «новѣйшая философія стре-

мится съ логическимъ совершенствомъ западной формы соединить полноту содержанія *духовныхъ созерцаній Востока*» (стр. 124), онъ сказалъ громкимъ и напряженнымъ голосомъ, что онъ заранѣе—знать не хочетъ такой философіи и готовъ убѣжать отъ нея, какъ можно, дальше. Зала загрохотала, очевидно обнаруживая этимъ, что ей больше всего нравятся не мысли и аргументы, а болѣе простыя средства рѣшать вопросы.

Затѣмъ было еще одно *фальшивое* торжество позитивистовъ. Когда профессоръ Каринскій сказалъ нѣсколько словъ о томъ, что диспутантъ не обратилъ вниманія на гносеологическую сторону позитивизма и, слѣдовательно, не опровергъ самой сильной его опоры—поднялись шумныя и долгія рукоплесканія. Профессоръ понялъ въ чемъ дѣло; выждавши, пока шумъ утихъ, угрюмо и громко объявилъ, что онъ вовсе не раздѣляетъ мнѣній позитивизма и говорилъ вовсе не съ тѣмъ, чтобы защищать его. Молчаніе.

Были и другіе эпизоды, но мы разсказали важнѣйшіе. Излагать содержаніе споровъ мы не будемъ, именно потому, что оно было слишкомъ частное, раздробленное, и рѣдко подходило къ существеннымъ пунктамъ. Въ значительномъ большинствѣ случаевъ диспутантъ вполнѣ успѣшно отражалъ нападенія, а въ другихъ не вполнѣ успѣвалъ развѣ только потому, что вообще легче задавать вопросы, чѣмъ отвѣчать на нихъ.

Въ одномъ только пунктѣ онъ, очевидно, былъ поставленъ въ нѣкоторое затрудненіе. Отъ него требовали доказательствъ, что философія Гартмана дѣйствительно господствуетъ въ такой мѣрѣ, въ какой (по мнѣнію самого г. Соловьева) должна господствовать всякая философія, составляющая дѣйствительный фазисъ въ развитіи философской мысли. Дѣло въ этомъ случаѣ касалось уже не теоріи, а факта, доказательства должны были быть эмпирическія, и понятно, что диспутантъ оказался въ затрудненіи. Профессоръ Владиславлевъ сказалъ, между прочимъ, что онъ не совсѣмъ вѣритъ и въ то господство, которое имѣлъ когда-то Гегель, что гегельянцы больше шумѣли, чѣмъ на самомъ дѣлѣ владычествовали надъ умами. Если же, замѣтимъ мы, можно сомнѣ-

ваться и во вліяніи Гегеля, то гдѣ же средства доказать осязательно силу вліянія Гартмана?

Въ движеніи умовъ—что̀ мода, и что́ прогрессъ? Что́ имѣетъ истинное, твердое значеніе, и что̀ фальшивое, миражное, метеорное? Вопросы трудные, и количество распроданныхъ экземпляровъ такъ же мало ихъ рѣшаетъ, какъ мало число и сила хлопающихъ рукъ рѣшали вопросы на этомъ диспутѣ.

XI.

Шопенгауэръ.

1870.

(Изъ предисловія къ переводу Фета *Міръ какъ воля и представленіе*).

Шопенгауэръ одинъ изъ первыхъ писателей въ цѣлой всемірной литературѣ, и по своей формѣ, и по содержанію. Чтобы наслаждаться и поучаться имъ, вовсе не нужно быть непремѣнно его послѣдователемъ, держаться его системы. Все у него до такой степени проникнуто чувствомъ и правдой, что дѣйствуетъ на насъ съ неотразимой силой, даже если мы не согласны съ теоретической постановкой дѣла. Это обиліе внутренняго содержанія у Шопенгауэра, очевидно, находится въ связи съ его взглядомъ на философію. Онъ исповѣдывалъ, что *воля*, нравственная сторона человѣка имѣетъ и должна имѣть первенство надъ умственною стороной, и что само наше познаніе не имѣетъ какой-то самостоятельности, а черпаетъ всю силу изъ созерцанія, изъ непосредственнаго отношенія къ дѣйствительности. Такое *подчиненное* положеніе, даваемое разуму, есть рѣзкая и чрезвычайно важная особенность философіи Шопенгауэра. Можно сказать, что въ силу этого онъ составляетъ противовѣсъ и протестъ противъ всѣхъ другихъ современныхъ ему философій, даже вообще противъ всего духовнаго направленія Запада (онъ часто самъ говоритъ, что достигъ выводовъ, которыхъ и не подозрѣваетъ «западная мудрость»). Ибо это направленіе характеризуется тѣмъ, что главный центръ тя-

жести полагается въ разумѣ, что за познаніемъ признается самостоятельность, по которой оно можетъ двигаться независимо отъ всей остальной жизни и даже ей самой давать твердыя точки опоры. Правда, были нѣкоторые мыслители, которые заявляли въ этомъ отношеніи другія начала, подобныя Шопенгауэровскимъ; но можно рѣшительно утверждать, что ни одинъ не проникся ими вполнѣ, какъ Шопенгауеръ. Онъ не оставилъ ихъ на степени одной теоріи, а дѣйствительно воплотилъ ихъ въ пріемахъ своего изслѣдованія и писанія. Поэтому у него нѣтъ не только цѣлыхъ томовъ, а можно сказать и одной страницы, гдѣ бы дѣло шло только о сочетаніи понятій, о новыхъ и новыхъ воздушныхъ построеніяхъ, у которыхъ давно ушла изъ подъ ногъ живая почва, дающая имъ смыслъ. Ничего бездушнаго и сухого не найдется у Шопенгауэра. Каждое теоретическое начало онъ беретъ въ его глубочайшемъ значеніи, въ связи съ самымъ корнемъ жизни; такимъ образомъ, онъ достигъ своего «метафизическаго открытія», что мы—стоимъ лицомъ къ лицу съ сущностію вещей, и что эта сущность—*воля*; такъ онъ превосходно разъяснилъ существенный пріемъ и жизненное значеніе художественнаго творчества, такъ онъ постоянно идетъ и наконецъ восходитъ до высшаго человѣческаго интереса, до пониманія религіи. Онъ показалъ и разъяснилъ, что пессимизмъ есть основная черта религіознаго настроенія. Пессимизмъ можетъ быть различенъ, смотря по тѣмъ поводамъ, которые его изображаютъ. Есть пессимизмъ пошлый и даже гадкій. Но относительно Шопенгауэра слѣдуетъ признать, что у него пессимизмъ имѣетъ настоящій религіозный характеръ. Глубокая серіозность и даже суровость нравственнаго настроенія, могущая почти испугать читателя, постоянно слышится въ рѣчи Шопенгауэра. Зло, которое онъ видитъ въ мірѣ, оцѣнивается имъ по его дѣйствительному достоинству: зло нравственное для него несравненно важнѣе зла физическаго; онъ достигаетъ до самаго корня этого зла, эгоизма, и послѣдовательно приходитъ къ своему чистому идеалу, отрицанію эгоизма, отсѣченію эгоистической воли. Такимъ образомъ, книга Шопенгауэра можетъ служить прекраснымъ введеніемъ къ пониманію религіозной стороны человѣческой жизни. Кто былъ чуждъ, или сталъ чуждъ ре-

лигіознаго настроенія, тотъ найдетъ здѣсь поученіе, исходящее изъ самыхъ доступныхъ точекъ зрѣнія, изъ матеріалистическаго и эгоистическаго взгляда на жизнь. За Шопенгауэромъ нужно признать вообще великую заслугу относительно пониманія религій; извѣстно, съ какою силою и вѣрностію онъ указалъ, напримѣръ, на чистые религіозные элементы въ индійскихъ религіяхъ, браманизмѣ и буддизмѣ. По всѣмъ этимъ открытіямъ и, главное, по тому своему духу, который къ нимъ привелъ, книга Шопенгауэра есть одно изъ истинныхъ чудесъ германскаго глубокомыслія; онъ выразилъ нѣкоторую тайну человѣческой души съ такою силою и ясностію, которая никогда не забудется. Но если бы читатель и не былъ въ силахъ подняться до тѣхъ высокихъ взглядовъ, до которыхъ дошелъ Шопенгауэръ и которые онъ самъ выставляетъ какою-то загадкою, утверждая ихъ со всею своею энергіею и въ то же время отказываясь отъ ихъ полнаго пониманія, то и тогда—одинъ пессимизмъ этого философа, если мы поймемъ его, дастъ намъ болѣе достойное нравственное настроеніе, чѣмъ тотъ благодушный оптимизмъ, то наивное довольство земной жизнью, въ которомъ мы теперь живемъ и которое такъ естественно соблазняетъ насъ въ наше относительно спокойное время, при такомъ порядкѣ, богатствѣ, многолюдствѣ и движеніи, какого еще никогда не видала исторія. Нужда, зараза, война и всякія бѣдствія конечно не перестаютъ; но, вообще говоря, никогда еще столько людей такъ спокойно не жили и не наслаждались земными дѣлами и благами, какъ въ наше время, и та тоска, то внутреннее безпокойство, которое слышится и по временамъ прорывается среди этого благополучія, обыкновенно заглушается общимъ тономъ жизни и даже у самихъ сознательно тоскующихъ разрѣшается въ попытки, цѣль которыхъ то же наивное довольство. Въ этомъ отношеніи книга Шопенгауэра можетъ быть горькимъ и полезнымъ лѣкарствомъ, можетъ предохранить насъ отъ наказанія, неминуемо имѣющаго постигнуть насъ за наши розовыя мечтанія; она закрываетъ всѣ выходы къ оптимизму и наводитъ насъ на другой путь, на путь истинный внѣ всякаго сомнѣнія.

Неумѣстно было бы въ маленькой замѣткѣ критиковать систему Шопенгауэра. Замѣтимъ только, что ея неполнота и

недостаточная стройность на которую такъ напираютъ философскіе нѣмецкіе критики, очевидно, находится въ связи съ ея достоинствами, съ предпочтеніемъ созерцанія, внутренняго пониманія дѣла—всякимъ теоретическимъ построеніямъ. Выходъ же изъ этой системы, возможность перейти отъ этихъ истинъ къ другимъ, болѣе полнымъ и глубокимъ, какъ мы думаемъ, указывается самою исходною точкою Шопенгауэра. Онъ смотритъ на жизнь съ точки зрѣнія эгоизма и съ этой же точки приходитъ и къ его отрицанію. Но, въ силу этого, къ чисто-положительной сторонѣ человѣческой жизни, ко всѣмъ ея стремленіямъ, не истекающимъ изъ эгоизма, онъ отнесся скептически; эта сторона осталась для него какъ-будто закрытою. Такъ, напримѣръ, даже любовь въ тѣсномъ смыслѣ, то есть любовь между мужчиной и женщиной, признается имъ, какъ извѣстно, лишь за жестокій обманъ и иллюзію, въ которыя облекается потребность. Съ точки зрѣнія эгоизма это совершенно послѣдовательно, но очевидно также, что такая точка здѣсь вполнѣ недостаточна. Этотъ примѣръ—разительный. Но подобнаго рода замѣчанія можно сдѣлать и на другія ученія Шопенгауэра, напр., о правѣ, о страданіи и т. д.

Родъ человѣческій, конечно, представляетъ всѣ тѣ темныя стороны, которыя съ такою силою и глубиною изображаетъ Шопенгауэръ, но жизнь людей, очевидно, содержитъ въ себѣ и какія-то добрыя и свѣтлыя начала, которыя дѣлаютъ ее менѣе пустою и ужасною, и которыя мы откроемъ только тогда, если сумѣемъ войти въ ея интересы, слѣдовательно, если будемъ смотрѣть на нее не съ однимъ лишь гнѣвомъ и презрѣніемъ, а и съ нѣкоторою любовью и участіемъ.

22 окт. 1880.

XV.

О задачахъ исторіи философіи.

1893.

Мышленіе есть тоже своего рода молитва.

Гегель

Очеркъ исторіи философіи съ древнѣйшихъ временъ философіи до настоящаго времени. *Н. Страхова.* Харьковъ, 1893.

Ученіе о Богѣ по началамъ разума (въ общедоступномъ изложеніи). *Н. Страхова.* Москва, 1893.

I.

Учебныя книги.

Авторъ этихъ маленькихъ книгъ (въ первой 166 страницъ, во второй 76), Николай Николаевичъ Страховъ, состоитъ преподавателемъ въ Харьковской Духовной семинаріи. Свѣдѣніе это взято нами изъ *Московскихъ Вѣдомостей* нынѣшняго года и нужно здѣсь для того, чтобы объяснить читателямъ особенныя свойства этихъ книгъ. Самъ авторъ не сдѣлалъ къ нимъ никакихъ предисловій, ничего не говоритъ ни о цѣли своихъ писаній, ни о средствахъ и пріемахъ, употребленныхъ имъ для этой цѣли. Но если мы представимъ себѣ, что его книжки назначены для того, чтобы напоминать ученикамъ его уроки, то мы тотчасъ поймемъ, съ чѣмъ мы имѣемъ дѣло. Этого рода книги не пишутся, а *составляются*, т.-е. авторъ не говоритъ въ нихъ отъ себя, изла-

гаетъ не свои мысли, а старается изложить предметъ по наиболѣе принятымъ въ наукѣ свѣдѣніямъ и положеніямъ. Притомъ, изложеніе бываетъ кратко, сообразно съ временемъ преподованія, и элементарно, сообразно съ силами учащихся. Наконецъ, составъ такихъ книгъ часто зависитъ отъ особой цѣли, которой бываетъ направлено преподаваніе.

Какъ судитъ объ учебныхъ книгахъ? Безъ сомнѣнія, это одинъ изъ самыхъ трудныхъ родовъ литературы. Тутъ писателю поставлены очень тѣсныя условія, и въ то же время онъ объязанъ не искажать предмета, соблюсти возможную научную строгость. Для этого, очевидно, необходимо не только отличное владѣніе предметомъ и особое мастерство изложенія, но нуженъ и большой трудъ, чтобы не опустить важнаго, не помѣстить лишняго, достигнуть полноты и связи, и вмѣстѣ краткости и точности. И вотъ почему хорошіе учебники очень рѣдки во всѣхъ литературахъ, почти также рѣдки, какъ хорошіе разсказы для дѣтей, или хорошія книги для народа. Отличные ученые обыкновенно не пишутъ учебниковъ, такъ какъ понимаютъ всю трудность этого дѣла и бываютъ расположены задаваться при этомъ такими же идеальными требованіями, какъ и въ своихъ обыкновенныхъ трудахъ. Написать учебникъ по своей наукѣ для иного ученаго значитъ—установить науку, или произвести въ ней переворотъ. Такіе учебники извѣстны въ исторіи наукъ, напримѣръ—*Начала* Эвклида, *Система природы* Линея, *Элементы химіи* Лавуазье, *Энциклопедія философскихъ наукъ* Гегеля, и т. п. Но и вообще, для строгаго ученаго общее изложеніе науки всегда представляетъ болѣе трудную задачу, чѣмъ какое-нибудь частное изслѣдованіе, гдѣ онъ можетъ свободно доводить свой предметъ до полной глубины и точности.

Итакъ, люди, задающіеся высокими требованіями, обыкновенно не пишутъ учебниковъ; ихъ пишутъ по большей части тѣ, кто этихъ требованій или вовсе не чувствуетъ, или не считаетъ неизбѣжными. Кто не берется и не могъ бы написать никакого ученаго труда, легко берется, однакоже, за составленіе учебника. Такъ точно человѣкъ, не способный написать хорошую повѣсть для взрослыхъ, часто пишетъ разсказы для дѣтей, и тотъ, кто не думаетъ и не въ силахъ

составить что-нибудь интересное для людей образованныхъ и ученыхъ, нерѣдко принимается составлять книги для народа.

Но мы сдѣлали бы, однако, большую ошибку, если бы прямо признали подобные труды негодными, или безполезными. Нужно вспомнить, какъ идетъ дѣло на практикѣ. Для большинства учащихъ и учащихся часто бываетъ незамѣтно различіе между отличнымъ и посредственнымъ учебникомъ. Цѣли преподаванія по необходимости стоятъ гораздо ниже, чѣмъ строгое усвоеніе научныхъ теорій, и потому случается, что посредственный учебникъ бываетъ даже удобнѣе для достиженія этихъ цѣлей, чѣмъ книга, обработанная въ наилучшемъ научномъ духѣ.

Достоинства отличнаго учебника не только нелегко достигаются, но и нелегко оцѣниваются. Только люди, вполнѣ посвященные въ предметъ, могутъ отдавать честь научной строгости, или любоваться мастерствомъ и точностью, съ которою въ сжатомъ видѣ изложены обширныя и сложныя ученія. Только для очень даровитаго ученика такая книга принесетъ всю свою пользу, посвятитъ его въ самый духъ науки. И наоборотъ, если книга страдаетъ внутреннею ненаучностію, то это увидятъ лишь очень изощренные глаза, и это будетъ вредно лишь для даровитыхъ учащихся, которые не вынесутъ изъ такой книги пользы, равной своимъ трудамъ. Есть, въ самомъ дѣлѣ, примѣры учебниковъ, составленныхъ даже съ большимъ стараніемъ и крупными учеными и однако не дающихъ настоящаго руководства къ пониманію науки. Таковы знаменитыя когда-то *Основанія научной ботаники* Шлейдена, *Курсъ химіи* Реньо, философскіе учебники Штёкля и т. п. Отъ такихъ книгъ, по-истинѣ, нужно было-бы охранять учащихся, способныхъ къ дѣйствительному усвоенію науки.

Но средній уровень преподаванія, вообще говоря, не задается и не можетъ задаваться строго-научными цѣлями. Большею частью тутъ дѣло ограничивается только нѣкоторымъ подготовленіемъ къ наукѣ и научному чтенію. Ученики должны усвоить извѣстные термины, имена лицъ и мѣсть, годы событій, общепринятое раздѣленіе предмета, общепринятыя формулы, вопросы, мнѣнія. Преподаватель даетъ ученикамъ не науку, а какъ бы только конспектъ науки, про-

грамму будущихъ занятій, по которой можно видѣть весь объемъ и всѣ части предстоящаго изученія. Чисто-научный элементъ вносится лишь, насколько это возможно, и не возводится до полной своей высоты. Хорошій преподаватель, конечно, въ такомъ смыслѣ и наставляетъ своихъ учениковъ и не допускаетъ въ нихъ мысли, что его преподаваніемъ исчерпывается предметъ.

Вотъ съ какой точки зрѣнія, намъ кажется, слѣдуетъ разсматривать учебники. Тогда мы сумѣемъ, какъ должно, оцѣнить книгу преподавателя, который настолько обдумалъ и обработалъ свой курсъ, что рѣшился его напечатать. Это—трудъ всегда почтенный и жаль, что онъ такъ рѣдко исполняется нашими учителями и профессорами.

II.

Внѣшняя исторія философіи.

Впрочемъ, мы не думаемъ здѣсь разбирать книгу нашего автора ни съ дидактической, ни съ научной стороны. Мы хотѣли бы взять изъ нея только нѣкоторые примѣры обыкновеннаго обращенія съ исторіею философіи.

Чего можно желать и ждать отъ изложенія этой науки на полутораста небольшихъ страницахъ? Конечно, и на такомъ маломъ пространствѣ можно изложить самый глубомысленный взглядъ на судьбы философіи, на принципъ ея развитія и на тѣ періоды, на которые распадается это развитіе. Но подобное разсужденіе не только было бы почти недоступно для учениковъ,—оно, можетъ быть, привело бы въ затрудненіе и самихъ наставниковъ и учебныхъ начальниковъ. Какъ убѣдиться въ твердости и полнотѣ такого разсужденія? Какъ избѣжать разногласій и недоразумѣній, столь обыкновенныхъ и естественныхъ въ этихъ высокихъ областяхъ? Какъ слѣдить за усвоеніемъ учащимися такихъ трудныхъ понятій?

Вообще, всякій предметъ обязательнаго преподаванія долженъ представлять нѣкоторую опредѣленность, долженъ обладать извѣстными свойствами, по которымъ онъ былъ бы

удобенъ и для преподаванія, и для усвоенія учащимися, и для провѣрки ихъ успѣховъ. Въ исторіи философіи есть элементъ, есть необходимая составная часть, которая подходитъ подъ эти требованія. Нужно различать въ этой исторіи двѣ стороны—внѣшнюю и внутреннюю, и *внѣшняя исторія философіи* есть предметъ очень доступный и способный принять формы, нужныя для преподаванія. Сюда относятся: біографіи философовъ, библіографія ихъ сочиненій, а также сочиненій объ ихъ сочиненіяхъ, указаніе содержанія этихъ сочиненій и терминологіи, употребляемой авторами, классификація и хронологія философовъ, т. е. раздѣленіе ихъ на группы и на періоды, и т. д. Хотя каждый изъ этихъ предметовъ имѣетъ и свою внутреннюю, очень трудную сторону, но каждый можетъ быть взятъ и съ чисто-внѣшней, легко усвояемой стороны. И безъ сомнѣнія, это составляетъ и счастіе, и несчастіе исторіи философіи. Счастіе не только въ томъ, что она удобна для преподаванія, но и въ томъ, что ею могутъ интересоваться и съ пользою надъ нею трудиться даже люди, слабо вникающіе въ настоящіе философскіе вопросы. Въ послѣднія десятилѣтія, исторія философіи стала, можно сказать, самою любимою изъ философскихъ наукъ. Нѣтъ конца изслѣдованіямъ по ея части, изложеніямъ отдѣльныхъ ея періодовъ, или всего ея объема. Конечно, читатели, изучая такія книги, питаютъ въ себѣ пріятное чувство, что они соприкасаются съ міромъ философіи, этой науки наукъ, вѣнца человѣческихъ познаній. Но очевидно, что большею частью они при этомъ насыщаютъ свою любознательность только внѣшнею исторіей и, такимъ образомъ, отвлекаются отъ изученія исторіи внутренней—слѣдовательно, отъ самой науки.

Внѣшнюю исторію нѣмцы часто называютъ *ученою* исторіей философіи, разумѣя подъ ученостью преимущественно то, что̀ называется опредѣленнѣе эрудиціею, или филологіею. Еще Сенека жаловался, что въ это время quae philosophia fuit, facta philologia est (Epist. CVIII). Такъ и въ настоящее время можно сказать, что у писателей и читателей больше всего процвѣтаетъ не философія, а философская эрудиція. Какъ на яркій примѣръ ученой исторіи философіи, укажемъ на Grundriss *Ибервега*, книгу въ своемъ родѣ пре-

восходную и необходимую; у насъ переведена ея третья часть подъ названіемъ *исторія новой философіи.*

Раскрывая эту книгу, нельзя не почувствовать, какъ далеко она уводитъ насъ отъ чисто-философскихъ вопросовъ, какъ слабо отвѣчаетъ даже на самыя простыя научныя требованія. Передъ нами сотни и даже тысячи именъ философовъ и философскихъ писателей. Что̀ это за люди? Что̀ значитъ быть философомъ, и какое значеніе имѣютъ личныя свойства и обстоятельства въ развитіи философскаго мышленія? Мы находимъ въ этихъ спискахъ людей разныхъ странъ и народовъ, однакоже, въ древнемъ періодѣ—почти однихъ грековъ, и въ новомъ—больше всего германцевъ. По общественному положенію разнообразіе очень велико: есть люди знатные и богатые, какъ Платонъ, Сенека, Ѳома Аквитанъ, Бекономъ; есть даже императоры—Маркъ Аврелій и Юліанъ; но есть и рабы, какъ Эпиктетъ, и сапожники, какъ Яковъ Бемъ. Можно, однако, замѣтить, что въ средніе вѣка большинство составляютъ монахи, а въ новое время—профессора университетовъ. Дальше,—очень много неженатыхъ; но есть и женатые, наприм. Сократъ, какъ всѣмъ извѣстно, имѣвшій жену и дѣтей, хотя, къ нашему удивленію, Ибервегъ ни слова не говоритъ объ этомъ обстоятельствѣ въ своемъ очеркѣ жизни Сократа *).

Мы не будемъ дальше пояснять эту тему, а скажемъ вообще, что въ ученыхъ исторіяхъ ни мало не разрѣшается трудная задача составить живой образъ того или другого человѣка, оказавшагося двигателемъ философіи, и оцѣнить значеніе обстоятельствъ его жизни. Этой задачи не считаютъ важною и все вниманіе обращаютъ на мысли и писанія философовъ, какъ-будто эти мысли и писанія не имѣютъ съ жизнью ничего общаго. Вопреки этому невниманію, нѣкоторые изъ дѣятелей философіи принудили-таки насъ помнить объ ихъ личныхъ качествахъ и судьбахъ, оставили намъ свой ясный образъ. Таковы—Сократъ, Эпиктетъ, Джіордано Бруно, Спиноза, Кантъ и проч. Но и другихъ дѣятелей исторія философіи должна была бы характеризовать намъ въ

*) Grundriss der Geschichte der Philosophie, 6-te Aufl. Bd. 1, стр. 100, 101.

той опредѣленности, которая свойственна каждому сколько нибудь значительному человѣку **).

Главное дѣло, однакоже, конечно въ ученіяхъ этихъ людей, въ ихъ философіи. И вотъ, намъ указываются книги, многія сотни, даже многія тысячи книгъ для знакомства съ этими ученіями. Заглавія точно выписаны, выставлены годы и мѣста печатанія, и разныя изданія того же сочиненія. Опять мы спрашиваемъ: что это за книги? Въ чемъ состоятъ особенности этой литературы, тотъ философскій характеръ, который въ большей или меньшей степени отличаетъ ея произведенія? Есть строгіе люди, которые утверждаютъ, что настоящихъ философскихъ книгъ очень мало, что ни въ какой другой области писаній нѣтъ такого обилія книгъ, не имѣющихъ права на свой титулъ, какъ въ области философіи. Но положимъ, мы вполнѣ довѣримся строгости выбора историка и будемъ думать, что во всѣхъ этихъ тысячахъ книгъ нѣтъ ни одной, на которую мы даромъ потратимъ время, что въ каждой найдемъ что-нибудь полезное для исторіи философіи. Все-таки намъ нужна какая-нибудь путеводная нить въ этомъ лѣсу заглавій. Какія изъ этихъ книгъ болѣе важны и какія менѣе? Мы желали бы получить объ этомъ хотя приблизительное понятіе. Между ними есть, безъ сомнѣнія, произведенія геніальныя, есть и такія, которыя едва-едва заслуживаютъ того, чтобы о нихъ упоминать. Между тѣмъ историкъ, напримѣръ Ибервегъ, совершенно молчитъ объ этомъ, хотя много могъ бы сказать; но онъ ни единымъ словомъ не помогаетъ намъ въ выборѣ чтенія. Въ настоящее время книгъ набралось и набирается столько, что любознательный читатель долженъ чувствовать величайшую благодарность, когда ему укажутъ безъ какихъ книгъ можно обойтись, какихъ вовсе не нужно читать. Историкъ же хлопочетъ только о пополненіи своихъ списковъ, какъ-будто его задача—все больше и больше затруднять читателя. Разгадка тутъ простая: составлять эти списки легко и не отвѣтственно, а оцѣнивать книги—очень трудно.

**) Нужно отдать честь Куно Фишеру, что онъ относительно философовъ, о которыхъ писалъ, превосходно понялъ и выполнилъ эту задачу.

Даже когда дѣло идетъ о произведеніяхъ одного и того же философа, всегда раждается вопросъ, которое изъ нихъ главное, основное, наиболѣе выразившее его точку зрѣнія, и какъ къ этому главному относятся другія его писанія. Но историки на этомъ рѣдко и недолго останавливаются, или даже вовсе не считаютъ нужнымъ остановиться. Главная ихъ забота—установить подлинность сочиненій философа и опредѣлить порядокъ времени, въ которомъ они написаны. Это считается настоящею историческою задачей, а внутреннее достоинство и внутренній строй произведеній какъ-будто не есть предметъ, относящійся къ исторіи. У Фалькенберга мы находимъ замѣчаніе, которое пояснитъ нашу мысль. Приступая къ изложенію ученія Фихте, онъ говоритъ сперва о его сочиненіяхъ и дѣлаетъ такое указаніе: «Чтобы вникнуть первоначально въ его систему, особенно пригодны простые и проливающіе яркій свѣтъ *Факты сознанія* 1811 года, они же 1817 (никакъ не лекціи подъ тѣмъ же заглавіемъ 1813 года). Между различными обработками *Наукословія* первое мѣсто занимаютъ составляющія эпоху *Основы всего наукословія* 1794 года вмѣстѣ съ двумя *Введеніями* 1797 года» и пр.*). Вотъ коротенькая оцѣнка, сдѣланная почти мимоходомъ, но за которую будетъ благодаренъ всякій, кто желаетъ на самомъ дѣлѣ, то есть по писаніямъ самого Фрихте, познакомиться съ его системой. Есть конечно не мало читателей, которые довольствуются тѣмъ, что затвердятъ заглавія сочиненій философа; но кто серіозно изучаетъ исторію философіи, тотъ непремѣнно будетъ знакомиться самъ съ ея документами. Историкъ, обязанный характеризовать эти писанія, въ силу этого самаго становится руководителемъ читателя. Между тѣмъ историки не считаютъ этого своимъ долгомъ. Книги стоятъ передъ нами непроницаемымъ и необозримымъ строемъ, и читателю приходится брать ихъ на удачу, или какъ-нибудь догадываться о мнѣніи, которое имѣетъ о нихъ историкъ. Напримѣръ, не та ли изъ нихъ лучше и важнѣе, на которую онъ чаще ссылается?

---

*) R. Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie. 2 Aufl. Leipz. 1892, стр. 344.

За біографіею и библіографіею слѣдуетъ, наконецъ, изложеніе ученій философовъ. Тутъ мы уже прямо касаемся внутренняго существа исторіи философіи, но и здѣсь возможны внѣшніе пріемы, къ которымъ обыкновенно и прибѣгаютъ историки. Есть два такихъ пріема. Одинъ можно назвать *хронологическимъ;* онъ состоитъ въ томъ, что сочиненія философа берутся въ порядкѣ ихъ времени и изъ каждаго сочиненія дѣлается краткое извлеченіе главнѣйшихъ положеній. Другой пріемъ можно назвать *систематическимъ*: берутся извѣстныя рубрики, напримѣръ, извѣстный рядъ предметовъ философскаго изслѣдованія, положимъ: *познаніе, природа, Богъ, душа, нравственность, государство* и проч., или же рядъ философскихъ наукъ, напр. *логика, метафизика, психологія, этика* и проч., и затѣмъ изъ всей совокупности писаній философа дѣлается извлеченіе положеній, подходящихъ подъ каждую рубрику. Оба эти пріема могутъ конечно иногда совпадать, вполнѣ или отчасти, если самъ философъ любилъ составлять руководства законченные курсы. Но философы, очень заботясь о внутренней связи и цѣльности своихъ мыслей, часто не стѣсняютъ себя внѣшними рамками полноты изложенія и точнаго распредѣленія по научнымъ отдѣламъ. Въ такихъ случаяхъ историку, употребляющему систематическій пріемъ, приходится дѣлать изъ писаній философа своего рода мозаику, располагать ихъ отдѣльныя мѣста по принятымъ подраздѣленіямъ, такъ сказать, составлять изъ его мыслей правильный рисунокъ. Все это дѣлается съ великою тщательностью и стоитъ не малаго труда, довольно, впрочемъ, завлекательнаго по своему отчасти механическому характеру. Берется одна книга за другою и внимательно прочитывается, при чемъ подчеркиваются мѣста, гдѣ выражены главныя положенія. Для составленія мозаики употребляется такой способъ: по мѣрѣ чтенія выписываются на отдѣльныхъ карточкахъ мѣста, содержащія опредѣленныя ученія, и на каждой карточкѣ надписывается рубрика, подъ которую подходитъ ея содержаніе, наприм. *Богъ, душа, память, воображеніе* и т. д. По окончаніи чтенія собираются вмѣстѣ всѣ карточки съ одинаковою надписью, и тогда можно извлекать изъ нихъ существенныя положенія.

Все это, конечно, труды полезные; они полезны и начинающему, чтобы онъ могъ затвердить краткія формулы ученія какого-нибудь философа, въ котораго потомъ, можетъ быть, станетъ вчитываться и вдумываться; они полезны и человѣку, много изучавшему предметъ, когда понадобится сдѣлать справку, или получить понятіе о содержаніи еще не читаннаго сочиненія.

Во всѣхъ подобныхъ изложеніяхъ неизбѣжно страдаетъ, однакоже, связь мыслей философа, то есть одинъ изъ существеннѣйшихъ элементовъ всего дѣла. Не видно методы писателя, способа его разсужденія; мысль, вырванная изъ своей связи, выраженная другимъ языкомъ и сжатая до послѣдней степени краткости,—часто совершенно теряетъ свой истинный видъ, кажется темною или малозначущею.

Но есть еще недостатокъ въ этихъ изложеніяхъ, который нужно считать главнымъ. Именно, они не опредѣляютъ (позволимъ себѣ такъ выразиться) *удѣльнаго вѣса* явленій, о которыхъ говорятъ. Философы, которыхъ перечисляетъ исторія, имѣютъ различное значеніе, различный вѣсъ въ судьбахъ философіи, и казалось бы, непремѣнное дѣло историка—указать этотъ вѣсъ со всею точностью. На памятникѣ Шеллинга, стоящемъ въ Мюнхенѣ, сдѣлана краткая надпись: *Великій философъ*. Это понимаетъ всякій прохожій, легко соображая, что философы бываютъ разной величины. Очень выразительно замѣтилъ, между прочимъ, Куно Фишеръ: «И въ исторіи философіи есть самосвѣтящія свѣтила и есть ихъ спутники, по природѣ темные и дающіе только заимствованный свѣтъ, но тѣмъ отличающіеся отъ подобныхъ имъ небесныхъ тѣлъ, что со временемъ вовсе перестаютъ свѣтить»*).

Но историки не становятся твердо на эти простыя и существенныя точки зрѣнія; они лишь изрѣдка и мимоходомъ говорятъ о сравнительной величинѣ философовъ, какъ-будто считая всѣхъ ихъ равно значительными, равно важными въ исторіи науки. Только по какимъ-нибудь внѣшнимъ признакамъ читатель можетъ догадываться о разницѣ: напримѣръ, по числу строкъ или страницъ, посвященыхъ

*) Geschichte der neueren Philosphie, 2-te Aufl. Bd. I., стр. VII.

изложенію ученій философа, по числу книгъ или статей, которыя о немъ написаны, по тому, какъ часто упоминается его имя, и т. д.

Подобное же замѣчаніе можно сдѣлать и объ изложеніи системъ. Тутъ ставится терминъ за терминомъ, положеніе за положеніемъ, дѣленіе за дѣленіемъ, безъ всякаго указанія на ихъ относительную важность. Между тѣмъ у каждаго философа есть понятія и положенія центральныя, руководящія, составляющія главный нервъ его системы. Обязанность историка—найти ихъ и указать, вообще опредѣлить цѣнность всѣхъ частей ученія и остановиться на самыхъ существенныхъ, наиболѣе характерныхъ для философа и имѣвшихъ наибольшее вліяніе на дальнѣйшій ходъ науки. Въ ученыхъ же исторіяхъ вся забота часто обращена на полноту и равномѣрность обзора, и потому не полагается различія между важнымъ и неважнымъ, между яснымъ и темнымъ, сильнымъ и слабымъ, самобытнымъ и повтореннымъ за другими.

И вотъ, передъ нами является книга, содержащая тысячи именъ, тысячи заглавій, тысячи философскихъ положеній, и всѣ они поставлены, какъ говорится, на одну доску. Имя величайшаго генія стоитъ на ряду съ именемъ тупицы, произведеніе, составляющее честь человѣческого ума, названо рядомъ съ образцомъ человѣческаго легкомыслія, глубочайшія истины изложены рядомъ съ самыми поверхностными сужденіями. Исторія все это уравняла, по нѣкоторому неизбѣжному закону обобщенія, но не исполнила своей другой, болѣе существеной задачи—положить точное различіе между всѣми этими явленіями и указать своеобразіе каждаго изъ нихъ.

III.

Внутренняя исторія философіи.

Внѣшняя исторія философіи, конечно, совершенно необходима и въ то же время не представляетъ большихъ трудностей. По нашему желанію, мы можемъ даже доводить ее до какой-угодно степени легкости и краткости. Вотъ почему она составляетъ такой удобный предметъ для занятій и мо-

жетъ быть обращена и въ учебный предметъ, полезный для будущаго знакомства съ философіей. Но внутренняя исторія философіи, то есть настоящая, не ученая, а научная исторія, – зато трудна неизмѣримо. Вообще, философія между науками есть самая высокая и трудная, а исторія философіи есть самая трудная часть философіи. Въ энциклопедическихъ изложеніяхъ философской системы исторія философіи всегда ставилась и должна ставиться на послѣднемъ мѣстѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы собираемся судить о явленіяхъ философской мысли въ прошлыя времена, то мы должы имѣть напередъ уже твердое понятіе о всѣхъ задачахъ философіи, о всѣхъ ея рязличныхъ предметахъ и о всѣхъ пріемахъ ея изслѣдованій.

Прежде всего тутъ намъ приходится рѣшить вообще: что̀ мы будемъ вносить въ нашу исторію, какія книги, какихъ писателей? Кого слѣдуетъ признать философомъ? Какія писанія считать философскими? Намъ нужно, слѣдовательно, знать признаки философіи. Какъ же мы ихъ найдемъ, не имѣя опредѣленнаго ученія? Такимъ образомъ, на первомъ же шагѣ насъ встрѣчаетъ величайшая трудность. Историки стараются обыкновенно не побѣдить ее, а обойти; именно, они дѣйствуютъ (употребимъ математическое выраженіе) *по приближенію*. Они берутъ главнѣйшихъ, знаменитыхъ философовъ, а потомъ заносятъ въ свои списки другихъ писателей по болѣе или менѣе ясному сходству ихъ съ тѣми главными. Дѣло ведется ощупью, и понятно, что тутъ можетъ быть много произвола. Обыкновеннѣе всего, что захватывается много лишняго и чуждаго; историкъ, не владѣя руководящею нитью, желаетъ лучше заслужить упрекъ въ избыткѣ, чѣмъ въ недостаткѣ,—разсчетъ, иногда увеличивающій, а не уменьшающій вину.

Преданія, ходячія мнѣнія, слава, молва—вся эта область людскихъ мыслей и чувствъ имѣетъ свое важное значеніе. Она участвуетъ въ воспитаніи нашего ума и сердца, производитъ вліяніе повсюду въ человѣческой жизни; она, какъ видимъ, играетъ роль и въ исторіи философіи. У историковъ попадаются прямыя замѣчанія, что такой-то *признается* основателемъ извѣстнаго ученія, что такая-то книга *считается* лучшимъ произведеніемъ такого-то философа, и т. д.

Если бы этотъ принципъ былъ сознательно принимаетъ и приводимъ въ обозрѣніи прошлаго науки, то мы получили бы, безъ сомнѣнія, очень интересныя и важныя указанія. Мы узнали бы вліяніе философіи на умы, ея значеніе въ жизни людей.

Исторію философіи можно бы начать такъ: завелась въ мірѣ наука, называемая философіею, завелись люди, которымъ даютъ имя философовъ. Извѣстность этой науки и этихъ людей всемірная и очень громкая, и слава ихъ очень хорошая. Философія искони слыветъ самою глубокою и трудною наукой, почти высшею человѣческою мудростью; даже тотъ, кто отъ нея отворачивается, говоря съ насмѣшкой: «ну, ужь тутъ пошла философія!» — тѣмъ самымъ невольно отдаетъ честь этой наукѣ. Слова: *философъ*, *философскій*— вошли въ обыкновенный языкъ и имѣютъ въ немъ опредѣленный и знаменательный смыслъ. Философъ—это значитъ: человѣкъ равнодушный къ мелочамъ и суетамъ, занимающимъ другихъ людей, человѣкъ спокойный тамъ, гдѣ другіе волнуются, не возносящійся въ счастіи и не падающій духомъ въ бѣдѣ и т. д. Если мы вглядимся, то увидимъ, что это въ сущности понятіе *стоика*, завѣщанное намъ греческою философіей. Стоицизмъ былъ главнымъ плодомъ этой философіи; стоики были ея представителями въ продолженіе пяти или шести столѣтій передъ паденіемъ древняго міра, и они-то оставили послѣ себя такое прекрасное понятіе о философахъ. Понятно, почему въ первые вѣка христіанства у церковныхъ писателей (наприм., у Климента Александрійскаго) отшельники и аскеты называются «философами» и монашеская жизнь—«философскою жизнью». Можно сказать, что языческіе стоики прямо перешли въ христіанскихъ монаховъ. Въ прошломъ столѣтіи возникло, впрочемъ, новое понятіе, связавшееся съ тѣмъ же словомъ. Этотъ вѣкъ называлъ себя *вѣкомъ философіи*, и тогда стало ходячимъ мнѣніе, что философъ—это вольнодумецъ, чѣловѣкъ, который ничему не вѣритъ, ничего не считаетъ для себя священнымъ. Такое понятіе, хотя оно содержитъ въ себѣ важную черту, черту свободы ума, въ сущности есть только отрицательное, только указываетъ на борьбу съ религіей. Оно все еще держится, но уже начинаетъ исчезать.

Если мы пойдемъ такимъ путемъ, если будемъ вникать въ составившіяся репутаціи, въ мнѣнія писателей и читателей, то мы можемъ обойти весь кругъ нашего изслѣдованія. Слава книгъ и авторовъ есть дѣло любопытное и поучительное. Она наведетъ насъ и на твердыя точки опоры, на такія писанія, изучая которыя, мы дойдемъ до пониманія истинныхъ свойствъ философіи. Мы тутъ какъ-будто задаемся вопросомъ: гдѣ и когда проявилась дѣйствительная философія? Исторія насъ учитъ, что она являлась всегда въ отдѣльныхъ системахъ, принадлежащихъ отдѣльнымъ мыслителямъ. Если такъ, то мы можемъ сдѣлать своею исходною точкою любую систему, можемъ принять ее за образчикъ философіи. Какъ химикъ на любомъ кускѣ золота можетъ изучать всѣ свойства золота, такъ и мы на избранной нами философіи можемъ изучать общія свойства всѣхъ философій. Вотъ великая выгода историческаго изслѣдованія этихъ явленій. Зарожденіе данной философіи, ходъ ея развитія, ея отношеніе къ наукамъ, къ религіи, къ государству и т. д.—все это будетъ для насъ частнымъ случаемъ, подходящимъ подъ нѣкоторыя общія положенія, примѣромъ нѣкоторыхъ общихъ правилъ. Если мы будемъ проходить такимъ образомъ систему за системой, то свойства философіи будутъ становиться все яснѣе и яснѣе, и мы скоро перестанемъ руководиться молвою, а выступимъ уже судьями молвы, то-есть будемъ сами опредѣлять, что достойно и что недостойно имени философіи. Изъ чтенія всякихъ философовъ мы вынесемъ ясные и точные признаки, отличающіе явленія философіи отъ всякихъ другихъ явленій умственной дѣятельности. Такъ это должно быть и такъ, конечно, надѣются тѣ, которыхъ привлекаетъ къ себѣ изученіе исторіи философіи.

Если теперь посмотримъ, какъ обыкновенно ведется это дѣло, то легко замѣтимъ, что историки рѣдко становятся судьями молвы и не успѣваютъ, даже часто не стараются освободиться отъ ея опеки. Имя, надѣлавшее много шуму, книга, много разъ изданная, захватившая большой кругъ читателей, пріобрѣтаютъ какую-то магическую силу, заставляющую склоняться не только толпу, но и очень свѣтлыя головы. Историки иногда выдвигаютъ забытыя или пренебреженныя имена, напримѣръ, въ началѣ нашего столѣтія вспомнили

Якова Бема, въ послѣдніе годы — Николая Кузанского и т. д. Но гораздо чаще историки захватываютъ въ свою область почти все, что̀ громко и долго звучало въ мірѣ подъ именемъ философіи, хотя бы, въ сущности, ничего философскаго въ себѣ не содержало. Въ маленькомъ «Очеркѣ» г. Страхова мы не нашли даже имени Шлейермахера, Краузе, Баадера, такихъ крупныхъ философовъ; но тамъ упоминаются и отчасти характеризуются неизбѣжные Ламеттри, Бюхнеръ, Карлъ Фохтъ и т. п., писатели ничтожные въ философскомъ отношеніи. Конечно, на это есть свой резонъ. Читатель можетъ задать вопросъ объ этихъ громкихъ именахъ и ничего не спроситъ о неизвѣстныхъ ему Шлейермахерѣ или Баадерѣ. Но тогда слѣдовало бы прямо указывать, что мы тутъ выходимъ за предѣлы философіи*). Историки, въ томъ множествѣ литературныхъ явленій, которыя соприкасаются съ ихъ областью, напрасно не дѣлаютъ строгихъ отличій, почему большею частью и захватываютъ много совершенно лишняго. Собственно говоря, относительно каждаго имени нужно бы особо доказывать, что оно принадлежитъ къ исторіи философіи, и нужно бы установить различныя градаціи этой принадлежности. Въ настоящее время, когда философская литература, можно буквально сказать, растетъ не по днямъ, а по часамъ, особенно необходимо сдѣлать въ ней какія-нибудь подраздѣленія. Намъ кажется, что очень ясно выдѣляются слѣдующія три области: 1) *популярная* философія, 2) *университетская* философія и 3) *философія* въ строгомъ, или собственномъ смыслѣ слова.

На отдѣлъ популярной философіи указывалъ въ своихъ лекціяхъ Гегель. Сюда относятся всѣ тѣ писанія и ученія, которыя имѣютъ ходъ въ главной массѣ читателей, въ такъ называемой большой публикѣ. Чтобы стать популярною, книга какого бы то ни было содержанія должна имѣть особыя

*) Мы не думаемъ упрекать „Очеркъ“ въ томъ, что въ немъ набрано слишкомъ много именъ,—нѣтъ, число ихъ вполнѣ соразмѣрно съ величиною книги. Одни только упомянуты, другія сопровождаются указаніями на жизнь и ученіе философовъ—все это въ объемѣ, допускаемомъ размѣрами учебника. Вообще, выборъ и расположеніе предметовъ не вызываютъ упрековъ, хотя положенія и выраженія многихъ страницъ и возбуждаютъ желаніе спорить съ авторомъ.

свойства, именно, должна опираться на готовыя, уже существующія въ публикѣ понятія; большею частью, сами авторы такихъ книгъ принадлежатъ къ публикѣ и потому прямо ссылаются на такія понятія; большею частью, сами авторы такихъ книгъ принадлежатъ къ публикѣ и потому прямо ссылаются на такія понятія, ни мало не подозрѣвая философскаго требованія—изслѣдовать и оправдать свою точку опоры. Гегель приводитъ въ примѣръ Цицерона; но сюда же можно отнести и другихъ превосходныхъ писателей, говорившихъ о философскихъ предметахъ, напримѣръ, Паскаля, Вольтера, Руссо, Лессинга, Гердера, Ренана и т. д. Какъ бы глубоки и тонки ни были мысли такого писателя, какъ скоро мы не замѣчаемъ въ немъ стремленія уяснить себѣ первичную основу своихъ понятій и сужденій, мы не можемъ считать его чисто-философскимъ писателемъ. Тутъ нужно судить не по предметамъ, а по пріемамъ мысли.

Въ числѣ тѣхъ готовыхъ убѣжденій, которыя всегда распространены въ большой массѣ читателей, бываютъ часто не только нравственныя, политическія и т. п. чувства и мнѣнія, но и нѣкоторыя философскія ученія. Это всегда—теоріи, имѣющія большую простоту и опредѣленность, представляющія легко уловимую логическую связь. Съ тѣхъ поръ, какъ такія теоріи были ясно формулированы и опредѣленно высказаны, онѣ становятся, можно сказать, безсмертными, то есть всегда имѣютъ больше или меньше приверженцевъ. Умы людей, попадая въ своемъ развитіи на извѣстныя точки, постоянно возсоздаютъ все тѣ же взгляды и въ тѣхъ же формахъ. Къ такимъ ученіямъ принадлежатъ: эмпиризмъ, сенсуализмъ, скептицизмъ, матеріализмъ, спиритуализмъ, деизмъ и т. д. Исторія философіи была поставлена въ необходимость выработать эти термины и многіе имъ подобные, для того чтобы означать нѣкоторыя ученія, встрѣчающіяся среди явленій философіи, начиная отъ Ѳалеса и до нашихъ дней. Какую роль имѣютъ эти ученія въ отношеніи къ философскимъ системамъ, въ какой зависимости они состоятъ отъ движенія чисто-философской мысли,—вопросъ, котораго мы здѣсь не будемъ касаться. Мы хотѣли только указать на то, что они имѣютъ способность дѣлаться популярными, распространяться и укрѣпляться въ умахъ. Въ такихъ случаяхъ,

однакоже, они получаютъ то свойство, которое принадлежитъ всему популярному, именно, больше или меньше теряютъ сознательное отношеніе къ своимъ основамъ. Они становятся убѣжденіями, иногда даже крѣпкими и дѣятельными, но съ философской стороны это почти всегда только *предубѣжденія*. Поэтому исповѣдники такихъ теорій обыкновенно не умѣютъ доказывать своихъ положеній, поэтому легко впадаютъ въ мнѣнія, несогласныя съ ихъ исповѣданіями, и т. д.

Существованіе этого особаго литературнаго и умственнаго движенія, не совпадающаго съ областью философіи, такъ ясно, что историки невольно выдѣляютъ эту сферу изъ общаго хода своего разсказа. Они приняли за обычай составлять особыя главы подъ названіемъ: *англійское просвѣщеніе, французское просвѣщеніе, нѣмецкое просвѣщеніе* (Aufklärung). Это и будетъ то, что̀ Гегель называетъ *популярною философіей*.

Университетская философія есть терминъ, довольно употребительный въ Германіи и Франціи. Укажемъ на Шопенгауэра, который въ процвѣтаніи этой философіи не даромъ видѣлъ помѣху для своего прославленія и потому писалъ противъ нея съ такимъ раздраженіемъ. Во Франціи школа Кузена долго господствовала въ университетахъ, такъ что тамъ названіе *университетская философія* имѣетъ даже болѣе опредѣленный смыслъ, чѣмъ гдѣ нибудь *). Какъ бы то ни было, ясно, что существуетъ и множится съ каждымъ годомъ большая область философской литературы, подходящая подъ это названіе. Особенность этой литературы заключается въ нѣкоторой неизбѣжной искусственности ея книгъ и искусственности самаго ихъ успѣха. Преподаваніе философіи есть, конечно, труднѣйшее изъ всѣхъ преподаваній; силы преподавателей не только иногда, а очень часто недостаточны для исполненія такой задачи. Преподаватели стараются восполнить эту недостаточность ученостью, прилежнымъ подборомъ авторитетныхъ мнѣній и т. д. Потомъ,—они читаютъ обыкновенно полные курсы извѣстныхъ наукъ и потому имъ

*) См. напр. P. janet. La philosophie française contemporaine, Par. 1879, стр. 37—95.

нужно бываетъ охватить свой предметъ во всемъ его объемѣ, при чемъ приходится прибѣгать къ чисто-внѣшнимъ пріемамъ. Между тѣмъ профессоръ имѣетъ предъ собою множество слушателей, такъ что имя его становится очень извѣстнымъ. Онъ выпускаетъ, наконецъ, свой учебникъ, или руководство, —и книга его идетъ между слушателями. Какъ общій обзоръ предмета, она интересуетъ и людей глубоко-посвященныхъ въ науку и непремѣнно вызываетъ вниманіе и обсужденіе другихъ профессоровъ философіи. Такимъ образомъ, профессоръ-писатель никакъ не можетъ остаться въ неизвѣстности, и репутація его скоро достигаетъ той высоты, какой заслуживаетъ. Дѣло естественное, и Шопенгауеръ, не успѣвшій стать профессоромъ, напрасно сердился, что книга его не вызывала такого вниманія, какъ лекціи профессоровъ. Можетъ быть и *Критику чистаго разума* не скоро стали бы читать и изучать, если бы Кантъ былъ простымъ бюргеромъ въ Кенигсбергѣ, а не профессоромъ университета.

Мы видимъ отсюда, какія достоинства преимущественно свойственны университетской философіи. Она всегда есть хранительница учености и преданій и не даетъ предмету упасть ниже извѣстнаго уровня. Шопенгауеръ упрекаетъ профессоровъ въ томъ, что они, ради выгодъ службы, нерѣдко берутся за дѣло не по силамъ, и что, по оффиціальности положенія, не могутъ быть вполнѣ свободны въ преподаваніи. Конечно, это нужно имѣть въ виду; но вѣдь и относительно каждаго писателя мы должны рѣшать вопросъ, за свое ли онъ дѣло взялся, а также если онъ, предположимъ, и ничѣмъ не стѣсненъ въ выраженіи своихъ мыслей, намъ еще прійдется спрашивать себя: не пользуется ли онъ при этомъ и «свободою отъ здраваго смысла»? Профессора, какъ извѣстно, не уронили своего дѣла. За книгу профессора мы все-таки беремся съ меньшимъ недовѣріемъ, чѣмъ за какую другую; замѣчателенъ фактъ, что, кажется, не было ни разу случая, чтобы каѳедру философіи занималъ матеріалистъ. Наконецъ, профессорами были величайшіе философы послѣдняго періода: Кантъ, Фихте, Шеллингъ и Гегель. Меньше, чѣмъ когда-нибудь, Шопенгауэръ имѣлъ право негодовать на университетскую философію, и потому конечно еще больше сердился. Ничего нѣтъ мудренаго въ томъ, что не всякій про-

фессоръ философіи есть философъ, но что онъ и не можетъ быть философомъ, какъ это утверждалъ Шопенгауэръ, нельзя говорить,—тогда какъ это почти непремѣнно нужно сказать о всякомъ дѣятелѣ популярной философіи.

И все же, Шопенгауэръ былъ правъ въ основѣ своихъ жалобъ, то есть въ той мысли, что эта философія *можетъ* стать помѣхою истинному движенію философской мысли, и что тогда это бываетъ большая помѣха. Но въ такомъ смыслѣ можно сказать, что все въ нашемъ мірѣ мѣшаетъ философіи. Какъ особая область человѣческаго ума, высокая и важная, она находится въ прикосновеніи и легко приходитъ въ антагонизмъ со всѣми другими умственными областями. Ей можетъ мѣшать религія, направленіе другихъ наукъ, искусство, политика, общественное мнѣніе и проч. Ближайшимъ же образомъ конечно ей могутъ мѣшать популярная и университетская философія, какъ область, захватывающая ея собственное мѣсто. Шопенгауэра раздражало особенно то препятствіе, которое было прямо у него передъ глазами, но онъ видѣлъ конечно и другія помѣхи. «Философія, въ истинномъ смыслѣ этого слова, говорилъ онъ, есть книга за семью печатями, которую одинъ геній передаетъ другому чрезъ головы людскихъ поколѣній».

Какъ намъ уловить эту передачу, совершающуюся надъ нашими головами? Вокругъ насъ шумитъ и разливается какая-нибудь популярная философія, или даже двѣ-три такихъ философій, спорящихъ за преобладаніе. Университетская философія прислушивается къ этому шуму, даже иногда выступаетъ сама на арену спора, но, вообще говоря, держится другихъ началъ, часто потерявшихъ всякую популярность, и предлагаетъ намъ обширную ученость по разнымъ направленіямъ. А между тѣмъ дѣйствительная философія или забыта и пренебрежена, или получила свое новое развитіе у какого-нибудь уединеннаго мыслителя, какъ Лейбницъ, Спиноза, и мы еще не можемъ ни услышать ее съ каѳедры, ни прочитать о ней въ газетахъ. Чтобы выйти изъ этого затрудненія, намъ остается одно средство—изучать исторію философіи, но не съ тѣмъ, чтобы только знать кое-что о философахъ и ихъ писаніяхъ, а съ тѣмъ, чтобы дѣйствительно учиться у нихъ философствовать.

IV.

Приложеніе органическихъ категорій.

«Кто былъ послѣдователемъ какой-нибудь философской системы, тотъ ужъ знаетъ, что̀ такое философія», говаривалъ Гегель. Мы можемъ выбрать Платона, какъ Шопенгауэръ, или Аристотеля, какъ Тренделенбуръ, и на нихъ учиться философіи. Но, разумѣется, мы вѣримъ въ успѣхи человѣческаго ума, и потому вникнемъ и въ послѣдующія системы, и даже всего охотнѣе остановимся на новѣйшихъ. Исторія должна намъ дать отвѣтъ на вопросъ: въ какомъ отношеніи находятся системы между собою? Составляютъ ли онѣ отдѣльныя явленія, хотя бы и очень своеобразныя по формѣ, но одинаковыя по сущности? Или же онѣ образуютъ цѣпь и, въ извѣстномъ смыслѣ, рядъ поднимающихся ступеней? Въ «Очеркѣ» нашего автора объ этомъ сказано такъ:

«Различныя философскія ученія въ ихъ непрерывной преемственности представляютъ собою строго послѣдовательные моменты развитія философскаго мышленія, движимаго стремленіемъ къ одной цѣли, къ философской истинѣ» (стр. 1).

Вотъ какая тѣсная и однообразная связь существуетъ, по мнѣнію автора, между философскими системами, и какъ неуклонно, по прямой линіи, онѣ идутъ къ своей цѣли. Изъ такого понятія слѣдовало бы, что послѣдняя система есть наиболѣе зрѣлое проявленіе философской истины, и что историкъ обязуется довести насъ къ этому проявленію по прямой линіи послѣдовательныхъ системъ. Нельзя, конечно, упрекать краткій «Очеркъ» въ томъ, что эта задача въ немъ не исполнена, что связь системъ въ немъ почти только помѣчена, а не изложена. Но уже изъ этихъ помѣтокъ можно видѣть, что исторія философіи не имѣетъ того строгаго хода, какой предполагается вначалѣ. Движеніе философской мысли, очевидно, представляетъ перерывы, остановки, раздвоенія, уклоненія, повороты назадъ и т. д. Чтобы понимать это движеніе, нужно взять схему гораздо болѣе сложную, чѣмъ прямая линія. Вообще, о какихъ бы явленіяхъ мы ни разсуждали, намъ нужны такія общія понятія, которыя бы насъ не стѣсняли и могли бы свободно принимать въ себя

всякое видоизмѣненіе явленій. Для исторіи философіи Гегель указалъ, какъ на руководящее понятіе, на *развитіе* и его различныя категоріи. Развитіе—значитъ такая перемѣна въ нѣкоторомъ существѣ, при которомъ сущность его остается неизмѣнною, а только все больше и больше раскрывается. Такъ, идея философіи раскрывается въ той или другой степени въ каждой системѣ. Чтобы не вдаваться въ глубину этой теоріи, а между тѣмъ видѣть на ясномъ примѣрѣ употребленіе понятія «развитія» и всего множества подчиненныхъ ему понятій, намъ всего проще обратиться къ наукамъ объ организмахъ, такъ какъ развитіе есть существенная и отличительная черта организмовъ. Тутъ мы найдемъ, что развитіе бываетъ нормальное и уродливое, что бываютъ задержки и остановки въ развитіи, что есть развитіе боковое и параллельное, есть атрофія частей, возвратная метаморфоза и т. п. Если философія по существу своему есть нѣчто развивающееся, то все это и къ ней приложимо. Подобно тому, какъ все органическое носитъ въ себѣ различныя возможности и постоянно стремится осуществить ихъ, но не всегда успѣваетъ въ этомъ, а часто задерживается, даже гибнетъ, такъ и философія постоянно стремится раскрыть свою сущность, воплотить свою идею, но достигаетъ этого изрѣдка и не вполнѣ; продолжая расти, она на каждомъ шагу встрѣчаетъ задержки, угнетающія и искажающія вліянія, и потому часто производитъ уродливости, подвергается болѣзнямъ и иногда впадаетъ въ полную летаргію. Великое дѣло—умѣть въ философскихъ явленіяхъ различныхъ эпохъ, странъ и народовъ различать нормальныхъ, видоизмѣненія, сохраняющія типъ философской мысли, отъ тѣхъ, въ которыхъ этотъ типъ нарушается, или извращается. Умы людей вообще подчиняются ихъ желаніямъ, поэтому въ нихъ легко складываются самыя странныя понятія; притомъ въ умахъ, чуждающихся труда мысли, легко уживаются совершенно противорѣчивые взгляды, и какъ вода скопляется тамъ, гдѣ ниже, такъ и людскія понятія, по естественной тяжести, стремятся къ самымъ низменнымъ и, слѣдовательно, легкимъ формамъ.

Если мы будемъ имѣть все это въ виду, то исторія философіи потеряетъ для насъ то однообразіе, въ которомъ она часто является. Нужно будетъ опредѣлить особый ха-

рактеръ каждаго мыслителя и каждой эпохи, которую станемъ разсматривать. Напримѣръ, что такое Гоббсъ, Фейербахъ? Составляютъ ли они нормальныя, или тератологическія явленія? Или—что такое эпоха матеріализма, наступившая въ половинѣ нашего столѣтія? Составляетъ ли она одно изъ неправильныхъ развитій тогдашней философіи, или это одно изъ давнишнихъ направленій, возродившееся въ нашъ вѣкъ въ силу нѣкотораго атавизма? Или, наконецъ, это всегдашній потокъ низменныхъ понятій, появившійся на поверхности, когда потеряли свою силу болѣе высокія явленія человѣческой мысли?

Вообще, историки часто впадаютъ въ ту ошибку, что послѣдованіе во времени принимаютъ за послѣдовательность философскаго развитія. Они рѣдко, и то мимоходомъ, указываютъ даже на одновременность, на синхронизмъ явленій, во многихъ случаяхъ столь очевидный. Объясняя одно ученіе за другимъ, они пытаются всегда и расположить ихъ въ одну линію, хотя такой порядокъ ничуть не выражаетъ дѣйствительной связи ученій. Для изображенія отношеній между системами нужно бы составлять особыя таблицы, въ родѣ тѣхъ, какія въ употребленіи у зоологовъ и ботаниковъ. Тутъ группы организмовъ располагаются не въ одинъ послѣдовательный рядъ, но часто идутъ по параллельнымъ линіямъ, образуютъ развѣтвленія и иногда составляютъ собою концы отходящихъ вѣтвей. Зачатки подобныхъ таблицъ явились у историковъ философіи, наприм., у Эрдмана *). Но это дѣло, какъ очень существенное, нужно бы вести съ совершенною полнотою и отчетливостью.

Своеобразіе системъ опредѣляется, между прочимъ, очень замѣтно національностью философовъ. Мы безъ объясненій даемъ нѣкоторый, довольно опредѣленный смыслъ словамъ—*нѣмецкая, французская, англійская* философія. Историки поневолѣ употребляли иногда подобныя характеристики, но постоянно сопротивлялись ихъ строгому приложенію. Они держались той мысли, что философія есть наука общечело-

*). См. Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3-tte Aufg. Berl. 1878. Bd. II, стр. 599.

вѣческая, интернаціональная. Конечно, это справедливо, но только въ отвлеченомъ смыслѣ. Какъ опредѣленный, нашъ родной языкъ не мѣшаетъ, а напротивъ, помогаетъ намъ выражать наши мысли и чувства, такъ и опредѣленный складъ народнаго духа не мѣшаетъ, а способствуетъ развитію нашихъ философскихъ понятій. Отвлеченно же мы всѣ—человѣки, и всѣ стремимся къ общечеловѣческимъ мыслямъ и понятіямъ, а не къ какимъ другимъ. Исторія философіи, какъ наука, возвышающаяся надъ вѣками и народами, не только не должна пренебрегать особеностями эпохъ и племенъ, а напротивъ должна ихъ изслѣдовать и опредѣлять. Одинъ изъ послѣднихъ историковъ, Фелькенбергъ, далъ примѣръ вниманія, которое нужно обращать на національность. Приступая къ исторіи новой философіи, онъ пытается сперва опредѣлить «философскій характеръ англичанъ, французовъ и нѣмцевъ» **), такъ какъ оказалось, что развитіе философіи у этихъ народовъ зависитъ отъ этого особеннаго ихъ характера.

Если мы сумѣемъ изучать исторію философіи, прилагая къ ней всѣ такого рода категоріи, то она явится предъ нами и во всемъ своемъ разнообразіи, и во всей своей связи. Каждое ея явленіе откроетъ для насъ свое значеніе, и мы будемъ все яснѣе и яснѣе понимать самую природу философіи. Такъ тотъ, кто изслѣдовалъ всѣ ряды организмовъ, полнѣе понимаетъ сущность органической жизни, чѣмъ тотъ, кто изучалъ лишь одинъ опредѣленный организмъ.

V.

Событія и періоды.

Исторія есть всегда разсказъ о событіяхъ, т. е. о нѣкоторыхъ перемѣнахъ, о томъ, что произошло нѣчто новое, чего прежде не было, и исчезло нѣчто старое, которое было когда-то новымъ. Въ сущности, каждая система философіи есть нѣ-

**) Geschichte der neueren Philosophie. 2-ta Aufg. Leipz. 1892, стр. 65 - 69.

которое событіе, и мы должны умѣть отличать въ ней новое отъ стараго. Но эти событія обыкновенно тѣсно связаны съ ближайшими къ нимъ и составляютъ съ этими ближайшими одну группу или линію. Есть крупныя событія, какъ бы перевороты или переломы, которые отдѣляютъ совокупность многихъ системъ отъ послѣдующихъ за ними философій. Такими событіями исторія философіи раздѣляется на періоды меньшаго или большаго размѣра. Если мы беремъ дѣло съ внѣшней стороны, то иныя хронологическія точки раздѣленія на періоды можно бываетъ легко указать. Напримѣръ: начало философіи — Ѳалесъ, Анаксимандръ; далѣе — Сократъ, какъ начавшій новый періодъ у Грековъ; потомъ — появленіе христіанства, раздѣлившее всю исторію на періодъ языческій и періодъ христіанскій и т. д. Но если мы хотимъ дѣйствительно понимать развитіе философіи, то мы не удовольствуемся только тѣмъ, что нашли, по какимъ-нибудь общимъ впечатлѣніямъ и внѣшнимъ соображеніямъ, дѣленіе на періоды; мы зададимъ себѣ вопросъ: что же именно тутъ случилось? Какой переломъ, какая метаморфоза произошла въ развитіи? Дѣленіе на періоды, вѣдь, значитъ, что системы одного періода, во первыхъ, имѣютъ нѣкоторый общій характеръ и во вторыхъ, что этотъ характеръ различается отъ характера слѣдующаго періода. Если мы того и другого характера не умѣемъ опредѣлить, не успѣли въ нихъ вникнуть, то наше дѣленіе есть простой хронологическій пріемъ и никакого научнаго значенія не имѣетъ и не даетъ намъ понятія объ историческомъ ходѣ философіи.

Напримѣръ, не должны ли мы всячески стараться о томъ, чтобы ясно и отчетливо понимать, чѣмъ новая философія, христіанская, отличается отъ древней, языческой? Если мы этого не знаемъ, то мы, можно сказать, ничего не знаемъ въ исторіи философіи, такъ какъ намъ не извѣстенъ смыслъ самаго важнаго ея событія. Въ каждой системѣ новаго времени мы должны бы умѣть видѣть тѣ черты, которыми она отличается отъ древней философіи. Между тѣмъ мы любимъ только повторять, что христіанство произвело великій переворотъ, дало новое направленіе человѣческому духу; но въ чемъ состоитъ это направленіе и та печать, которую оно неизбѣжно наложило на всѣ явленія духа,—мы почти

никогда не умѣемъ сказать. Въ «Очеркѣ» мы находимъ слѣдующія замѣчанія:

«Христіанское Откровеніе сообщило человѣку самыя вѣрныя, необходимыя для него понятія о Богѣ, мірѣ и о немъ самомъ,—понятія, которыя навсегда оставались бы чуждыми человѣческому разуму, если бы онъ былъ предоставленъ самому себѣ» (стр. 48).

Весь же ходъ «философіи христіанскаго міра» опредѣляется такъ:

«Зависимость философской мысли—по формѣ отъ греческой философіи, а по содержанію отъ христіанскаго вѣроученія—составляетъ отличительную особенность *перваго періода* философіи христіанскаго міра». «Съ Декарта и Бекона философія обращается къ собственному, свободному отъ авторитетовъ изслѣдованію сущности и законовъ природы и духа. Въ этомъ случаѣ философія основывалась на простой увѣренности, что до познанія природы и духа можно самостоятельно дойти посредствомъ опыта и мышленія» (стр. 49, 50).

Если такъ характеризовать два главныхъ періода христіанской философіи, то можно подумать, что новая философія противорѣчитъ тому значенію, которое принадлежитъ Откровенію, что она беретъ на себя сдѣлать то, чего безъ Откровенія сдѣлать невозможно. Тогда это будетъ какъ бы возвращеніе къ язычеству, понятный ходъ человѣческаго духа. Такъ это и понимаетъ Штёкль, видящій въ новой философіи одно заблужденіе; такъ смотритъ и Левъ XIII, давшій своей паствѣ совѣтъ держаться философіи Ѳомы Аквинскаго.

Но дѣло не такъ просто. Тутъ нужно бы сперва рѣшить вопросъ, какихъ именно истинъ человѣческій умъ не можетъ достигнуть собственными усиліями и какихъ можетъ? Вопросъ трудный и, какъ извѣстно, очень спорный*). Не лучше-

*) Въ „Ученіи о Богѣ“ того же автора мы находимъ слѣдующія слова:

„Самое вѣрное понятіе о Богѣ, безъ сомнѣнія, даетъ откровенное христіанское ученіе. Но если разумъ человѣческій имѣетъ назначеніе приводить къ истинѣ, то очевидно, что человѣкъ долженъ находить въ своемъ разумѣ всѣ достаточныя основанія къ признанію того, что сообщаетъ о Богѣ Откровеніе“ (стр. 1).

Можетъ быть и возможно согласить это съ тѣмъ, что сказано въ „Очеркѣ“; но, съ перваго взгляда, вопросъ кажется неясно поставленнымъ, или неясно выраженнымъ.

ли будетъ подойти къ предмету съ болѣе общей и ясной стороны? Намъ слѣдуетъ убѣдиться и довести это убѣжденіе до отчетливаго пониманія, что наше мышленіе отлично отъ мышленія древнихъ, и что виною этого отличія—христіанство. Съ появленіемъ христіанства человѣкъ сталъ въ новыя отношенія къ Богу и природѣ, именно потому, что человѣческая личность получила неизмѣримо высокое значеніе, какого она никогда не имѣла въ древнемъ мірѣ. Когда Богъ явился во плоти и назвалъ людей своими сынами и братьями, тогда естественно для души и мысли человѣческой долженъ былъ начаться новый періодъ. Но такой глубокій переворотъ не могъ совершиться легко и быстро. Цѣлое тысячелѣтіе, средніе вѣка, можно назвать отрочествомъ, или школьными годами человѣчества, когда оно, подчиняясь всякимъ авторитетамъ, усвояло себѣ новые взгляды и упорно трудилось, такъ сказать, надъ преобразованіемъ своей души. Когда, наконецъ, это воспитаніе кончилось, тотчасъ же обнаружилась его великая плодотворность. Наступила эпоха такого умственнаго движенія и творчества, какого еще не видала исторія. Очевидно, мысль человѣка пріобрѣла новыя силы, новую смѣлость и твердость, природа ей стала покорнѣе, и міръ духовный яснѣе и понятнѣе.

Нѣтъ сомнѣнія, что новая философія носитъ на себѣ печать христіанскаго воспитанія. Древніе, напримѣръ, никогда такъ отчетливо не отдѣляли матеріальнаго отъ духовнаго, какъ мы. Декартъ и Кантъ, если бы они не были христіанами, не обращались бы къ своей душѣ и къ своему познанію такъ, какъ они это сдѣлали.

Во всякомъ случаѣ, существованіе нѣкотораго новаго характера мышленія не подлежитъ вопросу, и непремѣнная задача исторіи—опредѣлить этотъ характеръ и изучить его во всѣхъ проявленіяхъ. Часто историки, разсматривая Возрожденіе и новую философію, больше всего обращаютъ вниманіе на тѣ элементы, которые противорѣчатъ религіи и церкви; но и на этихъ элементахъ лежитъ тотъ же новый характеръ, котораго уже не можетъ сбросить съ себя человѣческая мысль.

VI.

Германскій идеализмъ.

Если бы въ исторіи философіи не было событій, то не было бы и никакого прогресса, и чѣмъ больше размѣры этихъ событій, тѣмъ яснѣе для насъ, что совершается нѣкоторое движеніе, котораго свойства и силы тутъ предъ нами обнаруживаются. Одно изъ такихъ крупныхъ событій состоитъ въ слѣдующемъ:

Въ концѣ прошлаго вѣка и въ началѣ нынѣшняго явился въ Германіи рядъ первостепенныхъ философовъ, очень тѣсно примыкающихъ другъ къ другу, такъ что они образуютъ группу, рѣзко отдѣляющуюся отъ предыдущаго и послѣдующаго хода философіи. Четыре имени: Кантъ, Фихте, Щеллингъ и Гегель—поравнялись своею славою съ лучшими именами, какія только знаетъ исторія философіи. Это была великая школа *идеализма*, отыскивавшаго корни познаній въ *идеяхъ*, въ области и произведеніяхъ нашего ума. Но она потомъ вдругъ упала, быстро потеряла свое огромное вліяніе, и это произошло не потому, что возникла какая-нибудь новая философія, вытѣснившая прежнюю, а потому, что умы стали отворачиваться отъ философіи вообще. Съ тѣхъ поръ затихло самое движеніе философіи и, несмотря на встрѣчавшіяся потомъ попытки создать новое и возобновить старое, несмотря на продолженіе и развитіе философской учености и литературы, ни одно имя не достигло значенія, принадлежащаго четыремъ свѣтиламъ германскаго идеализма.

Вотъ фактъ исторіи философіи, который эта наука должна бы указывать и изучать самымъ отчетливымъ образомъ; вотъ послѣдній великій урокъ исторіи, который, кажется, уже настолько выяснился и отдалился отъ насъ, что можетъ на насъ дѣйствовать.

Въ 1860 году, слѣдовательно, тридцать лѣтъ спустя послѣ смерти Гегеля, Ренанъ писалъ: «Одинъ изъ самыхъ важныхъ фактовъ, которыми были ознаменованы послѣдніе тридцать лѣтъ въ умственномъ движеніи, есть внезапное прекращеніе всякихъ великихъ философскихъ умозрѣній. Не

знаю, со временъ среднихъ вѣковъ, происходило ли когда подобное явленіе съ такою поразительною рѣзкостью»*).

Прошло тридцать лѣтъ послѣ этихъ словъ Ренана; нашъ вѣкъ дѣлалъ всякіе успѣхи въ познаніяхъ, но въ философіи положеніе дѣлъ не измѣнилось. Въ 1892 году Фалькенбергъ печатаетъ заявленіе, подобное Ренанову.

«Съ Гегелемъ» говоритъ онъ, «угасло славное поколѣніе властителей, которое съ исхода прошлаго столѣтія твердою рукой заправляло судьбами философіи. Съ его смерти (1831) намъ слѣдуетъ считать начало второго періода послѣкантовской философіи, который, и по убыванію спекулятивной творческой силы, и по раздробленности трудовъ, замѣтно и невыгодно отличается отъ перваго періода»**).

Въ чертахъ еще болѣе рѣзкихъ даетъ формулу того же событія другой современный намъ историкъ философіи, *Виндельбандъ*. Онъ говоритъ:

«*Исторія философскихъ началъ окончилась* вмѣстѣ съ развитіемъ нѣмецкихъ системъ на пограничной области (1781—1820) между прошлымъ и нашимъ столѣтіемъ. Обозрѣніе развитія, послѣ нихъ и изъ нихъ совершавшагося, въ которомъ мы находимся и теперь еще, имѣетъ болѣе литературно-историческій, чѣмъ собственно философскій интересъ. Ибо ничего существеннаго и цѣннаго новаго съ тѣхъ поръ не появлялось» ***).

Итакъ, мы живемъ во время упадка философіи, и этотъ упадокъ наступилъ уже давно, болѣе шестидесяти лѣтъ назадъ.

Какъ же намъ понимать это событіе? Въ чемъ его причина и сущность? Можно просто сказать, что въ это время не родилось геніальныхъ философовъ, которые могли бы поравняться съ прежними свѣтилами. Или, что тѣ геніальные люди, которые раждались, были увлекаемы духомъ вѣка и занимались соціальными вопросами, естественными науками, политикой, искусствами и т. д., а не философіей. Такія объясненія всегда можно допустить, но они, очевидно, не исчерпываютъ вопроса. Для историка философіи важнѣе всего бы-

---

*) Dialogues et fragments. Par. 1876, стр. 256.
**) Geschichte der neueren Philosophie, 2 Aufl. Leipz 1892, стр. 465.
***) Geschichte der Philosophie. Freib. in B. 1892, стр. 490.

ло бы спросить себя: не было ли *внутренней* причины, по которой остановилась философія? Можетъ быть, она совершила въ это время нѣкоторый полный кругъ, до конца развила извѣстныя начала, которыми задалась; тогда дальнѣйшее движеніе по этому направленію стало невозможнымъ, а найти новое направленіе, или новую высшую ступень, стало, во всякомъ случаѣ, очень труднымъ. Если мы вспомнимъ значеніе, которое придавала себѣ Гегелевская философія, то такое объясненіе остановки окажется вполнѣ согласнымъ съ этимъ значеніемъ. По свидѣтельству Фейербаха, Гегель самъ не называлъ своей философіи *абсолютною,* но его приверженцы давали ей такое названіе, и это было, замѣчаетъ Фейербахъ, «совершенно согласно съ ученіемъ самого философа» *).

Фейербахъ потомъ разсуждаетъ, что невозможно же, чтобы система Гегеля, эта «опредѣленная, особенная, эмпирически-данная» система была *сама философія*, что одно недѣлимое не можетъ осуществить въ себѣ весь свой родъ. Однакоже нельзя не подивиться, что до настоящаго времени все идетъ дѣйствительно такъ, *какъ если бы* этой системой завершалось движеніе философской мысли, *какъ если бы* съ тѣхъ поръ намъ оставался только одинъ выборъ: или держаться Гегеля, или вовсе отказаться отъ философіи. Мы ждали долго, что появится, какъ это столько разъ бывало, новая система, которая смѣнитъ гегельянство, но поколѣнія проходили за поколѣніями, а дѣло философіи все остается въ томъ же положеніи.

Для пониманія этой исторіи очень важно уяснить себѣ завершающій характеръ ученія Гегеля. Можно конечно думать, что это завершеніе неполно или невѣрно; но что произошло нѣкоторое завершеніе, въ этомъ нѣтъ сомнѣнія.

Возьмемъ предметъ въ самомъ простомъ и чистомъ его видѣ. Мы мыслимъ, вообще говоря, не иначе, какъ посредствомъ категорій, подводимъ всякое содержаніе подъ нѣкоторыя постоянно у насъ готовыя понятія. Кантъ, можно сказать, усомнился въ категоріяхъ, или, выражаясь общѣе, вздумалъ ихъ изслѣдовать, найти ихъ происхожденіе, опредѣлить

*) Feuerbach. Werke, Bd. 2, стр. 188.

ихъ истинное значеніе. Но какъ же мыслить о категоріяхъ? Нужно, очевидно, стать выше ихъ, выйти изъ ихъ области; нужно уже мыслить *не посредствомъ категорій*, потому что категоріи-то и подвергаются вопросу. Мышленіе должно, слѣдовательно, подняться на новую ступень, на которой оно прежде не стояло и не двигалось. Кантъ объявилъ поэтому, что онъ нашелъ новую науку, *трансцендентальную* философію, которая занимается не познаніемъ, а *условіями* всякаго познанія, которая познаетъ нѣчто такое, что имѣетъ мѣсто раньше, чѣмъ состоится какое-нибудь познаніе, или (чтобы избѣжать столь явнаго противорѣчія) раньше того, что мы обыкновенно называемъ познаніемъ.

Когда былъ открытъ этотъ новый путь, когда была найдена и доказана возможность, такъ сказать, новаго мышленія, трансцендентальнаго, діалектическаго, спекулятивнаго, нашлись мыслители, которые съ величайшимъ жаромъ схватились за новое орудіе и стали прилагать его къ дѣлу, покоряя философіи область за областью. Это были, главнымъ образомъ: Фихте, создатель субъективнаго идеализма, и Шеллингъ, создатель объективнаго идеализма.

Когда же, такимъ образомъ, новое мышленіе показало свою силу, когда произвело превосходныя философскія теоріи, обновило и углубило всѣ наши воззрѣнія на Бога, природу, науки, исторію человѣчества, тогда явился Гегель, который привелъ къ сознанію самую методу этого мышленія,—тотъ пріемъ, которымъ были достигнуты эти успѣхи. Что такое *Логика* Гегеля? Это—такая же таблица категорій, какъ у Канта, но расширенная и доведенная до полноты. Кантъ взялъ свои категоріи изъ формальной логики, какъ нѣчто данное; Гегель же уже считалъ для себя яснымъ самый принципъ образованія категорій, ихъ отношеній и распаденій и потому составилъ полную и стройную ихъ систему. Задача Канта была рѣшена въ томъ самомъ духѣ, въ какомъ онъ ее поставилъ.

Итакъ, системы германскихъ идеалистовъ имѣютъ между собою самую тѣсную внутреннюю связь, и послѣдняя изъ нихъ заключаетъ собою весь циклъ этой философіи. Вотъ чѣмъ объясняется остановка философскаго движенія; начать

новую философію значило бы не только выйти изъ этого цикла, но и найти новую область мысли, задаться новыми, болѣе высокими задачами, то есть совершить нѣчто очень трудное, если и возможное. Гораздо легче вернуться на старые пути, или же вовсе игнорировать идеализмъ.

До настоящей минуты, при появленіи какой-нибудь философской теоріи, мы предлагаемъ себѣ, или обязаны предлагать вопросъ: какія категоріи употребляетъ авторъ? И когда узнаемъ—какія, то спрашиваемъ: вполнѣ ли онъ ихъ подвергаетъ трансцендентальному изслѣдованію, діалектикѣ? Отвѣтъ на эти вопросы и будетъ философскимъ обсужденіемъ явившейся теоріи; объ авторахъ, которые не идутъ на встрѣчу такого суда, или вовсе о немъ не знаютъ, необходимо прійдется сказать, что они стоятъ ниже того уровня, до котораго когда-то возвысилась философія. Очень живописно выразился по этому предмету Баадеръ:

«Съ тѣхъ поръ, какъ уже разъ зажженъ Гегелемъ діалектическій огонь (это *аuто-да-фе* бывшей дотолѣ философіи), нельзя иначе достигнуть блаженства, какъ посредствомъ него, т. е. проведя себя и свои произведенія чрезъ этотъ огонь, а никакъ не тѣмъ, что мы будемъ устранять его изъ разсмотрѣнія, или же захотимъ его игнорировать» *).

Къ несчастію, многіе не знаютъ, что таково положеніе дѣла. Между тѣмъ, для опытнаго глаза, по нѣсколькимъ страницамъ видно, умѣетъ-ли авторъ *ставить и развивать понятія,* идетъ-ли его мысль діалектически, или же не имѣетъ опредѣленнаго пути. Скажемъ и наоборотъ: неопытный глазъ не замѣчаетъ діалектики даже въ писаніяхъ, гдѣ она вполнѣ господствуетъ; поэтому многіе постоянно смѣшиваютъ философское съ нефилософскимъ.

Прибавимъ еще замѣчаніе. Ни въ чемъ такъ ясно не обнаружился завершительный характеръ этой философіи какъ въ ея способности понимать прошлое, въ томъ свѣтѣ, который она распространила на исторію вообще и въ особенности на исторію философіи. До сихъ поръ въ этихъ областяхъ

*) Fermenta cognitionis. Berl. 1822, стр. VI.

высшія методическія требованія остаются тѣ самыя, какія установлены Гегелемъ. Очевидно, эта философія, положимъ, не проникла всѣхъ законовъ и движеній человѣческаго духа, но однакоже поняла въ нихъ такъ много, что могла освѣтить намъ ходъ исторіи, научила видѣть смыслъ далекихъ и чуждыхъ намъ фактовъ.

VII.

Современный періодъ философіи.

Послѣ Гегеля начинается та пора философіи, въ которой мы живемъ. Историки давно уже принялись дѣлать очерки этого періода, заносить его событія въ исторію и характеризовать ихъ. Въ книжкѣ г. Страхова ему также посвящено много мѣста, больше двухъ десятковъ послѣднихъ страницъ. Но эти попытки разсказать ближайшую къ намъ исторію большею частью поразительны по своимъ неправильностямъ. Во первыхъ, не рѣдко самый періодъ не отдѣляется отъ предыдущаго времени. Историкъ спокойно перечисляетъ имена за именами, книги за книгами, излагаетъ ученіе за ученіемъ, какъ-будто не случилось ничего особеннаго. Онъ не замѣчаетъ, что всѣ эти факты имѣютъ интересъ только *литературно-историческій,* какъ выразился Виндельбандъ, а не философскій. Потомъ—порядокъ хронологическій, которому старается слѣдовать историкъ, иногда рѣзко расходится съ порядкомъ философскимъ, съ существенною связью системъ. Такъ, напримѣръ, Гербарта и Шопенгауэра ставятъ часто послѣ Гегеля (такъ и у г. Страхова), потому что они составляли нѣкоторую противоположность Гегелю и что ихъ системы получили вѣсъ и распространеніе послѣ Гегеля. Извѣстно, что Шопенгауэръ только передъ своею смертью (въ 1860 г.) достигъ большого вліянія. Но въ сущности эти философы были противоположны не только Гегелю, но и Шеллингу, и Фихте; они примыкали прямо къ Канту, да и писали почти одновременно съ Фихте и Шеллингомъ, такъ что ихъ слѣдовало бы излагать вслѣдъ за Кантомъ и ранѣе Гегеля, какъ особыя вѣтви, отдѣлившіяся отъ общаго ствола. Но пока гос-

подствовали въ умственномъ мірѣ чистые идеалисты, эти вѣтви были въ пренебреженіи и стали процвѣтать только тогда, когда ростъ главнаго ствола остановился.

Итакъ, общіе шаблоны не хорошо прикладываются къ современному періоду, представляющему, какъ видно, особенную запутанность и сложность. Наибольшая неудача историковъ, намъ кажется, заключается въ возведеніи *матеріализма* въ достоинство какой-то ступени философскаго движенія въ наше время. Пишутъ такъ, какъ-будто существовала такая система, такое философское ученіе, и что оно явилось послѣ гегеліанства. Намъ кажется, что это лишь очень неправильное обобщеніе явленій. Въ христіанскомъ мірѣ, въ мірѣ новой философіи, матеріализмъ, какъ философская система, уже невозможенъ, уже появляется и ищетъ себѣ опоръ только внѣ сферы философской мысли. И въ самомъ дѣлѣ, когда историки, слѣдуя общей формулѣ, захотѣли указать творцовъ этой системы, то имъ пришлось возвести въ это званіе Фохта, Молешотта и Бюхнера, т. е. писателей, не имѣвшихъ въ себѣ, по-истинѣ, ничего философскаго; справедливому потомству когда-нибудь, конечно, прійдется навсегда вычеркнуть ихъ имена изъ исторіи философіи.

Событіе, къ которому относятся эти замѣчанія, имѣетъ вообще странный видъ, и если-бы историки, «не мудрствуя лукаво», записали его, то оно явилось бы для насъ очень поучительнымъ. Матеріализмъ господствовалъ въ просвѣщенной Европѣ двадцать лѣтъ, съ 1847 по 1867. Въ 1847 году вышли *Физіологическія письма* Фохта, въ которыхъ авторъ отрицалъ все духовное и утверждалъ, напримѣръ, что мысль также производится мозгомъ, какъ моча почками. Ученіе, искони существовавшее у натуралистовъ и медиковъ, на этотъ разъ получило удивительный вѣсъ и въ публикѣ, и въ ученыхъ сферахъ. Двадцать лѣтъ философы и философія подвергались осмѣянію и пренебреженію, и философская литература понемногу затихла и почти изсякла. Объ этомъ можно справиться по спискамъ выходившихъ тогда книгъ. Правда, университетская философія продолжала свое обычное дѣло, но стала все рѣже и рѣже выпускать свои учебники и руководства. Профессора, впрочемъ, нашли себѣ задачу, вытекавшую изъ самаго ихъ долга: они стали писать книги

противъ матеріализма, на который еще недавно почти не обращали вниманія. Въ нашей литературѣ это положеніе дѣлъ отразилось цѣликомъ. Въ 1859 году Юркевичъ, профессоръ Кіевской Духовной академіи, написалъ превосходную статью противъ статьи Чернышевскаго *Антропологическій принципъ;* по стараніямъ Каткова, профессоръ былъ приглашенъ въ Московскій университетъ. Когда меня, пишущаго настоящія строки, Катковъ приглашалъ въ 1860 г. писать въ *Русскій Вѣстникъ*, онъ, можно сказать, заказалъ мнѣ статью противъ Бюхнера, почему и написано было «Вещество по ученію матеріалистовъ». Впослѣдствіи (въ 1870 г.) г. Струве (нынѣ профессоръ въ Варшавѣ) писалъ докторскую диссертацію—«Самостоятельное начало душевныхъ явленій» — въ защиту существованія души, и т. д.

Но ни у насъ, ни въ Европѣ усилія эти ни къ чему не привели. Матеріалисты опирались на могущественный авторитетъ, на естествознаніе, авторитетъ столь огромный, что онъ связывалъ свободу даже очень свѣтлыхъ умовъ. Философія замолкала все больше и больше, какъ вдругъ случилось нѣчто неожиданное. Въ 1867 году вышла книга Гельмгольца «Handbuch der physiologischen Optik», огромный томъ, излагающій всю ширину и глубину своего предмета, и въ этой книгѣ авторъ ссылается на Канта и на его ученіе о пространствѣ. Эта ссылка точно разрушила какое-то очарованіе. Великій натуралистъ признаетъ Канта! Значитъ, философія не погибла, не безплодное и пустое дѣло! И философскіе писатели почувствовали бодрость, снова принялись писать и часто, въ случаѣ опасности, выставляли въ видѣ твердаго щита знаменательный фактъ: *Гельмгольцъ ссылается на Канта!*

Вообще, съ тѣхъ поръ понемногу дѣла философіи получили новый оборотъ. Мы хотѣли только замѣтить, что историки должны были бы отчетливо, не мелькомъ, какъ мы это сдѣлали, обозначить и характеризовать это печальное время, эту эпоху двадцатилѣтняго (пожалуй, даже *тридцатилѣтняго) плѣненія философіи.* Зачѣмъ же исторія, если не записываются такія происшествія? Даже въ 1872 году, (слѣдовательно, когда уже поднялось новокантіанство и когда Гартманъ имѣлъ блестящій успѣхъ) нашъ Кавелинъ, при-

нявшись за философію, нашелъ ее въ слѣдующемъ положеніи: «Философія въ полномъ упадкѣ. Ею пренебрегаютъ, надъ нею глумятся. Она рѣшительно никому не нужна. Нѣкоторые утѣшаютъ себя тѣмъ, что это направленіе пройдетъ. Трудно предсказывать будущее, но, судя по признакамъ, мало на это надежды,—никто не даетъ себѣ труда даже опровергать ее,—философія просто отброшена, какъ ненужная вещь» (*Задачи психологіи.* 1872 г., стр. 3).

Все это вѣрно и точно, и этотъ эпизодъ долженъ быть для насъ общимъ урокомъ. Излагая исторію философіи, мы все задаемся мыслью, что пишемъ исторію силы и дѣятельности человѣческаго ума; между тѣмъ предъ нами часто совершается только исторія его слабости и косности. Европейское человѣчество показало въ нашъ вѣкъ, что оно ничуть не ушло ни отъ поклоненія авторитетамъ, ни отъ грубыхъ понятій, ни отъ естественной вражды противъ того, что̀ стоитъ высоко и требуетъ усилій для своего постиженія.

Въ настоящее время дѣло, повидимому, идетъ иначе. Профессоръ Александръ И. Введенскій, изъ статьи котораго мы взяли приведенныя слова Кавелина, говоритъ:

«Подражая ему, мы можемъ сказать теперь обратное: философія—въ почетѣ. Къ ней всѣ стремятся. Ученые чувствуютъ въ ней серіозную потребность, а для большинства, разумѣется, она—предметъ моды, такъ же, какъ недавно было въ модѣ пренебреженіе къ ней; но теперь ею уже никто не пренебрегаетъ, а всѣ философствуютъ даже противъ воли» *).

Откуда же такая перемѣна? Какъ и что̀ случилось? Предметъ, достойный размышленія историковъ. Поворотъ обнаружился ранѣе всего въ Германіи, которая, какъ видно, по прежнему заправляетъ судьбами европейской философіи, какъ ея паденіями, такъ и ея возрожденіями. За Германіей пошли Франція и Англія, прежде державшіяся болѣе независимо. Книги и журналы, говорящіе о философскихъ предметахъ, стали умножаться съ каждымъ годомъ, все быстрѣе и быстрѣе.

---

*) *Образованіе*, педагогическій и научно-популярный журналъ 1892. Ноябрь, стр. 369.

Пусть мы не повѣримъ Виндельбанду, что всѣ эти книги имѣютъ всегда больше литературно-историческій интересъ, т. е. интересъ «исторіи литературы», притомъ въ самомъ простомъ ея смыслѣ, въ смыслѣ исторіи книгодѣланія и книгопотребленія; однакоже послѣ превратностей, пережитыхъ философіею, естественно будетъ, если мы почувствуемъ нѣкоторое недовѣріе къ содержательности ея теперешняго процвѣтанія. Въ особенности намъ, русскимъ, не хотѣлось бы слишкомъ поспѣшно примыкать къ текущему фазису философской литературы, не имѣя какого-нибудь ручательства въ томъ, что этотъ фазисъ представляетъ дѣйствительное философское содержаніе. Тутъ намъ можетъ помочь, очевидно, только исторія философіи. Обыкновенно, когда русскій юноша рѣшился заниматься философіею, онъ поступаетъ очень просто: беретъ современныя книги по философіи, окружаетъ себя послѣдними номерами философскихъ журналовъ, вчитывается въ эти писанія и принимается самъ размышлять о тѣхъ задачахъ и посредствомъ тѣхъ пріемовъ, которые въ нихъ находитъ. И кажется, тутъ нѣтъ мѣста никакимъ упрекамъ: онъ, вѣдь, дѣлаетъ то же, что̀ другіе, и дѣлаетъ не хуже другихъ. Но не лучше ли было бы не такъ торопиться, не лучше ли уже въ самомъ началѣ попытаться дать своему взгляду нѣкоторую ширину? Если бы мы начинали съ изученія какой-нибудь великой философской системы, если бы усвояли ея ученіе такъ, что становились какъ бы ея послѣдователями, то мы пріобрѣтали бы твердую точку опоры и для сужденія о предыдущихъ движеніяхъ философской мысли, и для оцѣнки современныхъ ея явленій. Нѣчто подобное такому пользованію прошлыми подвигами философіи совершается, какъ извѣстно, предъ нашими глазами. Университетская философія въ послѣднія десятилѣтія рѣшила *возвратиться къ Канту*, чтобы дать, наконецъ, опредѣленность и устойчивость своимъ разсужденіямъ. Такъ и каждому юношѣ слѣдовало бы убѣдиться, что, пока онъ не вчитается въ писанія одного изъ свѣтилъ философіи и не пойметъ хода его мыслей, онъ не будетъ твердъ въ своихъ понятіяхъ о философскихъ вопросахъ вообще.

Отыскать истиный путь человѣческаго ума и такимъ образомъ найти высшую и послѣднюю философію—вотъ, соб-

ственно, полная задача, которую можетъ предложить себѣ изучающій исторію философіи. Задача трудная по разнообразію и множеству явленій, подлежащихъ изученію, и по высотѣ пониманія, которой требуетъ философія. Во всякомъ случаѣ, общимъ заключеніемъ исторіи философіи непремѣнно будетъ указаніе на дѣйствительную или возможную систему, которой нужно держаться. Фалькенбергъ, на послѣдней страницѣ своей книги, очень рѣшительно говоритъ, что философія въ настоящее время должна стремиться къ *возобновленію фихте-гегелевскаго идеализма* *), что это стремленіе логически вытекаетъ изъ всего хода философіи. Если мы обобщимъ это требованіе, если дадимъ ему видъ, свободный отъ всякихъ установившихся взглядовъ, то можемъ сказать, что ищущій высшей и послѣдней философіи долженъ изучать фихте-гегелевскій идеализмъ и затѣмъ найти отношеніе этого идеализма къ послѣдовавшей критикѣ и трудамъ послѣдовавшихъ мыслителей, расширять, измѣнять и отрицать, если нужно, его положенія,—словомъ, *развивать* его, если окажутся у насъ на то силы. Но основы его сохранить придется, потому что, если онъ и не есть *сама философія*, то во всякомъ случаѣ одно изъ дѣйствительныхъ воплощеній философіи. А по закону развитія, въ каждомъ новомъ фазисѣ основы только раскрываются, уясняются, но не измѣняются.

16 ноября 1893 г.

---

*) Тамъ же, стр. 503.

XVI.

Письма о философіи*).

(Вопросы философіи и психологіи. 1902, янв.).

Письмо I.

Вы непремѣнно хотите, чтобы я писалъ о философіи, о самыхъ общихъ ея вопросахъ. Знаете ли?—мнѣ это и очень лестно, и очень страшно. Для меня вѣдь, по старому, философія есть самая высокая и самая трудная наука; не малымъ дѣломъ всегда считалъ я говорить во имя этой науки и заслужить имя дѣйствительнаго философа. Если до сихъ поръ я ограничивался только частными вопросами, или даже одной *постановкой вопросовъ*, то дѣлалъ это прежде всего изъ великаго уваженія къ философіи.

Вмѣсто того, чтобы выставлять и развивать какія-нибудь общія положенія, мнѣ кажется, лучше начинать свое философствованіе съ какой-нибудь частной и вполнѣ опредѣлен-

---

*) Вотъ предположенная авторомъ программа „Писемъ о философіи“:

Письма о философіи.

I. Философія и науки.
II. Философія во всѣхъ системахъ.
III. Университетская, популярная, настоящая.
IV. Шопенгауэръ.
V. Эмпиризмъ и матеріализмъ.
VI. Чего ждутъ? Заранѣе составляются и задачи, и представленія (предвзятыя понятія).

ной черты, вродѣ того, какъ это дѣлаетъ Декартъ. Напримѣръ, я могъ бы начать такъ:

Сперва я былъ ничего несмыслящимъ ребенкомъ; потомъ во мнѣ проснулось вниманіе и любопытство, и я сталъ понимать то, что мнѣ говорили и что я читалъ; чтобы усвоить себѣ это говоримое и читаемое, нужны были многіе годы и часто большія усилія; и наконецъ, теперь я вполнѣ полагаюсь уже на собственный умъ и самъ сталъ рѣшать, что правда и что ложь, самъ разыскиваю истину. Вотъ, что со мною было, что я долженъ всегда помнить и всячески уяснить себѣ. Если дѣйствительно такъ было, если я дѣйствительно изъ несмысленнаго сталъ понимающимъ, и изъ принимающаго чужія мысли сталъ самостоятельно мыслящимъ и познающимъ, то какъ это произошло? Я долженъ всѣми силами привести себѣ къ сознанію тотъ путь и тѣ побужденія, по которымъ совершилось это движеніе моего ума. Чѣмъ лучше я уразумѣю этотъ путь, тѣмъ правильнѣе и тверже я могу по нему идти. Впереди же я не могу поставить себѣ никакой другой задачи, какъ именно идти дальше по этому пути, продолжать это движеніе. Понимать то, чего прежде не понималъ, и открывать то, чего прежде не зналъ,—такова моя судьба до конца.

II.

Есть понятія, которыя мы уже находимъ въ себѣ, какъ только приступаемъ къ какой бы то ни было дѣятельности. Если мы принимаемся мыслить, разсуждать, наблюдать, то оказывается, что мы заранѣе признаемъ понятіе *познанія*, заранѣе предполагаемъ существованіе *истины*, достигнуть которой и стараемся. Если мы принимаемся цѣнить существующее, какія бы то ни было вещи и явленія, не въ нихъ самихъ, а въ извѣстномъ отношеніи ихъ къ намъ, какъ наше *благо* и *зло*, во всевозможныхъ значеніяхъ этихъ словъ, то мы заранѣе признаемъ понятіе *чувства*, заранѣе предполагаемъ существованіе наслажденія и страданія. Если, наконецъ, мы начинаемъ дѣйствовать, то есть не только познавать и цѣнить существующее, но производить въ немъ перемѣны, то мы заранѣе признаемъ понятіе *произвола*, зара-

нѣе предполагаемъ, что наши дѣйствія *свободны*, зависятъ отъ нашей воли.

Вотъ предположенія, безъ которыхъ мы не можемъ ступить ни одного шагу. Мы, разумѣется, сперва не замѣчаемъ ихъ и объ нихъ не думаемъ; но по мѣрѣ развитія нашей мысли и уясненія ея пріемовъ, мы неизбѣжно приходимъ къ этимъ предположеніямъ, видимъ, что они лежатъ въ основѣ всякаго нашего разсужденія, желанія и дѣйствія.

Если же такъ, то, значитъ, понятія познанія, чувства и произвола не могутъ быть выводимы, или построиваемы ни изъ какихъ другихъ понятій; они не вытекаютъ какъ-нибудь изъ опыта, или умозрѣнія, а напротивъ, всякій опытъ и всякое умозрѣніе возможны только на ихъ основаніи. Это—понятія, въ полномъ смыслѣ слова, *ирраціональныя*, не вкладывающіяся въ постоянные пріемы нашего ума, не принадлежащія къ познаваемымъ въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова.

Такая особенность этихъ понятій можетъ показаться на первый взглядъ очень удивительною. Повидимому, значеніе словъ: познаніе, чувство, произволъ—хорошо всѣмъ извѣстно; мы употребляемъ эти слова безпрестанно и дѣлаемъ это съ обычною увѣренностью и опредѣленностью. Почему же смыслъ ихъ долженъ имѣть не такую же природу, какъ смыслъ какихъ-нибудь другихъ словъ? На это замѣтимъ, что вообще языкъ, по самой способности обобщенія, составляющій его силу, всегда скрадываетъ отъ насъ разницу въ содержаніи, выражающемся въ словахъ и словосочиненіяхъ. Мы всего чаще принимаемъ языкъ за форму логическаго движенія мысли; между тѣмъ словами выражается не одно мышленіе, а также чувство, желаніе, всякое движеніе нашей души. И мы понимаемъ другъ друга вовсе не потому, что сообщаемъ одинъ другому логическую связь понятій, или опредѣленное ихъ значеніе, а лишь потому, что слова составляютъ для насъ *знаки* извѣстнаго содержанія, иногда почти такіе знаки, какъ мимика или измѣненіе въ чертахъ лица. Предметы становятся для насъ знакомыми, хорошо извѣстными не посредствомъ точныхъ опредѣленій, а посредствомъ одного указанія пальцемъ. Намъ говорятъ: вотъ это дубъ, а это береза, и мы потомъ не только ясно знаемъ смыслъ этихъ названій,

но узнаемъ самый маленькій кусокъ листа, или коры дуба или березы, не отдавая себѣ никакого отчета въ томъ, какъ мы это дѣлаемъ. Подобнымъ образомъ мы знакомимся и съ тѣмъ, что называется познаніемъ, чувствомъ и произволомъ. Такъ какъ предметы или явленія, обозначаемыя этими словами, составляютъ самую стихію нашей жизни, такъ какъ мы ихъ встрѣчаемъ, такъ сказать, при каждомъ нашемъ движеніи, то мы знакомы съ ними вполнѣ, но знаемъ ихъ по непосредственному созерцанію, а не помощію какихъ бы то ни было пріемовъ познанія. Другіе люди только наводятъ насъ на это созерцаніе, а не сообщаютъ намъ чего-то извѣданнаго ими, но у насъ еще не имѣющагося.

Обращаясь мыслью къ познанію, чувству и произволу, мы, очевидно, обращаемся къ самимъ себѣ, разсматриваемъ самихъ себя въ нашемъ внутреннемъ существѣ, или въ нашей внутренней жизни. Мы живемъ—это значитъ познаемъ, чувствуемъ, стремимся, и въ этомъ смыслѣ мы себя называемъ душею. Старинное положеніе: *человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла* имѣетъ не совсѣмъ точный видъ, предполагаетъ какъ-будто, что душа и тѣло могутъ быть поставлены наравнѣ. Гораздо правильнѣе сказать: *человѣкъ есть душа, облеченная тѣломъ.*

Очевидно, что̀ бы мы ни думали и ни дѣлали, мы необходимо будемъ начинать съ себя, то есть съ нашей души, какъ съ исходной точки нашей мысли, да и всякаго другого нашего дѣйствія. Тотъ, кто началъ бы съ того, что сталъ сомнѣваться въ душѣ, тѣмъ самымъ отнялъ бы у себя всякую возможность двинуться хотя бы на единый шагъ, не могъ бы начать мыслить и говорить. Такое сомнѣніе въ сущности невозможно, и скептики въ этомъ случаѣ не то разумѣютъ, что они говорятъ.

III.

Нужно остановиться на особенномъ отношеніи нашего ума къ мышленію о душѣ.

Для человѣка, находящагося въ полномъ своемъ развитіи, нѣтъ ничего яснѣе, достовѣрнѣе, извѣстнѣе, какъ его жизнь, его душа. Онъ чувствуетъ свою душу, какъ скоро

чувствуетъ, что ищетъ познаній, страдаетъ и радуется, стремится дѣйствовать и сопротивляться. Но если это ясное и неизбѣжное созерцаніе мы захотимъ облечь въ опредѣленныя понятія, въ обыкновенныя формы понятія, то мы придемъ въ величайшее затрудненіе. Намъ здѣсь открывается дѣйствительность, для мышленія о которой требуются совершенно другіе пріемы ума, чѣмъ для мышленія о другихъ предметахъ познанія. Вотъ почему Фихте, а потомъ Шеллингъ признавали въ умѣ особенную дѣятельность для постиженія души и мышленія о ней; они называли эту дѣятельность *умственнымъ созерцаніемъ* (intellectuelle Anschauung). Это непосредственное внутреннее созерцаніе даетъ намъ не какіе-нибудь простые факты, а внушаетъ понятія и положенія, совершенно несоразмѣрныя съ обыкновенными пріемами мышленія. Таковы именно понятія *истины*, *блага* и *свободы*. Мы ихъ достигаемъ съ совершенною ясностью посредствомъ умственнаго созерцанія, становясь лицомъ къ лицу съ нашей душею; но они, можно сказать, сейчасъ же исчезаютъ отъ насъ, когда мы пробуемъ построить ихъ по способу другихъ понятій.

Если человѣкъ *мыслитъ*, то это не значитъ только того что въ немъ совершается нѣкоторый процессъ по нѣкоторымъ причинамъ и съ нѣкоторыми результатами; смыслъ мышленія и всякаго понятія тотъ, что человѣкъ ищетъ и достигаетъ *истины*.

Если человѣкъ *чувствуетъ*, то это не значитъ только того, что онъ переживаетъ тѣ и другія различныя состоянія, а значитъ, что для него существуетъ дѣйствительное *благо* и что есть возможность достигнуть этого блага.

Если человѣкъ *дѣйствуетъ*, то это не значитъ только, что его влекутъ тѣ и другія различныя стремленія; главный смыслъ человѣческой воли въ томъ, что она ищетъ и достигаетъ *свободы*.

Такимъ образомъ, душа или жизнь человѣческая есть нѣчто ищущее и достигающее истины, блага и свободы.

Вотъ опредѣленіе, съ котораго можетъ начинать свое изложеніе психологія и къ которому она непремѣнно должна приходить, съ какой бы другой точки она ни начинала своего изслѣдованія. Въ сравненіи съ обыкновенными пріі-

емами нашего познанія, можетъ показаться, что мы, такимъ образомъ, *предрѣшаемъ* извѣстные вопросы, заранѣе признаемъ вѣрнымъ то, что̀ будто бы еще подлежитъ изслѣдованію; но въ сущности мы, держась этого опредѣленія, начинаемъ съ настоящей исходной точки, съ дѣйствительнаго начала, безъ котораго невозможно идти впередъ. Психологія должна показывать намъ, что всѣ ея изысканія имѣютъ эту твердую основу и къ ней сводятся.

Понятіе и значеніе натурфилософіи.

Философія не есть вѣрованіе, чаяніе или мнѣніе, а понятіе и наука о божественномъ и притомъ совершенно ясное и соразмѣрное познаніе, такъ какъ о божественномъ или невозможно никакое познаніе, или возможно только такое.

Для Бога, или абсолютнаго, бытіе существенно, или лучше, самъ Богъ есть *бытіе* и нѣтъ иного бытія, кромѣ именно Бога. Мы не можемъ сказать—кромѣ бытія *Божія*, ибо бытіе Божіе было бы самъ Богъ, такъ какъ онъ именно есть не что иное, какъ *бытіе*.

Слѣдовательно и наоборотъ, все бытіе только потому, что оно бытіе, само въ себѣ божественно абсолютно; ни изъ чего другого необъяснимо и не произошло, но есть вѣчная истина и насквозь положительно. Нѣчто такое, что не было бы божественнымъ (если бы только что-нибудь такое вообще могло быть), было бы именно поэтому вовсе не *бытіемъ*; и потому было бы совершенно невозможно сказать, что оно *есть*.

Итакъ, Богъ есть единое дѣйствительное, такъ какъ онъ существенно есть *бытіе*; иначе говоря—онъ одинъ и всецѣло наполняетъ сферу дѣйствительности. Мыслить нѣчто дѣйствительное внѣ Бога такъ же невозможно, какъ мыслить нѣкоторую дѣйствительность внѣ дѣйствительности.

Поэтому, если философія есть наука о божественномъ, то она не есть наука о немъ, какъ о нѣкоторомъ существѣ, которое существуетъ лишь въ мысли, или только ею можетъ быть достигнуто, но она есть наука о Богѣ, какъ о единомъ дѣйствительномъ, а потому самому единомъ доступномъ созер-

цанію (Anschauung) и во всемъ созерцательномъ единомъ созерцаемомъ (ибо созерцаніе, которое не было бы созерцаніемъ дѣйствительнаго, не было бы и созерцаніемъ).

Мы хотимъ пояснить это съ другой стороны для того, кто допускаетъ, что Богъ (или вѣчное) можетъ быть достигнутъ посредствомъ мысли *). Если только онъ дѣйствительно мыслитъ Бога, то онъ мыслитъ его какъ единственно-реальное, которое существенно само есть *бытіе*. Поэтому Богъ не можетъ быть въ мірѣ мысли, не будучи именно поэтому тѣмъ, что̀ есть единственно-положительное въ дѣйствительномъ мірѣ или въ мірѣ природы; и въ отношеніи къ нему вообще нѣтъ никакой противоположности между идеальнымъ и реальнымъ міромъ, между «по ту сторону» и «по сю сторону». Кто это отвергаетъ, тотъ можетъ, пожалуй, грезить о природѣ, которая не есть, или о дѣйствительности, которая не есть дѣйствительность. Но почему же онъ примется грезить, если онъ долженъ бодрствовать? Онъ допускаетъ, что Богъ есть реальность, сама чистая дѣйствительность: пусть же онъ ищетъ того міра или той сферы, въ которой Богъ есть дѣйствительность! Конечно, ни теперь, ни послѣ не окажется передъ нимъ никакого другого міра, въ которомъ Богъ еще совершенно особенно былъ бы дѣйствительностью, кромѣ именно настоящаго и, такъ называемаго, дѣйствительнаго міра, и если Богъ въ этомъ мірѣ не есть дѣйствительность, то онъ вообще не будетъ дѣйствительностью, т. е. не будетъ Богомъ.

Итакъ, если философія есть наука о божественномъ, какъ объ единственно-положительномъ, то она есть наука о божественномъ, какъ объ единственно дѣйствительномъ въ дѣйствительномъ мірѣ или въ мірѣ природы, т. е. она есть существенно натурфилософія.

Если бы она не была натурфилософіею, то она бы утверждала, что Богъ есть только въ мірѣ мысли, слѣдовательно, не есть то, что положительно въ дѣйствительномъ мірѣ, или мірѣ природы, т. е. она отвергла бы самую идею Бога.

Бытіе есть истина и истина есть бытіе. То, что философъ мыслитъ и о чемъ онъ говоритъ, должно *быть*, потому

*) Т. е. для Фихте. См. Anweisung zum seligen Leben, § 19.

что оно должно быть *истинно*. Что не *есть*, то не истинно. Итакъ, философъ, говорящій о природѣ, какъ о чемъ-то такомъ, что *не есть*, говоритъ не объ истинномъ, и даже говоритъ не истинно, потому что онъ не истинному, говоря о немъ такъ, какъ будто оно существуетъ, придаетъ истинность, которой оно не имѣетъ. Истинная философія должна говорить о томъ, что существуетъ, т. е. о дѣйствительной, *существующей* природѣ. Богъ есть существеннымъ образомъ бытіе—это значитъ: Богъ есть существеннымъ образомъ природа, и наоборотъ. Поэтому всякая истинная философія, т. е. всякая, которая есть познаніе единственно истиннаго и положительнаго, есть ipso facto натурфилософія; и пока такое познаніе не стало всеобщимъ, она будетъ носить это имя, чтобы отличать себя отъ ложной философіи, пребывающей въ недѣйствительномъ, т. е. въ неистинномъ.

Теперь мы можемъ съ большею свободою употреблять эту идею натурфилософіи во всей ея строгости. По нашему взгляду, раздѣленіе между особымъ міромъ мысли и особымъ міромъ дѣйствительности есть доказательство, что и въ мірѣ мысли мы еще не положили *Бога*. Если бы (per impossibile) для меня не существовало вовсе природы, или я могъ бы положить, что она уничтожена, и я сталъ бы мыслить Бога истинно и съ полною ясностію, то въ то же мгновеніе для меня бы наполнился дѣйствительный міръ (вотъ смыслъ часто превратно понимаемаго тожества идеальнаго и реальнаго). Вы вотъ говорите между прочимъ о нѣкоторой данной природѣ и къ несчастію тѣ, кто всего ревностнѣе возставалъ противъ неумѣющихъ отрѣшиться отъ даннаго, сами обнаруживаютъ величайшую къ тому неспособность: но какъ же вы доходите до этой природы и по какому праву вы ее здѣсь вмѣшиваете? Вы, вѣдь, должны бы философствовать, т. е. должны бы разсматривать идею Бога, или, пожалуй, хоть только *мыслить* ее (если таково ваше мнѣніе), и должны бы мыслить ее чисто и наполнить ею себя совершенно; но какъ только вы это сдѣлаете, то Богъ станетъ для васъ непосредственно реальнымъ какъ единственно-дѣйствительное, и вы не будете уже больше искать глазами еще другой природы, такъ какъ съ Богомъ и посредствомъ Бога вы уже имѣете полную дѣйствительность. Чтобы имѣть право

говорить о вашей данной природѣ, вы должны бы сперва доказать намъ ея дѣйствительность; но этого вы не можете сдѣлать и потому рѣшайтесь же прежде всего разсматривать *сущее*, которое мы называемъ Богомъ, а не устремлять вашего взора тотчасъ же опять на не-сущее, подобно глазамъ, которые не выносятъ солнечнаго свѣта и обращаются къ тѣни.

Итакъ, въ идеѣ натурфилософіи мы идемъ не только дальше простого мышленія къ познанію, но дѣлаемъ еще шагъ и дальше познанія вообще, до созерцанія въ дѣйствительности и до совершеннаго совпаденія міра, нами познаннаго, съ міромъ природы. Только именно въ той точкѣ, гдѣ идеальное для насъ самихъ стало также и совершенно реальнымъ, міръ мысли сталъ міромъ природы, только въ этой точкѣ находится послѣднее, высшее удовлетвореніе и примиреніе познанія, подобно тому, какъ исполненіе нравственныхъ требованій достигается лишь тогда, когда они являются намъ уже не какъ мысли, напримѣръ какъ предписанія, а стали природою нашей души и стали въ ней дѣйствительными.

Въ этомъ одномъ заключается и отличіе натурфилософіи отъ всякаго прежняго философствованія. Въ силу того, что она вообще есть наука о божественномъ, она стремится отличить себя отъ всего, что порождено въ философіи послѣднимъ временемъ, а также прошлымъ послѣ Лейбница, но никакъ не отъ того, что порождено болѣе древнимъ и древнѣйшимъ временемъ. Спиноза признавалъ свое Богомъ наполненное ученіе за ученіе о природѣ; но то обстоятельство, что онъ не довелъ его изложенія до указанной точки тожества съ дѣйствительностію, и что, насколько онъ пытался это сдѣлать, доведеніе не удавалось, было причиною, что и на его ученіе впослѣдствіи смотрѣли только какъ на идеалистическій очеркъ, какъ на нѣкоторую форму мысли для мысли. Пусть идея натурфилософіи будетъ та самая, которую нѣкогда Бэконъ постигъ со стороны физики, но не позналъ со стороны философіи, почему и сталъ лишь родоначальникомъ вѣка эмпиризма; или пусть эта идея еще не была постигнута ни однимъ изъ прежнихъ мыслителей: она во всякомъ случаѣ есть необходимая идея, не только встрѣчающаяся и лежащая на пути къ завершенію, но ведущая къ самому тому завершенію, которое рано или поздно должно быть осуществлено.

Она впервые полагаетъ рѣшительный предѣлъ, опредѣленную границу произволу мышленія, блужданіямъ отвлеченія, ибо она есть прямая противоположность всякому отвлеченію и всякимъ системамъ, которыя изъ отвлеченія происходятъ. Все, что въ наукѣ, или въ религіи, или въ какомъ-нибудь другомъ кругѣ человѣческой дѣятельности когда-нибудь достигло устойчивости и стало причастнымъ истинной объективности, все пріобрѣло ее именно посредствомъ этого послѣдняго шага, отнынѣ навсегда сдѣланнаго наукою разума черезъ то, что она стала натурфилософіею; и если бы даже намъ, нынѣ живущимъ, возможно и дано было разрѣшить самимъ лишь малѣйшую часть ясно познанной задачи, то это не можетъ ничего доказывать противъ истины идеи въ ней самой, идеи, которая, даже если она опять совершенно пропадетъ, неизбѣжно будетъ однако вновь и вновь принимаема и наконецъ вполнѣ осуществлена.

XVII.

О времени, числѣ и пространствѣ*).

(Русскій Вѣстникъ. 1897, 1 и 2).

ВВЕДЕНІЕ.

Послѣ того какъ Кантъ поднялся на новую точку зрѣнія и сталъ разсматривать не самыя познанія, а тѣ формы нашей познавательной способности, въ которыя отливается каждое наше познаніе, главное вниманіе философіи сосредоточилось на этихъ формахъ. Прежде всего нужно было отыскать эти формы, то есть научиться разлагать всякое познаніе такъ, чтобы отдѣлить въ немъ принадлежащее нашему уму отъ всего остального. Потомъ возникалъ вопросъ о значеніи этихъ формъ, то есть о томъ, закрываютъ ли онѣ отъ насъ сущность познаваемаго, или нѣтъ, и если закрываютъ, то въ какой мѣрѣ.

Сначала представлялось яснымъ, что какъ только мы доказали присутствіе такихъ формъ во всякомъ познаніи, мы вмѣстѣ доказали и то, что сущность познаваемаго отъ насъ всегда бываетъ закрыта, ибо формы принадлежатъ намъ, а познаваемое существуетъ независимо отъ насъ, и слѣдовательно, когда оно облекается въ чужія для него формы, то

---

*) Настоящая статья Н. Н. Страхова не вполнѣ закончена. Она задумана покойнымъ писателемъ въ широкихъ размѣрахъ, особенно по вопросу о числѣ, какъ объ этомъ онъ самъ говоритъ въ особой замѣткѣ. Надъ этой статьей Н. Н. Страховъ работалъ въ продолженіе многихъ лѣтъ, начиная съ 1873 и оканчивая маемъ 1895 г. *Издатель.*

оно теряетъ свой настоящій видъ; если же въ какихъ-нибудь случаяхъ и не теряетъ, то мы узнать объ этомъ никакъ не можемъ.

Такимъ образомъ, оказывалось бы, что истинное познаніе намъ не доступно и никогда не можетъ быть доступнымъ. Но этотъ выводъ основывается, очевидно, на предположеніи, что познающее и познаваемое совершенно чужды другъ другу, или, по крайней мѣрѣ, что между ними по самой сущности вещей лежитъ непроходимая черта. Между тѣмъ противоположность между познающимъ и познаваемымъ, между субъектомъ и объектомъ есть лишь самая общая *форма* нашего познанія, какъ это показалъ и разъяснилъ Фихте. Намъ нужно, слѣдовательно, подняться еще на высшую точку зрѣнія, чѣмъ Кантъ, нужно стать выше различія между субъектомъ и объектомъ. То есть, мы должны принять, что это различіе еще ничего намъ не говоритъ и что подъ нимъ, подъ этою общею формой, можетъ равно скрываться и дѣйствительное различіе познающаго и познаваемаго, и ихъ дѣйствительное тожество. Вслѣдствіе этого явились попытки выйти въ такую сферу, гдѣ различіе между субъектомъ и объектомъ не имѣетъ значенія, гдѣ мы, такъ сказать, прямо соприкасаемся съ сущностью вещей. Такова философія *умственнаго созерцанія* Шеллинга, философія *воли* Шопенгауэра и т. д.

Когда мы, какимъ бы то ни было образомъ, достигнемъ области дѣйствительнаго познанія, то мы конечно получимъ возможность опредѣлять значеніе и всякаго частнаго познанія вообще. Тогда мы будемъ обладать мѣркою, посредствомъ которой можемъ во всякомъ познаніи и во всякой формѣ познанія различить долю или сторону, соотвѣтствующую истинѣ, дѣйствительности, отъ остальныхъ долей или сторонъ, принадлежащихъ лишь намъ, какъ особеннымъ и ограниченымъ существамъ.

Какъ бы то ни было, со временъ Канта изслѣдованіе формъ нашего познанія стало основною задачей философіи. Но трудности этого изслѣдованія таковы, что до сихъ поръ оно не дало результатовъ, которые можно было бы считать совершенно прочными и имѣющими право на общее признаніе. Обыкновенно задача берется во всемъ объемѣ и разомъ выставляется цѣлая система формъ познанія, напримѣръ, вся

совокупность чистыхъ представленій (пространство и время), чистыхъ понятій (категоріи) и чистыхъ положеній (аксіомы). Самую грандіозную систему такого рода представилъ Гегель, который притомъ далъ ей строгое единство и законченность, показывая, какъ порождаются всѣ эти формы чистымъ мышленіемъ по нѣкоторому закону, свойственному этому мышленію. Нельзя не подивиться высокимъ требованіямъ, которыми задался Гегель, и тому огромному труду мысли, съ которымъ онъ выполнилъ эти требованія; но естественно, что мы вмѣстѣ расположены смотрѣть съ недовѣріемъ на подобныя попытки, и что въ нихъ должны встрѣчаться по мѣстамъ недочеты и ошибки. Вообще, если философія возможна только подъ условіемъ цѣльной и законченной системы, то это условіе слишкомъ трудно, потому заранѣе можно сказать, что оно или будетъ прямо нарушено, или будетъ выдержано только по видимости. Мы получимъ, такимъ образомъ, только рядъ неудачныхъ или фальшивыхъ построеній. Поэтому дѣло философіи получило бы гораздо больше твердости, если бы въ ней возможно было задаваться меньшими требованіями, если бы изслѣдованіе могло ограничиваться отдѣльнымъ пунктомъ, небольшою областью и достигать здѣсь полной законченности, непоколебимыхъ результатовъ. Такъ идетъ дѣло въ математикѣ, гдѣ каждый новый шагъ есть новое прочное пріобрѣтеніе науки. Очевидно, это зависитъ отъ простоты и твердости математическихъ методовъ, такъ какъ эти методы вполнѣ строго прилагаются къ каждому пункту изслѣдованія и возможно всегда провѣрить правильность ихъ употребленія.

Въ возникающей наукѣ о формахъ познанія, можетъ быть, есть возможность подобнаго же хода изслѣдованій. Мы здѣсь находимся на границахъ нашего мышленія и потому не можемъ задаваться заранѣе опредѣленнымъ методомъ и заранѣе опредѣленнымъ предметомъ. Отъ насъ требуется и выдѣлить самый предметъ, и найти пріемы для мышленія объ этомъ предметѣ. Но всякое мышленіе есть не что иное, какъ установленіе связи и отношенія между предметами, которые мыслятся. Намъ нужно, слѣдовательно, всматриваться въ формы познанія, или въ то, что имѣетъ видъ такихъ формъ, до тѣхъ поръ пока мы не найдемъ между ними нѣкоторой связи, или точнаго отношенія. Тогда природа этихъ

формъ намъ должна уясниться. Если, напримѣръ, мы видимъ, что извѣстная форма есть совершенно чистая, субъективная, апріорная форма, и что изъ нея происходитъ другая форма, то и эту производную форму мы признаемъ также субъективною, или сумѣемъ опредѣлить въ ней ея субъективную сторону. Самая обыкновенная ошибка нашего ума состоитъ въ томъ, что мы придаемъ различію между предметами безусловное значеніе, принимаемъ ихъ за различныя изначала, по существу, тогда какъ они, можетъ быть, имѣютъ общій корень и ихъ тожество закрывается отъ насъ только тѣмъ, что мы беремъ ихъ съ разныхъ сторонъ. Неправильная спецификація гораздо чаще встрѣчается, чѣмъ неправильное обобщеніе. Мы любимъ разбивать предметъ на части, или просто подбирать предметы, подходящіе подъ какое-нибудь общее понятіе, и останавливаемся на указаніи этихъ частей и предметовъ, забывая, что намъ слѣдуетъ потомъ выяснить ихъ связь и соотношеніе, и что простое перечисленіе, въ которомъ всѣ члены являются равными между собою и равно различными, даетъ совершенно должное понятіе о всемъ дѣлѣ.

Въ настоящей статьѣ будутъ изслѣдуемы *время, число* и *пространство*—три формы познанія, имѣющія очень тѣсное соотношеніе. Задача будетъ состоять въ опредѣленіи этого соотношенія, именно—въ доказательствѣ, что число и пространство суть формы производныя отъ времени. При этомъ обнаружится и природа этихъ формъ, и самый процессъ, которымъ одна форма познанія можетъ происходить отъ другой. Слѣдовательно, мы коснемся важнѣйшихъ вопросовъ науки о познаніи, но будемъ подходить къ нимъ самымъ простымъ путемъ, анализируя и сравнивая тѣ отчетливыя представленія, которыя мы имѣемъ объ указанныхъ трехъ формахъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

О времени.

I.

Пространственное изображеніе времени.

Легко предположить, что *время* есть, можетъ быть, нѣчто единственное въ своемъ родѣ; въ такомъ случаѣ, говоря о немъ словами *общими*, т. е. обозначающими и какія-нибудь другія представленія, мы будемъ дѣлать постоянную ошибку. Чтобы исправлять эту ошибку, нужно помнить, что наши выраженія могутъ, такимъ образомъ, имѣть переносный, не собственный смыслъ, и нужно стараться отличить отъ этого смысла тотъ, который дѣйствительно принадлежитъ времени.

Время можетъ быть изображено и обыкновенно изображается *прямою линіей*. Напримѣръ, прямая линія опредѣленной величины, раздѣленная на семь частей, можетъ изображать недѣлю, состоящую изъ семи сутокъ.

Всѣ свойства прямой линіи соотвѣтствуютъ нѣкоторымъ свойствамъ времени. Такъ:

Предѣлъ линіи есть *точка*, не имѣющая никакихъ размѣровъ. Предѣлъ времени есть *мгновеніе*, не имѣющее никакой величины.

Между двумя точками возможна только одна прямая линія. Такъ и время между двумя мгновеніями можетъ быть только одно.

Каждая часть прямой линіи подобна цѣлой линіи. Такъ и части времени всѣ между собою подобны.

Прямая линія можетъ быть продолжаема до безконечности въ обѣ стороны. Такъ и время простирается безконечно въ ту и въ другую сторону.

Но кромѣ этихъ свойствъ, вполнѣ соотвѣтствующихъ свойствамъ прямой линіи, время представляетъ особыя свойства, только отчасти изображаемыя пространственно.

На безконечномъ протяженіи времени существуетъ точка (мгновеніе), раздѣляющая эту прямую линію на двѣ части или двѣ безконечныя (въ одну сторону) линіи. Эта особенная точка, которую можно назвать *центромъ* времени, есть *настоящее мгновеніе,* или, какъ обыкновенно говорятъ, *настоящее время.* Если назначимъ эту точку на линіи времени, то протяженіе линіи по одну сторону этой точки будетъ изображать намъ *прошедшее время*, а по другую *будущее время.* При этомъ совершенно все равно, какую сторону взять для прошедшаго и какую для будущаго, такъ какъ обѣ линіи одинаковы, а настоящее есть точка, т.-е. не имѣетъ никакихъ сторонъ.

Вслѣдствіе того, что время имѣетъ опредѣленную точку настоящаго, каждое мгновеніе времени получаетъ совершенную опредѣленность. Именно, его положеніе опредѣляется тѣмъ, на какой сторонѣ отъ центра оно находится и въ какомъ отъ него разстояніи.

Очевидно, однако, всѣ эти и подобныя опредѣленія не даютъ намъ дѣйствительнаго смысла настоящаго, прошедшаго и будущаго. Слѣдовательно, пространственное изображеніе времени не вполнѣ соотвѣтствуетъ изображаемому, то есть представляетъ или неполноту, или избытокъ. Мы дальше увидимъ, что скорѣе нужно признать здѣсь избытокъ.

II.

Время по отношенію къ бытію.

Бытіе и мышленіе суть превосходныя понятія, то есть такія, что какъ бы высоко мы ни подымались въ нашемъ отвлеченіи и обобщеніи, мы не можемъ обойтись безъ этихъ понятій. Вотъ почему Декартовское: «cogito ergo sum», —*мыслю, слѣдовательно, существую,*—совмѣщающее въ себѣ оба эти понятія, составляетъ такое прекрасное начало философствованія. Въ какихъ же отношеніяхъ находится къ этимъ понятіямъ время?

По отношенію къ бытію есть нѣкоторое существенное различіе между настоящимъ, прошедшимъ и будущимъ.

Настоящее существуетъ; *прошедшее* и *будущее* не существуютъ (именно, прошедшее *уже* не существуетъ, а будущее *еще* не существуетъ). Различіе это совершенно строгое, математическое; существуетъ только мгновеніе настоящаго, и только-что протекшая минута точно такъ же не существуетъ, какъ и отдаленнѣйшее прошлое.

А такъ какъ мы ничего не можемъ признать существующимъ внѣ времени, то и *все* существующее должно заключаться въ настоящемъ, или: только то существуетъ, что̀ содержится въ настоящемъ, что̀ существуетъ въ настоящее мгновеніе.

Но настоящее есть точка, не имѣющая ни частей, ни сторонъ; слѣдовательно, оно совершенно одинаково для всего существующаго. Всѣ существа, мыслящія и не мыслящія, имѣютъ одно и то же настоящее. Для Бога и ангеловъ, для безконечно далекихъ и недоступныхъ міровъ мгновеніе настоящаго то же самое, какъ и для меня.

Такимъ образомъ, на первомъ шагѣ познанія получается неразрывный узелъ, связывающій мое мышленіе съ бытіемъ и меня, мыслящаго, со всѣмъ существующимъ. Время содержитъ въ себѣ объединеніе всего существующаго, представленіе его въ одной точкѣ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь обнаруживается очень явное внутреннее противорѣчіе. Все существуетъ только въ настоящемъ; но настоящее есть мгновеніе, а въ мгновеніи ничто не можетъ существовать, слѣдовательно, въ строгомъ смыслѣ ничто не существуетъ.

Къ этой мысли о ничтожности бытія очень близко то разсужденіе, которое любили повторять стоики: «Не бойся смерти», говорили они.—«Вѣдь, прошедшее и будущее не существуютъ, слѣдовательно, когда бы ты ни умеръ, ты всегда теряешь только ничтожное мгновеніе настоящаго».

Дѣйствительно, бытіе не существуетъ въ строгомъ смыслѣ этого слова; бытіе безпрестанно *возникаетъ* и безпрестанно *исчезаетъ*; оно возникаетъ изъ будущаго и исчезаетъ въ прошедшемъ.

Чтобы точнѣе разсмотрѣть это противорѣчіе и изслѣдовать его источникъ и значеніе, намъ придется опять обратиться къ образамъ.

III.

Механическое изображеніе времени.

Если время у насъ изображается прямою линіей, на которой извѣстная точка означаетъ настоящее, то мы необходимо должны представлять себѣ далѣе, что разстояніе между каждою точкой будущаго и настоящимъ уменьшается, а разстояніе между каждою точкою прошедшаго и настоящимъ увеличивается; это уменьшеніе и увеличеніе равны между собою и для всѣхъ точекъ одинаковы.

Такимъ способомъ мы изображаемъ себѣ различіе между прошедшимъ и будущимъ. Настоящее не подлежитъ никакимъ перемѣнамъ, всегда остается точкою. Въ прошедшемъ же и будущемъ положеніе точекъ относительно настоящаго измѣняется, въ одномъ—въ одну сторону, а въ другомъ—въ другую, противоположную.

Эти отношенія могутъ быть изображены (и обыкновенно изображаются) въ видѣ нѣкотораго *прямолинейнаго равномѣрнаго движенія*, притомъ одинаково хорошо слѣдующими двумя способами:

1) Или можно представить себѣ все протяженіе времени неподвижною прямою линіей, а настоящее мгновеніе точкой, которая движется по этой линіи по направленію къ будущему.

2) Или же можно представить себѣ настоящее мгновеніе неподвижною точкой, а все протяженіе времени прямою линіей, проходящею черезъ эту точку и движущеюся по направленію къ прошедшему.

И то, и другое представленіе очень употребительны, хотя первое обыкновеннѣе. Первое есть *объективное*, потому что

въ немъ мы и самихъ себя разсматриваемъ какъ часть существующаго; тогда мы говоримъ: *время уноситъ насъ, мы близимся къ смерти, идемъ на встрѣчу неизвѣстнаго будущаго* и т. д. Второе же представленіе *субъективное*, потому что въ немъ мы сами себя становимъ неподвижнымъ центромъ существующаго, и тогда мы употребляемъ выраженія, имѣющія обратный смыслъ: «молодость уходитъ отъ насъ», «будущее близится», «приходитъ осень» и т. д.

Когда же мы просто говоримъ: *время идетъ, время движется*, то мы безразлично подразумѣваемъ или то, или другое движеніе. Но если не будемъ строго различать одно изображеніе отъ другого, или упустимъ изъ виду, что это лишь образъ, а не прямое выраженіе того, что́ такое время, то мы можемъ впасть въ большія недоразумѣнія. Такъ, Кантъ часто впадаетъ въ объективное представленіе; онъ говоритъ: «Время не протекаетъ, а въ немъ протекаетъ существованіе того, что́ измѣняется. Само время неизмѣнно и пребываетъ» (Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Daseyn des Wandelbaren. Die Zeit selbst unwandelbar und bleibend ist*).

Между тѣмъ неудержимое и непрерывное теченіе времени есть, конечно, его неотъемлемое свойство, входитъ въ понятіе о самой его сущности. Признать время неподвижнымъ возможно только тогда, когда мы смѣшаемъ его съ его изображеніемъ, *движеніемъ*. Въ самомъ дѣлѣ, всякое движеніе дѣйствительно предполагаетъ: 1) нѣчто неподвижное, напр. неподвижное пространство, и 2) теченіе времени. Только при этихъ предположеніяхъ мы и можемъ говорить о томъ, что предметъ въ разныя времена находится въ разныхъ мѣстахъ. Но время, взятое само по себѣ, не требуетъ предположенія чего-либо неподвижнаго; каждая точка времени опредѣляется своимъ отношеніемъ только ко времени же, а не къ чему другому.

Когда мы дѣлаемъ пространственное изображеніе времени (въ видѣ прямой линіи и проч.), то мы уже представляемъ,

*) *Kritik d. r. Vernuft.* S. 182 (2-е изд.). Подобнымъ образомъ выразился Паскаль: „Не время движется, а мы движемся во времени“.

какъ - будто прошедшее, настоящее и будущее существуютъ вмѣстѣ, одновременно, что̀ есть величайшая нелѣпость относительно времени. Если мы потомъ придаемъ движеніе точкѣ настоящаго, то вмѣстѣ съ тѣмъ должны признать неподвижными прошедшее и будущее. Но такимъ образомъ то, что̀ вовсе не существуетъ (прошедшее и будущее), мы обращаемъ во что-то неизмѣнное и пребывающее, а то, что̀ одно существуетъ (настоящее), будетъ у насъ опредѣляться мѣстомъ, которое оно занимаетъ на линіи этого несуществующаго.

Повидимому, всего удобнѣе *субъективное* представленіе движенія времени,—то, которое получается, когда мы настоящее дѣлаемъ неподвижнымъ и заставляемъ двигаться всю линію времени (отъ будущаго къ прошедшему), подобно тому, какъ рѣка течетъ мимо человѣка, стоящаго на берегу. Но въ такомъ представленіи мы слишкомъ выдѣляемъ настоящее изъ потока времени. Между тѣмъ настоящее постоянно порождается будущимъ и поглощается прошедшимъ. Оно есть ихъ постоянный предѣлъ, а не какая-то независимая отъ нихъ точка, взятая гдѣ угодно на неподвижномъ берегу.

Впрочемъ, какое бы мы представленіе ни выбрали, мы вообще, какъ только начинаемъ говорить о *движеніи времени*, уже удвояемъ самое представленіе времени. Возьмемъ, напримѣръ, выраженіе Ньютона: *время течетъ равномѣрно* (tempus aequabiliter fluit)*). Въ прямыхъ словахъ это положеніе значитъ: *въ равныя времена проходятъ равныя времена*, что̀, конечно, вѣрно, но составляетъ простую тавтологію.

IV.

Отношеніе между временемъ и мышленіемъ.

Непосредственное или созерцательное (опытное) познаніе какихъ бы то ни было предметовъ можетъ совершаться только тогда, когда эти предметы существуютъ. Но все существуетъ

*) Princ. mathem. Definitiones schol.

только въ мгновеніи настоящаго. Слѣдовательно, наше созерцаніе всегда даетъ намъ только познаніе нѣкотораго мгновеннаго существованія. Оно не можетъ дать намъ ничего больше той картины, которая является намъ, когда въ совершенной тьмѣ все окружающее вдругъ освѣтится на одно мгновеніе электрической искрой и потомъ снова погрузится въ совершенную тьму. Тогда какъ извѣстно, движущіеся предметы являются намъ только въ одномъ своемъ положеніи, слѣдовательно, безъ движенія, и вообще все измѣняющееся является лишь въ одномъ своемъ состояніи, слѣдовательно, не обнаруживаетъ въ себѣ измѣненія. Притомъ все тотчасъ исчезаетъ, то есть является существующимъ лишь одно мгновеніе Такъ точно, если бы наше познаніе ограничивалось однимъ созерцаніемъ, мы не имѣли бы никакихъ воспріятій чего-либо пребывающаго или совершающагося, а имѣли бы лишь одну мгновенную картину, именно ту, которая соотвѣтствуетъ взятому мгновенію созерцанія.

Если дѣло происходитъ иначе, то это зависитъ уже не отъ существованія предметовъ, а отъ насъ, именно оттого, что кромѣ *созерцанія* настоящаго, мы дѣйствуемъ еще *памятью* о прошедшемъ. Сущность памяти состоитъ въ томъ, что она дѣлаетъ существующимъ для насъ, находящимся на лицо передъ нами то, что уже не существуетъ въ дѣйствительности. Вслѣдствіе этого *для насъ* прошедшее не исчезаетъ. Съ другой стороны, при всякомъ созерцаніи мы тотчасъ предполагаемъ бытіе созерцаемаго въ *будущемъ*, и даже ничѣмъ не ограничиваемъ этого будущаго, простираемъ его до безконечности. Будущее, неопредѣленное и пустое, постоянно готово въ нашей мысли для всякаго созерцаемаго бытія.

Такимъ образомъ происходитъ, что въ нераздѣльное мгновеніе настоящаго мы имѣемъ предъ собою не только это мгновеніе, но и мгновенія предыдущія и послѣдующія. И такъ какъ въ дѣйствительности прошедшее, настоящее и будущее никакъ не могутъ быть вмѣстѣ, то мы должны приписать эту совмѣстность уже не созерцанію, а нѣкоторой нашей дѣятельности, примѣшивающейся къ созерцанію и выводящей насъ за предѣлы дѣйствительности. Такую дѣятельность мы вообще называемъ *мышленіемъ* и приписываемъ

ее *уму, духу*. Она неизбѣжно сопровождаетъ всякое непосредственное познаніе, такъ что мы обыкновенно принимаемъ ея дѣйствія за самое созерцаніе. Но на основаніи предыдущаго мы можемъ различать эти два элемента, входящіе въ составъ непосредственнаго познанія. Время, какъ мы видимъ, имѣетъ двѣ формы: 1) *время созерцательное*, которое ограничивается однимъ мгновеніемъ настоящаго, и 2) *время мыслительное*, которое образуетъ нѣкоторую линію, состоящую изъ прошедшаго, настоящаго и будущаго. Въ чистомъ созерцаніи нѣтъ ни прошедшаго, ни будущаго, а есть лишь одно настоящее. Въ чистомъ мышленіи прошедшее и будущее имѣютъ полное существованіе и настоящее есть точка ихъ соединенія. Можно сказать, что для мышленія настоящее есть лишь точка, въ которой линія времени пересѣкается созерцаніемъ, совершающимся въ какомъ-нибудь существѣ. Между тѣмъ для созерцанія настоящее есть все, объемлетъ всякое бытіе. Созерцать никому невозможно иначе, какъ въ то самое мгновеніе, когда я созерцаю; и нѣтъ никакого бытія кромѣ того, которое существуетъ во мгновеніе моего созерцанія.

V.

Вѣчность.

Созерцательное время мы признаемъ мгновеннымъ только тогда, когда противопоставляемъ его *мыслительному* времени; потому что только въ мыслительномъ времени передъ нами является прошедшее и будущее, такъ что настоящее составляетъ лишь точку ихъ раздѣленія. Но въ самомъ созерцаніи нѣтъ признака мгновенности; напротивъ, оно является какъ бы *пребывающимъ настоящимъ*, которое не считаетъ своихъ мгновеній и ничего не знаетъ о своемъ началѣ и концѣ. Такимъ образомъ, въ созерцаніи *отрицается время*. Это исчезаніе времени всѣмъ намъ знакомо въ большей или меньшей степени. Мы выражаемъ его, говоря, что наша мысль *тонетъ* въ созерцаемомъ предметѣ, что мы бываемъ *погружены* въ созерцаніе; превосходно изо-

бражается это состояніе въ разсказѣ объ отшельникѣ, который такъ заслушался пѣнія чудесной птицы, что не замѣтилъ, какъ прошло сто лѣтъ.

Отрицаніе времени есть *вѣчность*. Давая этому слову такое значеніе, мы должны представлять себѣ вѣчность именно не въ видѣ безграничнаго продолженія времени (что̀ было бы не отрицаніемъ времени, а его полнымъ утвержденіемъ), а въ видѣ *непреходящаго настоящаго*. Очевидно, мы тутъ стремимся выйти за предѣлы мышленія и можно сказать, что въ каждомъ созерцаніи мы оставляемъ область мыслимаго и соприкасаемся съ вѣчностью.

Мыслительное время есть самая простая форма мышленія, и мышленіе необходимо налагаетъ ее на все имъ познаваемое. Хотя вся дѣйствительность существуетъ лишь въ настоящемъ, но какъ скоро мы протянули линію времени, мы полагаемъ, что все дѣйствительное должно занимать какое-нибудь протяженіе на этой линіи. Въ строгомъ смыслѣ *мгновенное существованіе невозможно*. Такимъ образомъ, въ мыслительномъ времени значеніе настоящаго понижается до полнаго ничтожества. Хотя ни прошедшее, ни будущее не существуютъ, но дѣйствительно существующимъ намъ можетъ явиться только то, что̀ было и будетъ на нѣкоторое время, слѣдовательно, занимаетъ нѣкоторое мѣсто въ несуществующемъ.

Такимъ образомъ, мы въ нашемъ мышленіи отрѣшаемся отъ дѣйствительности. Если бы мы не умѣли этого дѣлать, если бы настоящее мгновеніе насъ поглощало, вполнѣ насъ связывало, то мы не могли бы ни мыслить, ни дѣйствовать. Когда, напримѣръ, я досталъ нужную мнѣ книгу и положилъ ее на столъ, то я только тогда буду свободенъ въ своихъ мысляхъ и дѣйствіяхъ, когда представляю себѣ, что она неизмѣнно существуетъ на своемъ мѣстѣ, что она будетъ тамъ лежать и тогда, когда я не буду глядѣть на нее. Точка настоящаго, мгновеніе непосредственнаго созерцанія не имѣетъ уже для меня никакого значенія, хотя въ сущности я только тогда могу быть увѣреннымъ въ присутствіи книги, когда гляжу на нее, такъ что нелѣпо было бы быть увѣреннымъ, что пока я не глядѣлъ на нее, никто ее не уносилъ и не положилъ снова на мѣсто.

Такъ точно и во всѣхъ другихъ случаяхъ мышленіе стремится оторваться отъ настоящаго и ищетъ всюду, какъ своей опоры, того, что̀ имѣетъ постоянство, что̀ не подвержено измѣнчивости времени. Всему постоянному, пребывающему, мышленіе приписываетъ болѣе существенности, чѣмъ преходящему, временному. Идеалъ мышленія—бытіе непреходящее, занимающее всю линію времени, т. е. вѣчное въ обыкновенномъ, мыслительномъ значеніи этого слова. Въ сущности только такое бытіе признается мышленіемъ за истинно-существующее. Такъ, физикъ признаетъ вѣчныя неизмѣнныя частицы—атомы, богословъ—неизмѣнное, вѣчное Божество.

Вѣчность созерцательная и вѣчность мыслительная суть два различныя представленія. Одна есть всегдашнее настоящее и составляетъ какъ бы остановку теченія времени; другая состоитъ изъ безконечнаго прошедшаго и безконечнаго будущаго, и представляетъ непрерывное и безпредѣльное теченіе времени.

Мышленіе приходитъ къ полному отрицанію созерцанія, когда истинно-существующимъ признаетъ лишь свое вѣчное, продолжающееся безъ конца. Созерцаніе приходитъ къ полному отрицанію мышленія, когда истинно-существующимъ признаетъ лишь настоящее, существующее на лицо. Иногда изъ того противорѣчія стараются выйти тѣмъ, что полагаютъ вѣчность за предѣлами времени. Такъ, Жанъ-Поль Рихтеръ гдѣ-то говоритъ: «я много жилъ на свѣтѣ, случалось мнѣ видѣть разныя мѣста, но ни разу не довелось увидѣть океанъ. Однако, жалѣть нечего: океанъ вѣчности я навѣрно увижу».

Не странно ли подумать, что этотъ человѣкъ такъ долго созерцалъ міръ своими умными и зоркими глазами, и ни разу не догадался, что видитъ передъ собой именно волнующійся океанъ вѣчности!

ГЛАВА ВТОРАЯ.

О числѣ.

I.

Время есть наша простѣйшая познавательная форма. За временемъ по простотѣ слѣдуетъ число, и число, непосредственно основываясь на времени, есть познавательная форма, произведенная отъ времени.

Вотъ положенія, которыя, какъ мы думаемъ, выяснятся изъ нашего изслѣдованія. Для начала намъ слѣдуетъ вглядѣться въ природу числа, такъ сказать, установить то, о чемъ мы хотимъ говорить.

Число представляетъ три различные смысла или вида:

1) Число, какъ обозначеніе мѣста, занимаемаго въ нѣкоторомъ, опредѣленномъ порядкѣ. Слова, выражающія этотъ смыслъ чиселъ, называются *числительными порядковыми*. Нѣмцы ввели въ обычай обозначать такія числа цыфрами съ точкой позади. Такъ, написавши: *31. мая 1885. года.* мы изобразили два порядковыя числа.

2) Число какъ *номеръ*—есть знакъ числового порядка, произвольно наложеннаго на что-нибудь. Такъ, цыфра, стоящая вверху страницы въ книгѣ, есть *номеръ* этой страницы. Передъ цыфрами съ такимъ значеніемъ ставятъ буквы №, т. е. numero.

3) Число въ собственномъ смыслѣ, выражаемое *числительными качественными* и означающее совокупность единицъ, нѣкоторое ихъ количество. Такія числа пишутся просто цыфрами, безъ всякихъ прибавленій.

Въ различіи этихъ трехъ смысловъ легко убѣдиться. *Число порядковое* отвѣчаетъ на вопросъ: *который?* и относится лишь къ одному предмету, хотя непремѣнно предполагаетъ существованіе (наличное или минувшее) опредѣленнаго количества и опредѣленнаго порядка другихъ предметовъ. *Число—номеръ* очень сходно съ порядковымъ, но есть

лишь его подобіе, употребляемое нами, чтобы *отличать* и *находить* предметъ, самъ по себѣ не занимающій неизмѣннаго мѣста въ какомъ-либо опредѣленномъ порядкѣ. Поэтому номера ставятся иногда произвольно, какъ простые значки, или съ извѣстными пропусками; такъ, рядъ домовъ на улицѣ обозначается рядомъ однихъ лишь четныхъ или однихъ лишь нечетныхъ чиселъ; такъ, есть стальныя перья № 86. Обыкновенно мы и спрашиваемъ: *какой* номеръ? (а не *который*). Наконецъ, *число количественное* отвѣчаетъ на вопросъ: *сколько?* и относится къ совокупности предметовъ, при чемъ порядокъ не имѣетъ никакого значенія, и ни одинъ предметъ не отличается отъ другого.

Очевидно, представленіе порядковаго числа имѣетъ въ себѣ наибольшее содержаніе; когда мы говоримъ: прошелъ *седьмой* день, то мы указываемъ и *мѣсто* этого дня, и вмѣстѣ утверждаемъ существованіе всѣхъ *семи* дней, прошедшихъ въ непрерывномъ *порядкѣ*, начиная съ перваго. Между тѣмъ въ простомъ количественномъ обозначеніи: «я *семь* дней писалъ»—все это исчезаетъ, кромѣ одного лишь голаго количества времени. Итакъ, число количественное есть нѣкоторое упрощеніе числа порядковаго, какъ бы отвлеченіе отъ него. Тутъ, очевидно, происходитъ нѣкоторое дѣйствіе мышленія, и намъ слѣдуетъ всмотрѣться въ свойство этого дѣйствія. Число порядковое есть форма болѣе полная, созерцательная, а число количественное—форма мыслительная и образуется изъ созерцательной.

II.

Дѣйствіе, посредствомъ котораго образуются числа, есть очень опредѣленное и всѣмъ извѣстное дѣйствіе, называемое *считаніемъ* или *счисленіемъ*. Прежде чѣмъ разсматривать сущность этого дѣйствія, утвердимъ тотъ фактъ, что всякое число происходитъ не иначе какъ посредствомъ считанія. Одинъ изъ превосходнѣйшихъ философскихъ писателей, Уэвель, излагаетъ это такъ хорошо, что мы приведемъ его слова.

«На первый взглядъ», говоритъ онъ, «кажется, что мы воспринимаемъ число безъ всякаго дѣйствія памяти, или безъ всякаго отношенія ко времени: напримѣръ, смотримъ на лошадь и видимъ, что у нея четыре ноги, и намъ кажется, что мы видимъ это вдругъ, не считая. Но не трудно убѣдиться, что эта кажущаяся мгновенность воспріятія малыхъ чиселъ есть иллюзія. Это сходно со многими другими случаями, въ которыхъ мы совершаемъ короткія и быстрыя дѣйствія такъ легко и привычно, что не сознаемъ ихъ, напримѣръ, въ дѣйствіяхъ зрѣнія и произнесенія словъ. Но это ясно обнаруживается изъ того, что, при первомъ же нашемъ знакомствѣ съ числомъ, мы считаемъ даже самыя малыя числа. Дѣти и нѣкоторые дикіе должны дѣлать усиліе, чтобы сосчитать даже свои пять пальцевъ».

«Итакъ, когда намъ кажется, что мы схватываемъ малое число однимъ взглядомъ нашихъ глазъ, мы въ дѣйствительности считаемъ его единицы въ правильной, хотя и быстрой послѣдовательности. Считаніе требуетъ дѣйствія памяти. Мы замѣчаемъ это, когда считаемъ очень тихо, напримѣръ, считая медленный бой церковныхъ часовъ; потому что тогда въ промежуткѣ ударовъ мы можемъ ихъ забыть и *обсчитаться*».

«Дѣйствіе считанья есть основаніе всего нашего познанія о числахъ». «И такимъ образомъ вся теоретическая ариѳметика зависитъ отъ извѣстнаго дѣйствія души» *).

Ошибочное мнѣніе, будто числа могутъ быть восприняты просто созерцаніемъ, встрѣчается очень часто, напримѣръ, у Канта и у Шопенгауэра. Ошибка эта основана у нихъ на томъ, что они тутъ смѣшиваютъ время съ пространствомъ, именно—переносятъ свойства пространства на время. Такъ какъ эти философы подвели пространство и время подъ общее понятіе *формъ чистаго созерцанія*, то и были расположены приписывать времени подобную же созерцаемость, какъ пространству, или даже прямо ссылаться на пространство тамъ, гдѣ слѣдовало ссылаться на время.

Какъ извѣстно, Кантъ утверждалъ, что математика содержитъ въ себѣ *синтетическія апріорныя сужденія*,

*) Whewell, Hist. of scient. ideas, vol. 1, p. 142, 143.

то есть такія, которыя никакъ не могутъ произойти изъ одного анализа понятій. Онъ выводилъ эту невозможность изъ того, что для образованія математическихъ сужденій необходимы формы времени и пространства, которыя не подлежатъ анализу, будучи формами созерцанія. Вотъ, напримѣръ, разсужденіе Канта о сложеніи чиселъ:

«Понятіе *двѣнадцати* никакъ еще не мыслится вслѣдствіе одного того, что я мыслю соединеніе *семи* и *пяти*, и какъ бы я ни разлагалъ свое понятіе о такой возможной суммѣ, я однако не найду въ немъ *двѣнадцати*. Нужно выйти за предѣлы этихъ понятій, именно, взять въ помощь созерцаніе, соотвѣтствующее одному изъ нихъ, напримѣръ, свои пять пальцевъ, или пять точекъ и такимъ образомъ прибавить одну за другою единицы даннаго въ созерцаніи *пяти* къ понятію *семи*». Поэтому Кантъ заключаетъ, что «ариѳметическое положеніе всегда есть синтетическое, что̀ станетъ для насъ тѣмъ яснѣе, чѣмъ больше будутъ взятыя числа, такъ какъ тогда станетъ очевидно, что какъ бы мы ни вертѣли наше понятіе, мы, безъ помощи созерцанія, никакъ не можемъ найти суммы посредствомъ одного лишь анализа нашихъ понятій» *).

Тутъ видно, что, по мнѣнію Канта, числа могутъ быть «даны въ созерцаніи», или что для чиселъ есть «соотвѣтствующія созерцанія», очевидно, пространственныя: «пять пальцевъ», «пять точекъ». Такія созерцанія онъ считаетъ совершенно необходимыми для того, чтобы производить дѣйствія надъ числами, почему и не хочетъ признавать эти дѣйствія чисто логическими, или аналитическими.

Шопенгауэръ въ этомъ вопросѣ объ отношеніи числа къ созерцанію былъ нѣсколько послѣдовательнѣе Канта, но зато и ошибка у него стала болѣе явственною.

«Достойно замѣчанія», говоритъ онъ, «что пространство превосходно поддается созерцанію и, посредствомъ своихъ трехъ измѣреній, даетъ возможность легко обозрѣвать даже самыя сложныя отношенія, но зато ускользаетъ отъ отвлеченнаго познанія; время, наоборотъ, хотя легко входитъ въ

*) Prolegomena, § 2.

отвлеченныя понятія, но напротивъ, очень мало даетъ созерцанію: наше созерцаніе чиселъ въ ихъ собственномъ элементѣ, въ одномъ времени, безъ привлеченія пространства, едва доходитъ до *десяти;* далѣе этого мы имѣемъ только лишь отвлеченныя понятія, а уже не созерцательное познаніе чиселъ: но зато съ каждымъ числительнымъ именемъ и со всѣми алгебраическими знаками мы соединяемъ точно опредѣленныя отвлеченныя понятія»*).

Тутъ ясно, что времени приписывается созерцаемость, подобная созерцаемости пространства, почему и полагается, что нѣкоторыя малыя числа мы можемъ познавать прямо созерцаніемъ. Въ другомъ мѣстѣ Шопенгауэръ даже говоритъ: «Созерцаніе чиселъ существуетъ *въ одномъ лишь времени* и потому не можетъ быть представлено посредствомъ какой-нибудь чувственной схемы, какъ геометрическая фигура»**).

Мы тотчасъ расплетемъ эти неправильные узлы понятій, завязанные названными философами, если вспомнимъ, что хотя время есть дѣйствительно форма созерцанія, но что *созерцательное время* есть лишь нераздѣльное мгновеніе настоящаго. Слѣдовательно, если для образованія чиселъ необходимо время, то никакъ нельзя ограничиться однимъ созерцательнымъ временемъ, а нужно прибѣгнуть къ мыслительному, къ линіи времени, которая вовсе не есть что-либо созерцаемое, а есть произведеніе памяти, т. е. простѣйшаго пріема мышленія, когда оно возвышается надъ созерцаніемъ, именно, хранитъ и объединяетъ то, что въ созерцаніи исчезаетъ и распадается.

Шопенгауэръ чрезвычайно вѣрно замѣтилъ тѣсную связь между временемъ и числомъ, и только преувеличилъ ее въ пользу созерцанія, которому онъ вообще даетъ въ своей философіи преувеличенное значеніе. Что же касается Канта, то онъ, очевидно, въ своемъ изображеніи сложенія чиселъ пропустилъ одно дѣйствіе, какъ оказывается, самое главное. Если я хочу приложить *пять* къ какому бы то ни было данному числу, то могу конечно поступить такъ: поставлю пять то-

*) Die Welt als Wille etc. I, 65.
**) Ib. S. 90.

чекъ . . . . . и потомъ стану присчитывать ихъ по одной къ данному числу, пока не дойду до конца (это самое и дѣлается, когда «считаютъ по пальцамъ»). Но, очевидно, прежде присчитыванія мнѣ нужно быть убѣжденнымъ, что точекъ у меня дѣйствительно пять; слѣдовательно, я долженъ ихъ *сосчитать* (т. е. образовать ихъ число), и приходится сдѣлать это уже безъ всякой помощи созерцанія, а какимъ-то другимъ пріемомъ, въ которомъ, значитъ, и заключается вся тайна образованія чиселъ.

III.

Что́ же значитъ *считать*?

Созерцаемыхъ чиселъ нѣтъ; всякое число образуется посредствомъ считанія и требуетъ дѣйствія памяти. Но надъ чѣмъ производится это дѣйствіе? Что мы считаемъ?

По всегдашнему расположенію нашего ума къ предметности, къ объективаціи, на этотъ вопросъ обыкновенно отвѣчаютъ: мы считаемъ единицы, то есть какіе-нибудь отдѣльные и равные предметы. Но уже на томъ примѣрѣ, который такъ превосходно выбралъ Уэвель, чтобы показать истинную природу числа, именно на боѣ часовъ, мы можемъ однако видѣть, что ничего объективнаго не нужно для образованія числа. Считая удары бьющихъ часовъ, мы, очевидно, считаемъ наши ощущенія. Какъ мы считаемъ звуки, такъ мы могли бы считать какія-нибудь прикосновенія, уколы, или мгновенные блески.

При этомъ въ созерцаніи, или въ непосредственномъ воспріятіи находится только одинъ послѣдній звукъ, послѣднее ощущеніе; остальные находятся въ памяти, которая сохраняетъ ихъ на линіи времени, начинающейся отъ перваго удара. Этому процессу считанія, очевидно, вполнѣ соотвѣтствуетъ порядковое число; слова *седьмой, девятый* и т. д. относятся лишь къ единичному явленію и только предполагаютъ предыдущее существованіе шести, восьми и т. д. подобныхъ же явленій.

Итакъ, что́ мы дѣлаемъ, когда образуемъ числа? Если взять самую общую, самую простую и точную форму этого

дѣйствія, то слѣдуетъ сказать, что мы считаемъ мгновенія, нѣкоторыя точки на линіи времени. Эти точки для счета берутся нами тогда, когда онѣ бываютъ *мгновеніями настоящаго*, и нужно только, чтобы онѣ чѣмъ-нибудь были отличены отъ остальныхъ точекъ линіи. Отличеніемъ можетъ быть ощущеніе, слово, мысль, отдѣльный предметъ, всякая частность въ нашемъ созерцаніи, всякое различіе явленій, протекающихъ во времени. Вотъ условія, необходимыя для образованія чиселъ. Все, что̀ совершается во времени, мы можемъ подвести подъ форму числа, по произволу выбирая то различіе явленій, на которое вздумаемъ обратить вниманіе. Мы выбираемъ исходную точку и замѣчаемъ порядокъ явленій и мѣсто, занимаемое явленіемъ въ этомъ порядкѣ. Таковъ смыслъ, напримѣръ, хронологическихъ чиселъ и вообще множества разнаго рода чиселъ, употребляемыхъ нами для установленія порядка въ сферѣ какихъ-бы то ни было предметовъ нашего познанія.

IV.

Но простое счисленіе еще не даетъ прямо *количества*, не образуетъ количественнаго числа. Для этого нужны два особыя мысленныя дѣйствія: во первыхъ, нужно остановиться въ процессѣ считанія, положить ему конецъ, и во вторыхъ, нужно принять совокупность сосчитанныхъ мгновеній за нѣчто цѣлое, приписать ему нѣкоторое единство. Тогда мы получимъ то, что̀ собственно называется числомъ. И для того, и для другого мы должны имѣть какія-нибудь основанія, и мы можемъ найти ихъ только въ дѣйствительности, такъ какъ время, взятое само по себѣ, не представляетъ никакихъ остановокъ и никакихъ особыхъ связей между своими частями. Представленіе количества образуется у насъ въ томъ случаѣ, когда мы и начинаемъ счетъ, и останавливаемся въ счетѣ на основаніи какого-нибудь предѣла, находимаго нами въ области считаемыхъ явленій, и мы объединяемъ все сосчитанное на основаніи какихъ-нибудь отличій или особыхъ отношеній, признаваемыхъ нами за этими явленіями. Очевидно, число есть шагъ на томъ пути объективаціи, на ко-

торомъ мы стремимся отойти отъ субъективной формы времени и приблизиться къ чему-нибудь вполнѣ предметному.

Вслѣдствіе этого въ представленіе числа вносятся новыя требованія, напримѣръ, чтобы считаемые предметы были *однородны,* или даже чтобы они были строго *равны* между собою. Простое считаніе не содержитъ въ себѣ никакихъ подобныхъ условій. Но зато число, какъ количество, теряетъ нѣкоторыя черты, свойственныя счету. 1) Оно имѣетъ опредѣленность, которой не бываетъ въ счетѣ. *Пять* есть опредѣленное количество; но *пятый* не исключаетъ *шестого, седьмого* и т. д. Счетъ простирается въ безконечность; а число какъ количество, напротивъ, есть всегда конечное число. 2) Въ немъ не принимается никакого порядка и нѣтъ опредѣленнаго мѣста для каждой единицы. *Десять* лошадей остаются десятью лошадьми, въ какомъ бы порядкѣ мы ихъ ни ставили. Въ счетѣ, напротивъ, мы представляемъ извѣстный порядокъ единицъ, такъ что каждой изъ нихъ принадлежитъ извѣстное мѣсто. *Десятая* лошадь есть лошадь, занимающая опредѣленное мѣсто въ нашемъ счетѣ, и если дѣло идетъ, напримѣръ, о состязаніи въ бѣгѣ, то ту лошадь, которая пришла десятою къ цѣли, нельзя переставить ни на какое другое мѣсто.

Итакъ, что́ же мы дѣлаемъ, когда отъ счета переходимъ къ тому, что́ называется числомъ въ тѣсномъ смыслѣ слова? Мы, очевидно, откидываемъ изъ нашего представленія самый процессъ считанія и беремъ нѣчто, какъ результатъ этого процесса; другими словами, мы устраняемъ изъ нашего представленія время и образуемъ нѣчто внѣ-временное, пребывающее, постоянное, такое, что̀ въ цѣлости присуще мгновенію нашего созерцанія или мышленія. Это представленіе числа обыкновенно и разсматривается въ математикѣ и въ философіи. Естественно, что мы встрѣчаемъ трудности при его опредѣленіи и при объясненіи его свойствъ; но всѣ эти трудности можно устранить, если мы обратимся къ самому происхожденію числа, къ тому пріему, которымъ оно возникаетъ изъ счета. Десять лошадей есть опредѣленная совокупность предметовъ, въ которой никакого порядка между этими предметами не существуетъ и каждый есть такая же единица, какъ всякій другой. Но нужно вспомнить, что эти предметы какъ-

нибудь были сосчитаны, слѣдовательно, были взяты въ какомъ-нибудь порядкѣ и что не можетъ быть причины, непремѣнно останавливающей счетъ на десятомъ предметѣ. Затрудненіе Канта, которое мы привели выше, разрѣшается, въ силу этого, совершенно удовлетворительно. Пока 7 и 5 разсматриваются какъ особыя количественныя числа, какъ нѣкоторыя опредѣленныя понятія (Кантъ и называетъ ихъ понятіями), пока подъ сложеніемъ мы будемъ разумѣть какое-то соединеніе этихъ понятій, мы, разумѣется, ничего не найдемъ, не выведемъ никакого результата. Но если вспомнимъ, что 7 и 5 изображаютъ самый процессъ считанія, лишь произвольно остановленный на двухъ различныхъ точкахъ, и что знакъ + есть не что иное, какъ требованіе продолжать считаніе, а знакъ 5 указываетъ лишь, когда слѣдуетъ вновь остановиться въ считаніи, тогда равенство $7+5=12$ для насъ вполнѣ прояснится. На безконечной линіи натуральныхъ чиселъ мы сами дѣлаемъ тѣ или другія остановки и, слѣдовательно, не можемъ не понимать смысла этихъ остановокъ, но не можемъ смотрѣть на нихъ какъ на что-то неразгаданное, случившееся помимо насъ, по трансцендентальному свойству нашего ума.

V.

Отсюда ясно, что въ дѣйствительности никакихъ чиселъ не существуетъ, такъ какъ число получается лишь вслѣдствіе опредѣленной дѣятельности ума. Можно-бы сказать, что дѣйствительность представляетъ намъ нѣчто подлежащее счету, *считаемое;* но такъ какъ считаемымъ можетъ быть все, что существуетъ въ формѣ времени, то мы ни во внѣшнемъ, ни во внутреннемъ мірѣ не найдемъ какихъ-нибудь границъ, отдѣляющихъ считаемое отъ неподлежащаго счету.

Тѣмъ не менѣе число есть, очевидно, нѣкоторый актъ нашего познаванія; на него можно смотрѣть какъ на простѣйшій и чистѣйшій типъ того, что называется познаніемъ. Въ этомъ актѣ, какъ мы видѣли, участвуютъ созерцаніе и мышленіе, и онъ совершается, конечно, сообразно со свойствами того и другого. Единицы или мгновенія должны быть

намъ даны созерцаніемъ, которое во времени всегда мгновенно и, слѣдовательно, единично (=настоящее). Мышленіе, какъ и въ другихъ случаяхъ, обособляетъ и объединяетъ то, что̀ въ созерцаніи сливается съ остальнымъ бытіемъ и безпрерывно распадается на отдѣльныя созерцанія. Посредствомъ памяти мышленіе протягиваетъ линію времени, которая на всемъ протяженіи однородна и непрерывна, и въ которой, вмѣстѣ съ тѣмъ, мы можемъ каждую точку отличать отъ другихъ. Въ образованіи числа мышленіе дѣлаетъ новый шагъ: перебравши рядъ мгновеній, оно не только образуетъ представленіе этого своего перебиранія, какъ непрерывнаго процесса, но и составляетъ изъ перебраннаго ряда нѣчто цѣлое, единое. Такимъ образомъ, въ сущности мы должны бы были видѣть въ каждомъ числѣ въ одно время и обозначеніе *процесса* счисленія, и обозначеніе *результата* счисленія. Но мы обыкновенно останавливаемся на результатѣ, т. е. на объективной сторонѣ числа и откидываемъ его процессъ, т. е. субъективную сторону. Между тѣмъ въ процессѣ открывается реальное содержаніе числа, а результатъ есть нѣкоторое идеальное построеніе.

Число есть очень ясный образчикъ нѣкотораго общаго пріема мышленія. Мышленіе вообще есть процессъ, совершающійся во времени; между тѣмъ результатъ его, опредѣленная мысль, можетъ существовать для насъ только въ нераздѣльное мгновеніе настоящаго, слѣдовательно, долженъ быть чѣмъ-то внѣ-временнымъ, строго единымъ. Такъ, напримѣръ, пониманіе того, что̀ намъ говорятъ, или что̀ мы читаемъ, всегда есть нѣчто мгновенное. Какъ бы хорошо мы ни разумѣли смыслъ каждаго отдѣльнаго слова, мы не можемъ понимать мысли, выраженной совокупностію этихъ словъ, до тѣхъ поръ, пока не окончилась составленная изъ нихъ рѣчь; тогда мы мгновенно схватываемъ ихъ связь и постигаемъ единство мысли, ими выражаемой. Впрочемъ, и каждое отдѣльное слово уже требуетъ для себя времени, тогда какъ смыслъ его схватывается мгновенно. Такимъ образомъ, въ мышленіи всегда есть два пріема, два момента, необходимые и неразрывно связанные: одинъ моментъ можно назвать *дискурсивнымъ*, когда мы перебираемъ всѣ элементы, долженствующіе составить мысль; другой моментъ *интуитивный*, когда вдругъ

образуемъ изъ нихъ единое цѣлое. Всякую мысль можно сравнить съ орбитой, которую описываетъ планета. Точки орбиты проходятся планетою лишь постепенно, и планета занимаетъ всегда лишь одну изъ этихъ точекъ. Такъ точно и мысль всегда постепенно описываетъ свою орбиту, но, кончивъ это описаніе, вдругъ занимаетъ всю пройденную орбиту, какъ бы находится разомъ во всѣхъ ея точкахъ. Можно поэтому сказать, что въ природѣ мышленія есть нѣчто противорѣчивое; мысль объединяетъ составляющіе ее элементы, не только не уничтожая ихъ отдѣльности, а даже строго ее сохраняя.

Число какъ процессъ, число порядковое соотвѣтствуетъ дискурсивному моменту; число какъ результатъ, число количественное есть нѣчто интуитивное; и понятно, что мыслители для объясненія его часто прямо обращались къ полнѣйшей формѣ нашего созерцанія—къ пространству.

VI.

Сдѣлаемъ теперь историческую справку, то есть посмотримъ на нѣкоторыя ученія о числѣ, извѣстныя въ исторіи философіи. Сопоставленіе различныхъ взглядовъ всегда очень полезно для точнаго установленія понятій; путь истины для насъ строго опредѣляется, когда видимъ и понимаемъ возможныя уклоненія отъ этого пути.

Связь между числомъ и временемъ давно замѣчена. Когда излагаютъ Аристотеля, то всегда обращаютъ вниманіе на его положеніе: *время есть число движенія* (Phys. IV, 11). Тутъ указывается, очевидно, большое сродство этихъ представленій, хотя время подводится подъ число, а не число выводится изъ времени. Впрочемъ, ходъ мыслей Аристотеля въ этомъ мѣстѣ никѣмъ достаточно ясно не прослѣженъ, и указаное положеніе о времени и числѣ не получило значенія опредѣленнаго ученія.

Кантъ высказалъ о времени въ отношеніи къ числу, повидимому, очень опредѣленныя положенія. Онъ принималъ, что въ умѣ нашемъ существуютъ многія и различныя формы; одинъ разрядъ такихъ формъ составляютъ *схемы*, нѣчто среднее между

логическими категоріями и формами чувственнаго созерцанія. Эти схемы суть не что иное, какъ нѣкоторыя правильныя апріорныя опредѣленія времени (Zeitbestimmungen) и къ такимъ схемамъ принадлежитъ *число*, составляющее именно схему категоріи *количества* *). Къ сожалѣнію, насколько ясно ученіе Канта о формахъ созерцанія и о категоріяхъ, настолько темно его ученіе о схемахъ, и кажется, онъ самъ это чувствовалъ; по крайней мѣрѣ, въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Этотъ схематизмъ нашего ума, въ отношеніи къ явленіямъ и ихъ формѣ, есть нѣкоторое искусство, сокрытое въ глубинѣ человѣческой души, истинные пріемы котораго едва ли когда-нибудь мы подсмотримъ въ природѣ и вполнѣ раскроемъ передъ нашими глазами.

Кромѣ того мы видѣли, что Кантъ, разсуждая о числѣ, ссылается вовсе не на созерцаніе времени, а на созерцаніе пространства.

Всего прямѣе утверждалъ зависимость числа отъ времени Шопенгауеръ, очень вѣрно развивая, въ этомъ случаѣ, основное воззрѣніе Канта. Шопенгауеръ называетъ число «чисто временною величиною (zeitliche Grösse»**) и выводитъ это положеніе слѣдующимъ образомъ:

«Каждое мгновеніе обусловлено предыдущимъ; только черезъ то мгновеніе можно достигнуть до этого; только потому, что то *было*, это *есть*. На этой связи частей времени основано всякое счисленіе, слова котораго служатъ лишь къ тому, чтобы отмѣчать отдѣльные шаги послѣдованія,—слѣдовательно, на томъ же основана и вся ариѳметика, которая рѣшительно ничему иному не учитъ, кромѣ методическихъ сокращеній счисленія».

«Точно также вся геометрія основана на связи положенія частей пространства».

«Въ математикѣ дѣло идетъ о *нормальныхъ созерцаніяхъ*, т. е. о фигурахъ и числахъ»***).

---

*) *Krit. der rein. Vernunft.* Von dem Schematismus der Kategorien.
**) *Welt als Wille* etc. 1, p. 65.
***) Ueber die vierfache Wurzel etc §§ 38, 39.

Эти ученія, какъ мы видимъ, ставятъ число въ неразрывную связь съ представленіемъ времени. Но есть философская школа, возстающая противъ этихъ ученій и вполнѣ отвергающая эту связь. Гегель признаетъ число *логическою* категоріей, именно, одной изъ категорій *бытія*, а время категоріей философіи природы, слѣдовательно, одною изъ категорій *внѣшняго бытія*. Такъ понимаютъ дѣло и послѣдователи Гегеля; одинъ изъ самыхъ знаменитыхъ, Куно Фишеръ, вслѣдствіе этого счелъ нужнымъ обстоятельно возразить противъ вывода числа изъ времени. Вотъ это возраженіе:

«Справедливо, что наше счисленіе происходитъ во времени. Но то же самое нужно сказать о всякой другой сознательной дѣятельности и, слѣдовательно, это не характеристично для числа. Несправедливо, что исчисляемая величина есть лишь временная величина, ибо пространственная величина также можетъ быть исчисляема. То, что̀ исчисляется, т. е. понимается посредствомъ числа, никакъ не есть особый родъ величины, а вообще величина. поэтому и ариѳметика въ сравненіи съ геометріей есть общее ученіе о величинахъ. Время исчисляемо не потому, что оно время, а потому, что оно величина, сложная величина, т. е. количество (Quantum) Въ дѣйствительности время есть моментъ, въ самомъ своемъ возникновеніи исчезающій. Этотъ моментъ не есть часть времени, слѣдовательно, не величина, не количество, слѣдовательно, не что-либо исчисляемое. Поэтому число не можетъ быть понято посредствомъ времени. Напротивъ, время, какъ сложная (изъ частей времени) величина, т. е. какъ большее или меньшее время, можетъ быть понято только посредствомъ числа. Такимъ образомъ, время стоитъ къ числу въ подобномъ отношеніи, въ какомъ оно стоитъ къ возникновенію (Werden). Единица времени (моментъ безъ продолженія) требуетъ понятія возникновенія Время, какъ величина, требуетъ понятія числа».

«Послѣдовательное присоединеніе единицы къ единицѣ и послѣдовательность времени очень различны между собою. Послѣдовательность времени сплошная. Послѣдовательность считаемыхъ единицъ перерывна (discret). Между каждыми

двумя единицами проходитъ нѣкоторая величина времени, которая не считается и не можетъ быть считаема. Сравнительно съ временемъ считаніе происходитъ скачками, между тѣмъ время никогда не дѣлаетъ скачка. Такимъ образомъ, между счисленіемъ и послѣдовательностью времени есть величайшее различіе. Счисленіе есть нѣчто такое, что никакъ не есть время. Счисленіе есть приложеніе единицы къ единицѣ и ихъ совокупленіе. Время не есть ни то, ни другое. Время не прилагаетъ одной части къ другой и не совокупляетъ ихъ въ одно цѣлое. Во времени точно также невозможно приложеніе единицы къ единицѣ, какъ и совокупленіе, ибо во времени никогда двѣ части не бываютъ вмѣстѣ. Единица, которую я хочу приложить къ единицѣ, во времени всегда или уже не существуетъ, или еще не существуетъ. Если бы считаемыя единицы были лишь временными величинами, то онѣ непрерывно исчезали бы, какъ время, и слѣдовательно, считать ихъ было бы невозможно. Изъ времени такъ же мало возможно произвести число, какъ изъ воды сплести веревку, или наполнить бочку Данаидъ. Если части времени складываются, то это производитъ не время, а число. Если бы число было подчинено только условіямъ времени, то оно было бы невозможно. Напротивъ, время, какъ нѣчто сплошное, есть величина, и какъ величина оно подлежитъ условіямъ числа. Число не можетъ быть понято посредствомъ времени, а наоборотъ, временная величина можетъ быть понята только посредствомъ числа» *).

Послѣ сдѣланныхъ нами разъясненій и разграниченій это возраженіе, кажется, не можетъ устранить нашихъ выводовъ; оно лишь освѣщаетъ дѣло съ другой стороны. Главная его сила заключается въ томъ, что время, взятое само по себѣ, не можетъ породить числа, и это, безъ сомнѣнія, справедливо. Возьмемъ ли мы созерцательное время, мгновеніе, или мыслительное, линію времени (нашъ авторъ поперемѣнно беретъ то—то, то другое), то сколько бы мы ихъ ни разсматривали, числа еще не получится. Для порожденія числа необходимо еще, чтобы стало дѣйствовать мышленіе, чтобы

*) System der Logik und Metaphysik. S. 263—265.

оно принесло свои категоріи и подвело подъ нихъ время. Мышленіе по своему внутреннему діалектическому движенію развиваетъ въ себѣ понятія *бытія* вообще, потомъ *опредѣленнаго бытія*; опредѣленное бытіе вызываетъ понятіе *различій* и *обособленій*; различія и обособленія даютъ намъ понятія *множества*, а объединенное множество есть *количество*, т. е. число. Всѣ эти категоріи, конечно, ни откуда не могутъ произойти, кромѣ какъ изъ ума, изъ дѣйствія мышленія, и всѣ онѣ вполнѣ носятъ на себѣ характеръ мышленія, т. е. онѣ независимы отъ представленія времени, обладаютъ свойствомъ внѣ-временности, принадлежатъ, такъ сказать, къ стихіи вѣчности. Такъ, напримѣръ, мы видѣли, что мышленіе доводитъ число до чистаго понятія количества, т. е. нѣкотораго образующаго единое цѣлое множества, въ которомъ всѣ члены равны и не отличаются мѣстомъ, т. е. нѣтъ никакихъ слѣдовъ счета.

Но, вѣдь, и время происходитъ также изъ ума, именно, рождается въ немъ при его соприкосновеніи съ дѣйствительностію и составляетъ нѣкоторую форму, въ которой онъ понимаетъ дѣйствительность. Поэтому время и число ни въ какомъ случаѣ нельзя считать чѣмъ-то совершенно разнороднымъ по ихъ природѣ. Очень правильная задача состоитъ въ томъ, чтобы опредѣлить точнѣе ихъ сродство и вообще ихъ особенныя отношенія. Нельзя говорить, что сфера количества имѣетъ гораздо большую обширность, такъ что время подходитъ подъ нее наравнѣ со многими другими предметами: сфера времени не менѣе обширна, ибо она обнимаетъ все бытіе, а съ другой стороны, во времени же совершается все наше мышленіе, какъ неизбѣжно имѣющее дискурсивную сторону. Такимъ образомъ, категорія количества, въ своемъ развитіи, можетъ совершенно воплощаться въ представленіе времени. Ариѳметика, говорятъ гегельянцы, есть *общее* ученіе о количествѣ, и въ доказательство приводятъ, что числа вполнѣ прилагаются и къ пространственнымъ отношеніямъ*). Но числа именно потому и должны имѣть всеобщее приложеніе, что возникаютъ изъ времени, которое все обнимаетъ,

*) *K. Rosenkranz*, Wissenschaft der logischen Idee. Bd. I, S. 167.

что, напримѣръ, пространственныя отношенія опредѣляются нами тоже посредствомъ дискурсивнаго мышленія, требующаго для себя линіи времени. Время же есть основное представленіе, не предполагающее какихъ-нибудь предварительныхъ условій.

Всякія обобщенія обыкновенно стираютъ особенности предметовъ; такъ и подведеніе времени подъ какія-нибудь общія понятія можетъ въ нашихъ глазахъ закрыть его своеобразную природу.

XVIII.

Разборы книгъ.

I.

Очерки вопросовъ практической философіи.

П. Л. Лаврова. Спб., 1860.

(Свѣточъ. 1860, кн. VII, отд. II).

При видѣ русской книги философскаго содержанія, невольно приходятъ на умъ трудные вопросы. Частное явленіе, какое-бы оно ни было, мы всегда желаемъ разсматривать въ связи съ общимъ, мы стараемся опредѣлить его мѣсто въ ряду однородныхъ явленій, найти зависимость отъ предыдущихъ и значеніе для современныхъ. Такой пріемъ едва-ли возможенъ для русской философской книги; у насъ нѣтъ исторіи философіи, то есть между нашими философскими книгами нѣтъ никакой связи, никакого отношенія. Между тѣмъ философское мышленіе у насъ существуетъ; оно, кажется, есть принадлежность нашей славянской натуры. Какъ на одинъ изъ примѣровъ, можно указать хотя-бы на Бѣлинскаго, котораго сочиненія выходятъ въ настоящую минуту и раскупаются съ такою быстротою. У насъ есть даже самостоятельныя попытки, стоющія полнаго вниманія. Но при всемъ этомъ то, что сдѣлано однимъ поколѣніемъ, у насъ не имѣетъ почти никакого значенія для слѣдующихъ поколѣній; каждое начинаетъ съизнова, не обращая вниманія на предыдущіе труды. Дѣло происходитъ такимъ образомъ. Читая Бѣлинскаго и нѣкоторыхъ другихъ нашихъ писателей, мы могли бы довольно глубоко

познакомиться съ міросозерцаніемъ Гегеля; это знакомство было-бы облегчено для насъ родною рѣчью, роднымъ складомъ ума и самыми предметами, на которые было обращено мышленіе нашихъ философствующихъ умовъ. Но вмѣсто этого мы просто стараемся разузнать, кто послѣдній, новѣйшій философъ на западѣ? Положимъ, намъ отвѣчаютъ — Бюхнеръ; мы садимся за Бюхнера, усвоиваемъ его мнѣнія и думаемъ, что сдѣлали все, что требуется для того, чтобы философствовать современнымъ образомъ. Такимъ или подобнымъ образомъ ученіе Бюхнера, поверхностное и само по себѣ незначительное, беретъ у насъ верхъ надъ нѣмецкимъ идеализмомъ, хотя для распространенія этого идеализма у насъ сдѣлано очень много и сдѣлано умами, которые несравненно выше Бюхнера.

Такой недостатокъ органической связи между нашими философскими явленіями конечно доказываетъ только явную слабость этихъ явленій; очевидно, ни одно философское направленіе не развивалось у насъ такъ сильно, чтобы непремѣнно имѣть вліяніе на послѣдующія направленія. Позволимъ себѣ выразить предположеніе, что вѣроятно нѣмецкій идеализмъ не пройдетъ для насъ безплодно; въ немъ можно видѣть, просто, новую общеевропейскую философію; онъ нашелъ въ нашей литературѣ прекрасное отраженіе, болѣе глубокое и живое, чѣмъ какая-нибудь другая философія запада. Французы и англичане только въ настоящее время знакомятся съ Гегелемъ; мы предупредили ихъ въ этомъ случаѣ.

Точки опоры для книги г. Лаврова точно также нужно искать не у насъ, а на западѣ; судя по предыдущимъ статьямъ г. Лаврова и по самой книгѣ, о которой говоримъ, взглядъ его примыкаетъ къ *реализму*, который въ настоящее время господствуетъ въ Германіи, и который сближается съ реалистическими взглядами французовъ и англичанъ. Этотъ реализмъ проявляется во множествѣ неопредѣленныхъ и туманныхъ формъ, какъ-будто неорганизованная стихія, безсознательно воплощающаяся въ разнообразныя ученія. Одна изъ этихъ формъ есть грубый матеріализмъ Бюхнера; изъ этого же реализма проистекаетъ реакція Фейербаха противъ гегелевой системы и вообще нападенія на эту систему, какъ на черезчуръ идеальную. На этой точкѣ зрѣнія старался утвердиться *Гаймъ*, о книгѣ котораго мы говорили въ первой

книжкѣ Свѣточа. Г. Лавровъ, отчасти пользуясь этою книгою, написалъ свои статьи о Гегелѣ, помѣщенныя въ Библіотекѣ для Чтенія.

Такимъ образомъ, по поводу г. Лаврова слѣдовало бы говорить о нѣмецкомъ реализмѣ, подъ вліяніемъ котораго развился его взглядъ. Но такое общее разсужденіе завело бы насъ очень далеко и потребовало бы обширнаго развитія.

Впрочемъ, философскія книги могутъ быть обсуждаемы еще съ другой стороны, кромѣ ихъ историческаго значенія: на самомъ дѣлѣ книга по части философіи должна, по самой сущности дѣла, представлять мышленіе самостоятельное, вполнѣ собою владѣющее и сознающее себя. Слѣдовательно, такая книга сама даетъ отчетъ за себя, и какъ бы ни были далеки начала, на которыхъ она опирается, она необходимо представляетъ не только развитіе, но вмѣстѣ и оправданіе этихъ началъ. Съ такой чисто логической точки зрѣнія постараемся обозрѣть сочиненіе г. Лаврова.

Въ томъ выпускѣ, который вышелъ теперь, заключается *вступленіе* и первый отдѣлъ, содержащій въ себѣ *теорію личности*.

Во вступленіи авторъ указываетъ на то, какъ противорѣчивы и шатки стали въ западной Европѣ нравственныя и политическія понятія; по его мнѣнію это — только видимость, происшедшая оттого, что авторы теорій и системъ не могутъ безпристрастно смотрѣть на вопросъ. Они слишкомъ увлечены жизнью и практическою дѣятельностью и потому *не могутъ удержаться на спокойномъ полѣ науки*. «Изъ изслѣдователя писатель дѣлается человѣкомъ партіи; слово дѣлается пулею и мыслитель — публицистомъ, воиномъ мысли».

«Мы русскіе, говоритъ далѣе г. Лавровъ, совершенно въ другомъ положеніи». Мы не имѣемъ увлеченій, жгучихъ воспоминаній и пр.; мы смотримъ на все европейское движеніе со стороны и хладнокровно. Что же оказывается? Г. Лавровъ нашелъ, что въ сущности современные теоретики нравственности, политики и общественности суть проповѣдники одного великаго ученія. Это ученіе есть нравственно-политическая теорія середины XIX вѣка. Цѣль г. Лаврова состоитъ именно въ изложеніи этого ученія.

Это изложеніе не есть однакоже простая компиляція, или перечисленіе уже добытыхъ результатовъ; г. Лавровъ основываетъ всю излагаемую теорію на самой сущности вещей, слѣдовательно, излагаетъ ее чисто-философски, именно, слѣдующимъ образомъ:

1) Съ самосознаніемъ, съ кореннымъ началомъ духовной жизни человѣка неразрывно связано *стремленіе къ наслажденію.* По мнѣнію многихъ психологовъ самосознаніе даже есть не что иное, какъ накопленное ощущеніе наслажденій и страданій. Стремленіе наслаждаться и устранить страданіе — есть первоначальное и самое общее побужденіе человѣка къ дѣятельности. Къ нему присоединяются еще два другихъ элемента — *знаніе* и *творчество.* Ихъ дѣйствіе мы сейчасъ увидимъ.

2) Творчество обращается на самого человѣка и создаетъ *представленіе* нашего *я*, то есть оно создаетъ фантастическій идеалъ, остающійся неизмѣннымъ при всѣхъ перемѣнахъ чувствъ, желаній и проч. Это *я*, не дѣйствительное, но идеальное, представляетъ личное *достоинство* человѣка. Оно требуетъ отъ человѣка дѣятельности, съ нимъ сообразной. Самый же идеалъ бываетъ различенъ, смотря по умственному развитію человѣка. Но такъ какъ главная цѣль наслажденіе, и то достоинство выше, которое доставляетъ болѣе наслажденій, то человѣкъ поставилъ продолжительность благоразумнаго наслажденія выше мимолетнаго страстнаго желанія, поставилъ умъ и знанія выше физическихъ качествъ, выше всего поставилъ силу воли.

3) Но въ стремленіи къ этому достоинству, стараясь завладѣть міромъ во имя своего наслажденія, личность подчиняетъ себѣ существа болѣе слабыя; она дѣлается ихъ тираномъ. Тогда нервы пробуждаютъ въ немъ состраданіе къ чужому бѣдствію; творчество составляетъ изъ этого состраданія особую добродѣтель — *милосердіе* и вноситъ ее въ достоинство личности.

4) Далѣе — личность встрѣчается съ личностями болѣе сильными; тогда въ ней пробуждается страхъ. Страхъ есть чувство прямо противоположное наслажденію и достоинству личности. Опять является творчество и вноситъ гармонію; оно облагораживаетъ страхъ и образуетъ изъ него *самоотверженіе.*

5) Наконецъ, человѣкъ встрѣчается и съ личностями равносильными; если бы онъ относился къ нимъ чисто эгоистически, то онъ имѣлъ бы передъ собою перспективу нескончаемой борьбы, вѣчнаго безпокойства. Творчество и здѣсь является примирительною силою; оно образуетъ начало *справедливости*, то есть безпристрастный судъ надъ своимъ и чужимъ, правило — каждому свое.

6) Затѣмъ подчиненіе одного человѣка другому можетъ быть только совершенно добровольное, то есть основанное на признаніи умственнаго и всякаго другого превосходства. Творчество превращаетъ стремленіе къ такому признанію нашего достоинства въ стремленіе къ *чести*. Честь, отдаваемая намъ другими, не нарушаетъ справедливости.

Вотъ въ чемъ состоитъ, въ главныхъ чертахъ, теорія личности г. Лаврова. Мы старались по возможности кратко и ясно изложить ея начала, для того, чтобы яснѣе было самое сужденіе объ ней.

Логическое построеніе теоріи очень ясно; очевидно, она стремится практическія категоріи — *наслажденія, милосердія, самоотверженія* и проч. вывести логическимъ путемъ изъ самой сущности человѣка. Нельзя не признать, что въ этомъ выводѣ встрѣчается много остроумнаго, что эти понятія освѣщаются многосторонне, и что книга г. Лаврова можетъ возбудить въ читателяхъ много вопросовъ, пробудить въ нихъ критику относительно предметовъ величайшей важности.

Тѣмъ не менѣе самый выводъ, какъ мнѣ кажется, лишенъ полноты, а потому не имѣетъ и отчетливости. Это видно уже съ самаго начала. Въ человѣкѣ г. Лавровъ нашелъ три элемента — стремленіе къ наслажденію, знаніе и творчество. Какая связь между этими элементами? Г. Лавровъ нѣсколько разъ повторяетъ, что человѣческое существо представляетъ единство; но онъ только утверждаетъ это, только выставляетъ какъ фактъ, а не доказываетъ. Напротивъ, изъ всей книги видно, что указанные имъ три элемента существуютъ совершенно независимо, что они не вытекаютъ одинъ изъ другого, а просто соприсутствуютъ въ человѣкѣ.

По этому самому никакъ нельзя убѣдиться, что этихъ элементовъ именно три и только три, а не больше. Если бы они были логически выведены изъ сущности человѣка, то

можно-бы было показать, что они вполнѣ исчерпываютъ эту сущность. Съ точки же зрѣнія г. Лаврова остается совершенно неизвѣстнымъ, не входятъ-ли въ человѣческую дѣятельность еще многіе другіе элементы. И дѣйствительно, у самого г. Лаврова встрѣчается напримѣръ, что *нервы* возбуждаютъ *состраданіе*; вотъ и четвертый элементъ; можно-бы найти еще и другіе.

Положимъ однакоже, что дѣятельность человѣка дѣйствительно опредѣляется тремя элементами г. Лаврова. Тогда изъ нихъ должны строго слѣдовать всѣ опредѣленія этой дѣятельности: этой строгости вывода также нѣтъ у автора. Для нея необходимо показать, какому закону слѣдуетъ каждый элементъ въ своемъ развитіи. Только зная и понимая этотъ законъ, мы можемъ отчетливо понимать связь и значеніе практическихъ категорій. Г. Лавровъ не разъясняетъ такихъ законовъ. Его элементы дѣйствуютъ почти произвольно, сталкиваются почти случайно и, слѣдовательно, все построеніе не можетъ быть удовлетворительно. Такъ, напримѣръ, *творчество*, по г. Лаврову, всегда стремится къ гармоніи, къ стройности, къ образованію понятій, сглаживающихъ противорѣчія; но какимъ образомъ оно *выдумываетъ* такія понятія, въ чемъ состоитъ гармонія, къ которой оно стремится—это остается совершенно неопредѣленнымъ; поэтому никакъ нельзя понять, почему оно въ одномъ случаѣ создаетъ одно понятіе, въ другомъ другое.

Точно такъ стремленіе къ наслажденію есть начало слишкомъ общее, изъ котораго нельзя ничего вывести, если не знаемъ, по какому закону оно развивается. Удовлетворить своему желанію — вотъ въ чемъ состоитъ наслажденіе; слѣдовательно, нужно опредѣлить, чего желаетъ человѣкъ по самой своей сущности, т. е. нужно правильно и строго построить систему человѣческихъ желаній, опредѣлить существенныя и глубочайшія человѣческія потребности. Между тѣмъ г. Лавровъ этого не дѣлаетъ; отъ времени до времени онъ ссылается на положеніе въ родѣ того, что человѣкъ предпочитаетъ наслажденія продолжительныя и безопасныя, что онъ избѣгаетъ борьбы и т. д. Г. Лавровъ опирается на такія положенія, какъ на абсолютныя истины, а между тѣмъ абсолютными ихъ признать вовсе нельзя. На стр. 34 онъ даже

въ наслажденіяхъ мысли въ сравненіи съ наслажденіями тѣла находитъ преимущество только въ продолжительности. Этимъ преимуществомъ, безъ сомнѣнія, они владѣютъ, но легко согласиться, что не въ немъ сила. Разница между тѣми и другими наслажденіями главнымъ образомъ заключается въ содержаніи, а не въ продолжительности и не въ другихъ подобныхъ обстоятельствахъ. Умственныя потребности выше потому, что въ нихъ больше выражается сущность человѣка, чѣмъ въ потребностяхъ тѣла.

Не имѣя строгой методы для послѣдовательнаго развитія опредѣленій личности, г. Лавровъ не могъ и достигнуть совершенной полноты такихъ опредѣленій. Во всей книгѣ нѣтъ ничего, изъ чего-бы можно было убѣдиться, что всѣ явленія личности въ ней исчерпаны; повидимому даже, подобныхъ явленій можетъ быть неопредѣленное число. Позволимъ себѣ указать на одинъ пропускъ, который тѣмъ важнѣе, что пропущено явленіе, какъ-будто противорѣчащее всей книгѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если наслажденіе понимать въ обыкновенномъ, ходячемъ смыслѣ, то никакъ нельзя сказать, что оно *всегда* бываетъ цѣлью человѣка. Человѣкъ, прежде всего другого, есть существо свободное, онъ хочетъ дѣйствовать совершенно самостоятельно и потому не покоряется ничему, даже наслажденію. Чувственныя удовольствія, страсти, привязанности, привычки, всѣ эти естественныя обстоятельства стѣсняютъ свободу воли и своею силою опредѣляютъ дѣятельность человѣка. Поэтому онъ разсматриваетъ ихъ, какъ насиліе, какъ внѣшнее принужденіе и, во что бы то ни стало, стремится стать выше всѣхъ этихъ побужденій и достигнуть чистаго самоопредѣленія. На этомъ, и существенно только на этомъ основаніи, плотскія удовольствія считаются нечистыми и грѣховными. Чѣмъ сильнѣе наслажденіе, тѣмъ оно пагубнѣе, тѣмъ недостойнѣе человѣка, потому что тѣмъ сильнѣе оно поглощаетъ человѣка, тѣмъ съ большею слѣпотою онъ ему предается. Извѣстно, какое широкое развитіе получилъ такой взглядъ на человѣческую дѣятельность. Съ одной стороны, онъ отразился въ томъ глубокомъ идеализмѣ, который проникаетъ новую жизнь; отнынѣ и навсегда каждый жертвуетъ всѣми благами — чистотѣ собственнаго убѣжденія; всѣ вліянія и всѣ силы, какія дѣйствуютъ на человѣка, ничтож-

ны передъ силою его совѣсти. Съ другой стороны, тотъ же взглядъ породилъ ужасающій аскетизмъ, презрѣніе ко всему земному и вещественному, и слѣды его въ огромныхъ размѣрахъ обнаруживаются въ нашей общественной жизни. Г. Лавровъ вовсе не касается этого существеннаго вопроса, не разъясняетъ этого глубокаго противорѣчія

Недостатку строгости въ методѣ точно также должно приписать слабое развитіе тѣхъ понятій, которыя авторъ даетъ *о любви*. «Большею частію, говоритъ г. Лавровъ, любовью называютъ всякую привязанность одного существа къ другому, достаточно сильную, чтобы превзойти всѣ привязанности перваго существа къ остальнымъ» (стр. 43). Очевидно, вмѣсто опредѣленія любви, мы видимъ здѣсь, просто, опредѣленіе наибольшей любви какого-нибудь существа. Сущность же и заключается въ томъ, что авторъ называетъ *привязанностію*, и сверхъ того въ томъ, что эта привязанность существуетъ между личностями, то есть между существами прежде всего отдѣльными, самостоятельными. Кажется, что три элемента, принятые г. Лавровымъ, дѣйствительно не могутъ объяснить понятія любви. Въ любви человѣкъ въ одно и то же время и отказывается отъ своей личности, и вполнѣ сохраняетъ свою личность. Желаніе другого человѣка, слѣдовательно, существенно-*чужое* желаніе дѣлается моимъ собственнымъ желаніемъ. Если бы желаніе не было вполнѣ чужое—это была бы не любовь; если бы оно не становилось вполнѣ моимъ—опять не было бы любви. Вотъ почему Гегель называетъ любовь величайшимъ изъ существующихъ противорѣчій. Г. Лавровъ, вслѣдствіе своихъ началъ, можетъ смотрѣть на любовь не иначе, какъ на самоотреченіе, а не какъ на самоутвержденіе. Поэтому понятно, что онъ находитъ въ любви только самоуничтоженіе, отрицаніе собственнаго достоинства.

Г. Лавровъ послѣдователенъ. Каково-бы ни было достоинство его метода, нельзя не видѣть, что методъ приводитъ его только къ пропускамъ, но не къ противорѣчіямъ съ самимъ собою. Такимъ образомъ, получается система, если и не правильная, то вполнѣ согласная въ своихъ частяхъ. Какой же смыслъ этого цѣлаго? Трудно не согласиться, что взглядъ г. Лаврова существеннымъ образомъ совпадаетъ съ

теоріею чистаго эгоизма. Стремленіе къ наслажденію есть, очевидно, эгоистическое начало; творчество—не извѣстно какъ дѣйствуетъ, но во всякомъ случаѣ невидно, чтобы оно могло стать въ противорѣчіе эгоизму; противорѣчіе должно вытекать изъ сущности предмета. Наконецъ, знаніе есть само наслажденіе, или средство къ наслажденіямъ. Значитъ, себялюбіе все-таки остается главнымъ корнемъ человѣческихъ дѣйствій. Система, очевидно, не новая: она вполнѣ принадлежитъ не половинѣ XIX, а половинѣ XVIII вѣка. Если взглядъ г. Лаврова отличается отъ взгляда Гельвеція, то безъ сомнѣнія разница заключается въ понятіи объ элементахъ человѣческой личности и въ пріемахъ изложенія, а не въ сущности выводовъ.

Себялюбіе—вотъ начало человѣческой дѣятельности! Но когда же человѣкъ дѣйствовалъ, и что онъ могъ произвести, руководясь себялюбіемъ? Истиннымъ двигателемъ истинно-человѣческой дѣятельности всегда были и будутъ *идеи*. Мысль, разумъ—существенное отличіе человѣка есть вмѣстѣ и главная, всемогущая сила, которая имъ управляетъ.

Служить идеѣ—значитъ именно отрекаться отъ себялюбія, потому что это значитъ подчинять свою собственную природу природѣ идеи. Только поэтому человѣкъ и есть существо свободное, то есть его собственная природа не стѣсняетъ дѣятельности; онъ чувствуетъ въ себѣ возможность отказаться отъ всего, что найдетъ противнымъ. Разумъ же есть свободнѣйшая и единая свободная дѣятельность. Его ничто не стѣсняетъ и ничто стѣснить не можетъ; ему открыты всѣ пути, и каждое дѣйствіе его находится въ полной его власти, происходитъ не слѣпо, но вполнѣ самосознательно.

Вопросъ о свободѣ воли, существенный вопросъ практической философіи, г. Лавровъ не разрѣшаетъ, но вмѣсто того онъ вовсе устраняетъ его изъ изслѣдованія. Онъ говоритъ, что этотъ вопросъ не имѣетъ никакого значенія для его разсужденія. «Сознаніе свободы есть фактъ науки, именно психологіи, и совершенно не зависитъ отъ метафизической задачи: дѣйствительна ли эта свобода, или она есть только призракъ?» (стр. 27). Эти слова г. Лаврова, очевидно, могутъ имѣть точный смыслъ только въ томъ случаѣ, если самую

метафизическую задачу мы будемъ съ полною увѣренностію принимать за призракъ. Потому что, если мы примемъ ее за дѣйствительный вопросъ, рѣшенія котораго требуетъ человѣческій разумъ, то мы должны будемъ признать, что безъ этого рѣшенія нельзя обойтись. Если, несмотря на фактъ сознанія и на психологію, вопросъ остается вопросомъ, то значитъ его рѣшеніе только мнимое и должно быть отвергнуто, не должно быть принимаемо за настоящее рѣшеніе.

Дѣйствительно, вопросъ вполнѣ неизбѣженъ. Мы видѣли, что въ теоріи личности г. Лаврова ничего не говорится о свободѣ воли; а между тѣмъ совершенно ясно, что вопросъ рѣшенъ этою теоріею; въ ней человѣческая личность развивается по слѣпой необходимости, вслѣдствіе дѣятельности врожденныхъ ей началъ и *столкновенія* съ другими личностями.

Между тѣмъ главное начало, существенное основаніе личности забыто. Это начало есть стремленіе воли человѣка къ свободѣ. Когда спрашиваютъ, свободна ли воля или нѣтъ, то при этомъ обыкновенно разумѣютъ на манеръ схоластиковъ какое-то свойство, совершенно опредѣленное и принадлежащее существу, называемому душею, точно такъ, какъ желтый цвѣтъ принадлежитъ золоту. Подобныя представленія совершенно невѣрны. Человѣкъ сознаетъ себя свободнымъ; это не значитъ, что онъ дѣйствительно свободенъ, а только то, что свобода воли для него невозможна, что въ немъ дѣйствуетъ неискоренимое стремленіе къ такой свободѣ. Воля по самой своей сущности—желаетъ своей свободы. Очень часто человѣкъ, подобно какимъ-нибудь ничтожнымъ существамъ, управляется обстоятельствами и представляетъ покорную игрушку всѣхъ силъ, какія на него дѣйствуютъ. Но это не значитъ, что человѣкъ есть существо, слѣпо подчиненное необходимости. Напротивъ, въ немъ живетъ, и только въ немъ одномъ, сила безконечнаго противодѣйствія, неутомимаго освобожденія отъ всего, что на него ни дѣйствуетъ. Исторія этого противодѣйствія есть исторія человѣчества. Какъ для мысли существенный идеалъ есть *чистая* мысль, мысль сама себя полагающая, такъ и для воли главный идеалъ есть чистая, сама себя полагающая воля. Такимъ образомъ, воля не упра-

вляется чѣмъ-нибудь для нея чуждымъ, но сама въ себѣ носитъ свой идеалъ. Существеннымъ, необходимымъ образомъ воля подчинена только одному—именно идеѣ неподчиненія, самобытнаго и сознательнаго самоопредѣленія.

Замѣчаніе на „отвѣтъ“ г. Лаврова

(Время. 1861, 2).

Въ «Свѣточѣ», № 7, была помѣщена моя рецензія на сочиненіе г. Лаврова: *Очерки вопросовъ практической философіи*. Въ декабрьской книжкѣ «Отечественныхъ Записокъ» г. Лавровъ напечаталъ возраженіе на эту рецензію, подъ заглавіемъ: *Отвѣтъ г. Страхову*.

Прежде всего замѣчу, что въ моей рецензіи я старался дать своимъ сужденіямъ самый правильный ходъ. Я разсматривалъ сочиненіе г. Лаврова въ его цѣлости и сталъ на ту точку зрѣнія, съ которой должны быть разсматриваемы философскія сочиненія: именно—я постарался уяснить себѣ *методъ*, которому слѣдовалъ авторъ. Замѣтивъ недостаточность пріемовъ автора, я выводилъ, какъ слѣдствія этой недостаточности, нѣкоторыя изъ ошибокъ и пропусковъ сочиненія. Такимъ образомъ, вся моя рецензія имѣла одну общую цѣль, къ которой были направлены всѣ ея частныя замѣчанія.

Къ сожалѣнію вижу, что я не успѣлъ достаточно ясно указать г. Лаврову на эту цѣль. Это обнаруживается уже въ первыхъ строкахъ *отвѣта*, относящихся ко мнѣ. Г. Лавровъ говоритъ: «общее заключеніе рецензента: у меня нѣтъ ни полноты, ни отчетливости, ни строгаго метода». Совсѣмъ не то! Совершенно другой смыслъ имѣетъ моя рецензія. Я старался доказать, что у автора *во первыхъ* нѣтъ строгаго метода, и *потому* нѣтъ ни полноты, ни отчетливости и такъ дальше.

У г. Лаврова есть нѣкоторый методъ. Всякій методъ, какъ бы онъ ни былъ слабъ и мелокъ, всегда будетъ одна-

коже только *недостаточный*, а не *превратный*, неполный, а не ошибочный. Слѣдовательно, всякій методъ входитъ, какъ подчиненная часть, въ составъ полнаго философскаго метода. Этимъ полнымъ всеобъемлющимъ методомъ, какъ извѣстно, считаетъ себя діалектика Гегеля. Автору *Очерковъ* извѣстно, что я назвалъ себя недостойнымъ ученикомъ Гегеля. Всѣ замѣчанія моей рецензіи стремились къ тому, чтобы отъ *частнаго* метода г. Лаврова перевести вопросы въ болѣе общій методъ, подвинуть ихъ на болѣе широкій путь діалектики. Такъ какъ г. Лавровъ отвергаетъ систему Гегеля, то я предполагалъ, что онъ тотчасъ же замѣтитъ, что я приступаю къ нему съ требованіями діалектическаго метода, и слѣдовательно, отвергнетъ эти требованія, такъ какъ считаетъ свой методъ вполнѣ удовлетворительнымъ. Къ удивленію, въ *Отвѣтѣ* нѣтъ ничего подобнаго. Всѣ мои требованія признаются; говорится только, что они или, въ противность моимъ замѣчаніямъ, выполнены въ самыхъ *Очеркахъ*, или же будутъ выполнены и могутъ быть выполнены въ другихъ сочиненіяхъ.

Напримѣръ, въ рецензіи сказано: «очевидно, теорія г. Лаврова стремится практическія категоріи вывести логическимъ путемъ изъ самой сущности человѣка. Но выводъ лишенъ полноты. Въ человѣкѣ г. Лавровъ нашелъ три элемента: стремленіе въ наслажденію, знаніе и творчество. Какая связь между этими элементами? Г. Лавровъ нѣсколько разъ повторяетъ, что человѣческое существо представляетъ единство; но онъ только утверждаетъ это, только выставляетъ фактъ, а не доказываетъ.»

Этими словами я желалъ показать, что авторъ самъ не ушелъ отъ діалектики, что онъ идетъ по ея пути и только не дошелъ до конца. Между тѣмъ, несмотря на свое отрицаніе Гегеля, несмотря на то, что вопросы о сущности вещей онъ считаетъ неразрѣшимыми, г. Лавровъ принимаетъ мое требованіе и отвѣчаетъ на него такъ:

«Эти обвиненія имѣли бы свою долю вѣрности, если бы я написалъ психологію, антропологію и т. п. Но, ихъ странно

читать, когда они относятся къ *очерку* вопросовъ практической философіи *).

Мнѣ кажется, г. Лаврову нужно было бы доказывать, что онъ никогда ничего не выводилъ изъ сущности человѣка, и что ни въ психологіи, ни въ антропологіи добраться до этой сущности и до ея единства невозможно.

Если бы г. Лавровъ усмотрѣлъ общую мысль моей рецензіи, то онъ направилъ бы противъ нея всѣ свои возраженія. Тогда его отвѣтъ представлялъ бы защиту его метода, имѣлъ бы единство и руководящую нить. Теперь же г. Лавровъ разсматриваетъ каждое положеніе рецензіи совершенно отдѣльно и его возраженія не имѣютъ никакой общей цѣли.

Отсюда ясно, что мнѣ для отвѣта необходимо показывать, въ чемъ возраженія уклоняются отъ того, чѣмъ они должны быть, т. е. отъ защиты метода. Если г. Лавровъ не защищаетъ метода, то онъ ничего не защищаетъ, потому что я нападалъ прямо на методъ.

Въ рецензіи сказано: «положимъ, что дѣятельность человѣка опредѣляется тремя элементами г. Лаврова. Для строгости вывода необходимо показать, какому закону слѣдуетъ каждый элементъ въ своемъ развитіи».

---

*) Здѣсь г. Лавровъ прибавилъ въ прмѣчаніи: «Въ этомъ случаѣ г. Страховъ поступилъ со мною еще лучше, чѣмъ съ Гаймомъ въ другой своей статьѣ. Г. Страховъ говоритъ: „Если бы книга Гайма была истинно-философская, то онъ прямо долженъ былъ бы высказать свои убѣжденія относительно философіи вообще и исторіи философіи въ особенности. Онъ этого не сдѣлалъ.“ Нѣтъ, г. Страховъ, вы ошиблись: онъ это сдѣлалъ только въ другомъ мѣстѣ, въ своей статьѣ philosophie въ энциклопедіи Эрша и Грубера.“

Замѣчу, что мое требованіе въ отношеніи къ Гайму основано также на требованіи метода. Весьма позволительно каждому утверждать, что система Гегеля, или какая-нибудь другая пала и погибла, но ни въ какомъ случаѣ непозволительно *разсуждать* неосновательно, не методически. Можно *поговорить* о Гегелѣ въ цѣломъ томѣ, даже въ нѣсколькихъ томахъ, но *вполнѣ судить философскій взглядъ можно не иначе, какъ на основаніи другого опредѣленнаго философскаго взгляда.* Такого взгляда у Гайма нѣтъ, хотя онъ и написалъ статью philosophie. Онъ самъ въ *введеніи* къ своей книгѣ о Гегелѣ подробно говоритъ о томъ, что у него нѣтъ философскихъ убѣжденій и старается увѣрить читателей, что можно обойтись безъ нихъ.

Читатель видитъ, что мнѣ вовсе не нужно было заглядывать въ энциклопедію Эрша и Грубера. Если бы Гаймъ и ничего прямо не говорилъ объ отсутствіи у него философскаго взгляда, то и тогда это отступленіе необходимо должно было высказаться, и дѣйствительно ясно высказалось въ его книгѣ.

На это г. Лавровъ отвѣчаетъ: «давая очеркъ, я не былъ обязанъ анализировать въ подробности, отчего творчество даетъ въ опредѣленномъ случаѣ опредѣленный результатъ. Очеркъ тѣмъ отличается отъ подробнаго исполненія, что заключаетъ характеристическія черты, а не подробности».

Здѣсь я указываю на недостатокъ метода, а г. Лавровъ думаетъ, что я упрекаю его въ неполнотѣ; я требую закона для творчества, а г. Лавровъ говоритъ, что онъ не могъ дать всѣхъ подробностей. Развѣ законъ — подробность? Какъ бы легокъ и былъ очеркъ, онъ долженъ, если не разъяснять закона явленій, которыя очерчиваетъ, то хоть указывать, хоть намекать на этотъ законъ, а у г. Лаврова и этого нѣтъ.

Затѣмъ въ рецензіи я старался показать, что г. Лавровъ не можетъ вывести изъ своихъ началъ категоріи *аскетизма*. Я говорилъ, что аскетизмъ не вытекаетъ изъ стремленія наслаждаться; г. Лавровъ отвѣчаетъ мнѣ, что аскетизмъ непремѣнно сопровождается наслажденіемъ. Г. Лавровъ очень ошибется, если будетъ предполагать, что я отвергаю истины въ родѣ того, что всякое явленіе имѣетъ свою причину, что удовлетвореніе всякой потребности есть удовольствіе и т. п. Подобныя истины и по моему мнѣнію неопровержимы; но я полагаю, что изъ нихъ ничего нельзя вывести. Изъ положенія — всякое явленіе имѣетъ свою причину, нельзя вывести отвѣта на вопросъ: какія же явленія совершаются? Такъ точно изъ того, что удовлетвореніе потребности составляетъ удовольствіе, нельзя найти, какія потребности имѣетъ человѣкъ.

Все дѣло въ томъ, что напрасно г. Лавровъ соглашается, что онъ *выводитъ* аскетизмъ изъ своихъ началъ. По его методѣ собственно выводить ничего нельзя; если бы онъ сказалъ, что онъ не выводитъ аскетизма, а взялъ его какъ фактъ, то онъ былъ бы правъ.

Такъ какъ возраженія *Отъита* имѣютъ характеръ расходящійся, не сосредоточенный, то я считаю возможнымъ удовольствоваться предыдущими замѣчаніями и долженъ теперь перейти къ другимъ, уже мало связаннымъ съ предыдущими.

Г. Лавровъ пишетъ: «При этомъ г. Страховъ говоритъ, что я упустилъ главное *стремленіе воли человѣка къ свободѣ. Воля, по самой своей сущности, желаетъ своей свободы.* Неужели г. Страховъ находитъ, что это есть философское возраженіе? или даже хотя бы *философское выраженіе?* Воля стремится... воля желаетъ... это метафора; это гипостасированіе отвлеченнаго понятія; это антропоморфическій процессъ» и т. д.

Съ своей стороны замѣчу, что подобное возраженіе я нахожу тоже мало-философскимъ. Во первыхъ, мои слова суть повтореніе одной изъ главныхъ, существенныхъ формулъ Гегеля: Der freie Wille, der den freien Willen will (Rechtsphilosophie, § 27). Сказать, что Гегель не умѣлъ философски выражаться, мнѣ кажется, неправильно. Но я за Гегеля не прячусь, этому онъ никогда не училъ. Поэтому во вторыхъ— отчего г. Лавровъ запрещаетъ мнѣ употреблять метафоры? Я до сихъ поръ полагалъ, что мнѣ не воспрещенъ ни одинъ тропъ и ни одна фигура реторики. По г. Лаврову, если предлежитъ метафора или, какъ онъ дальше говоритъ, поэтическая фраза, такъ уже тутъ нечего и говорить, нѣтъ никакого смысла. Между прочимъ такая обида поэтамъ весьма несправедлива.

Въ моей метафорѣ выражается моя мысль, и на нее г. Лавровъ не отвѣчалъ.

Дальше г. Лавровъ пишетъ:

«Не гегельянецъ ли г. Страховъ? Неужели во имя ге-
«гелизма онъ призналъ статью Хомякова *прекрасною,* а
«логику Карпова *истинно-философскою* книгою, которая
«*должна совершить у насъ переворотъ* (*въ обученіи.*
«Это пропущено г. Лавровымъ). Неужели гегельянецъ могъ
«дерзнуть произнести фразу: «*мы находимся здѣсь въ*
«*области мысли, а не въ области дѣйствительности!...*»
«(Объ атом. теор. вещества, стр. 163)? И тѣнь Гегеля не
«предстала во гнѣвѣ предъ еретикомъ, оскорбляющимъ самую
«святыню гегелизма, самые его непреложные догматы? И не
«отослалъ строгій учитель своего ученика ѣсть хлѣбъ на
«элевзинскія таинства? не столкнулъ его на низшія ступени
«своей діалектической лѣстницы?»

Я нарочно выписалъ все это мѣсто для того, чтобы показать читателямъ, что г. Лавровъ, говоря о Гегелѣ, употребилъ здѣсь фигуру, называемую—*прозопопея*. Впрочемъ я ничего противъ этого не имѣю. Въ отвѣтъ же на обвиненія меня въ измѣнѣ гегелизму замѣчу, что всѣ они слишкомъ явно падаютъ въ сторону. Почему же я не могу хвалить произведенія столь тщательно обработанныя, какъ статья Хомякова и логика Карпова? Что они не согласны съ моими убѣжденіями—это г. Лавровъ хорошо знаетъ; я потому и заговорилъ объ нихъ, что писалъ *противъ* нихъ. Мы учились когда-то по логикѣ Рождественскаго; логикъ, подобныхъ этой знаменитой логикѣ, на Руси очень много; какъ же было не порадоваться при мысли, что теперь многихъ будутъ учить по логикѣ Карпова, въ которой есть настоящее философское заглавіе. Въ отношеніи къ г. Карпову я пришелъ къ тому же заключенію, которое уже давно высказано Бѣлинскимъ; уже Бѣлинскій призналъ за нимъ истинный философскій талантъ, хотя, какъ гегельянецъ, онъ не соглашался съ системою г. Карпова.

Что же относится до моего выраженія: *мы здѣсь находимся въ области мысли, а не въ области дѣйствительности,* то хотя оно возбудило нападеніе г. Лаврова, я не думаю, чтобы оно могло возбудить гнѣвъ Гегеля. Выраженіе это не представляетъ ничего особеннаго; оно понятно всякому, кто и вовсе не знакомъ съ философіею; оно могло быть сказано приверженцемъ какой угодно философіи. Смыслъ его такъ прость и ясенъ, что я не имѣю никакой нужды пускаться въ отгадываніе и опроверженіе того, очевидно, особеннаго смысла, который г. Лавровъ успѣлъ открыть или въ моихъ словахъ, или вѣроятнѣе въ самой философіи Гегеля.

Несмотря на возраженія г. Лаврова, я рѣшаюсь не отказываться отъ права употреблять метафоры и говорить обыкновеннымъ понятнымъ языкомъ.

Далѣе, г. Лавровъ нашелъ въ моей статьѣ еще выраженіе: *сладострастіе мышленія*. Онъ говоритъ: «какъ, *сла-*«*достраспіе* мышленія? такъ въ мышленіи есть сладостра-«стіе, аналогическое чувственному наслажденію? Позвольте, «г. Страховъ, если вы его признаете въ высшей сферѣ, о

«чемъ же вы со мной спорите? Я сильно начинаю сомнѣ-«ваться, не шутка ли философствованіе г. Страхова».

На возраженіе относительно удовольствія я уже отвѣчалъ выше. Здѣсь же сдѣлаю замѣчаніе относительно *шутки*.

Эта новая категорія, подъ которую подвелъ г. Лавровъ мое философствованіе, поставлена имъ очень шатко. Метафора или синекдоха, шутка или серьёзная рѣчь—во всемъ этомъ главное и существенное есть смыслъ. Кто ищетъ смысла, для того форма выраженія не можетъ быть главною категоріею. Изъ этого ясно, что г. Лавровъ понимаетъ шутку, какъ нѣчто существенно ничтожное, не какъ оболочку, заключающую ядро, а какъ пустую шелуху. Если же принять этотъ смыслъ, то я объясню себѣ слова г. Лаврова не иначе, какъ тѣмъ, что онъ вздумалъ пошутить со мной и пошутилъ довольно крупно.

2.

Примѣчанія.

а) Къ статьѣ „Современная англійская философія".

(Время, 1861, 6).

Главное достоинство этой прекрасной статьи состоитъ, конечно, въ изложеніи содержанія *системы логики* Миля, изложеніи, отличающемся обыкновеннымъ мастерствомъ французовъ. Джонъ Стюартъ Миль уже очень извѣстенъ русскимъ читателямъ, какъ одинъ изъ передовыхъ мыслителей Англіи, и потому читатели, безъ сомнѣнія, поинтересуются его логикою. Она замѣчательна въ высшей степени, какъ крайнее выраженіе извѣстнаго міросозерцанія. А мысль развитая до конца, вполнѣ, необходимо сама обличаетъ свою истину, или свою ложь.

Система Миля ведетъ прямо къ отрицанію мышленія, то есть къ полному скептицизму. Онъ почти жалѣетъ, что мы имѣемъ мышленіе, а не одну память, то есть, что мы соединяемъ и согласуемъ все, что содержится въ нашемъ умѣ, а не оставляемъ каждаго элемента въ его частности и

отдѣльности. Такъ какъ мышленіе есть начало, служащее для пониманія міра, то, отказываясь отъ мышленія, Миль необходимо долженъ былъ отказаться и отъ пониманія міра. Поэтому міръ у него является *хаосомъ*, въ полномъ смыслѣ этого слова, и онъ доходитъ до того, что называетъ *безумствомъ* всякое другое пониманіе міра, т. е. всякое предположеніе въ немъ какого-нибудь порядка, какой-нибудь связи и гармоніи.

Съ необыкновенною послѣдовательностью Миль отрицаетъ въ мышленіи все *діалектическое*, все, въ чемъ собственно состоитъ сущность мышленія. Такъ что, чтобы принять эту систему, нужно вовсе разучиться мыслить, потому что она не совмѣстима съ простѣйшимъ движеніемъ мысли.

Чтобы опровергнуть подобный взглядъ, нужно было доказать необходимость какого-нибудь, хотя бы самаго элементарнаго пріема мышленія и показать неизбѣжное присутствіе этого пріема и у самого Миля. Такъ и сдѣлалъ Тэнъ, доказывая неизбѣжность отвлеченія и указывая его дѣйствія. Всякая дѣятельность мысли есть необходимо дѣятельность связующая, организующая, и потому хаосъ Миля тотчасъ же долженъ былъ исчезнуть передъ отвлеченіемъ Тэна. Вездѣ явилась связь и необходимость, свойственная мышленію. Въ словахъ Тэна много остроумнаго и вѣрнаго, но онъ не идетъ до конца. Отозвавшись съ высокомѣріемъ о *разумѣ* нѣмцевъ, Тэнъ, взамѣнъ его, одаряетъ человѣка, какъ *особою способностью*, отвлеченіемъ, которое, по его словамъ, надежнѣе и чистаго опыта, и чистаго разума.

Такимъ образомъ, мышленіе является чѣмъ-то распадающимся, не имѣющимъ цѣлости и, слѣдовательно, настоящаго своего смысла. *Отвлеченіе* дѣйствительно приводитъ Тэна къ нѣкоторой связи и даже къ отожествленію всѣхъ явленій; міръ уже не разбитъ на безчисленные отдѣльные факты, какъ у Миля, но представляетъ сплошные ряды.

Этотъ сплошной міръ однакоже *только сплошной*; Тэнъ въ немъ еще не находитъ ни центра, ни границъ. И потому въ концѣ концовъ Тэнъ сходился съ Милемъ; почему все такъ, а не иначе, это, говоритъ онъ, зависитъ отъ случая; при другихъ обстоятельствахъ все было бы совершенно иначе.

Впрочемъ, мысли Тэна не отличаются большою систематичностью и потому, кажется, страдаютъ нѣкоторою темнотою и недоконченностью.

б) Два примѣчанія къ статьѣ „Черты изъ исторіи религіи и философіи въ Германіи".

(Эпоха. 1864, 1, 2 и 3; примѣч. въ № 3).

1-е примѣч. Гейне обвиняетъ Канта въ неискренности и двоедушіи точно такъ же, какъ прежде обвинялъ въ этомъ Лейбница. Законъ такихъ обвиненій очень простъ: что намъ нравится въ философіи, то онъ говорилъ отъ души, а что не нравится, то онъ говорилъ противъ себя. Къ несчастію, обсуждая философовъ такимъ удобнымъ для насъ образомъ, мы должны приписать имъ такое легкомысліе, при которомъ ихъ сужденія едва ли не теряютъ цѣну. Въ особенности смѣшно прикидывать эту мѣрку къ Канту, представляющему такой неподражаемый образецъ добросовѣстности. *Критика практическаго разума,* въ которой доказывается бытіе божіе, есть существенная: необходимая часть кантовской философіи, и не признавать этого, значитъ, просто, не понимать, въ чемъ состоитъ настоящее дѣло и настоящая сущность этой философіи.

2-е примѣч. Эта шутка*), равно какъ и слѣдующія, напр. относительно гуся съ разросшеюся печенью и проч., очень остроумны и имѣютъ только одинъ маленькій недостатокъ— именно, не достигаютъ цѣли автора, которая, по его собственнымъ словамъ, заключается въ томъ, чтобы дать понятіе о методѣ Фихте. Понятія объ этой методѣ изъ словъ Гейне не выходитъ никакого. И вообще недостатокъ пониманія философской методы есть отличительная черта всего изложенія Гейне. Вездѣ онъ прямо хватается за результаты. Онъ заговорилъ о методѣ только, когда дошелъ до Фихте, да и тутъ

*) По поводу идеализма Фихте, „дошедшаго въ послѣдствіяхъ своихъ выводовъ до совершеннаго отрицанія существованія матеріи"..., „добрые люди, разсказываетъ Гейне, воскликнули: этотъ человѣкъ не вѣритъ, что мы существуемъ...., а дамы говорили: вѣритъ ли онъ, по крайней мѣрѣ, въ существованіе своей жены!—Нѣтъ!—И г-жа Фихте терпитъ это!" (Эпоха, 3, 202—203). *Издатель.*

ничего не сказалъ. Ему показалось ужасно смѣшно, какимъ образомъ «*я* должно дѣлать наблюденія надъ своими умственными отправленіями въ то время, какъ ихъ производитъ». Между тѣмъ въ томъ усиленіи самосознанія, на которое намекаютъ эти слова, состояла сущность переворота, совершеннаго Кантомъ, и при Кантѣ и слѣдовало сказать объ этомъ. У Гейне же Кантъ, повидимому, ничѣмъ существенно не отличается отъ предыдущихъ догматическихъ философовъ. Самая *критика чистаго разума*, если судить по этому изложенію, говоритъ не о чистомъ разумѣ, а рѣшаетъ вопросъ о бытіи божіемъ. Въ силу того же недостатка во взглядѣ Шеллингъ ничѣмъ не отличается отъ Спинозы, такъ что совершенно не понятно, зачѣмъ же нуженъ былъ Кантъ, если пришлось вернуться къ тому самому, что было сдѣлано уже до Канта.

Гейне, очевидно, смотритъ на философію съ догматической точки зрѣнія. Съ этой точки исторія философіи есть вещь весьма нелѣпая. Вся она состоитъ изъ разсказовъ, что такой-то философъ признавалъ то и то, другой одно изъ этого признавалъ, а другое отвергалъ, третій отвергалъ то, что признавалъ второй и признавалъ то, что тотъ отвергалъ, и т. д. Т. е. все сводится на одни и тѣ же положенія и отрицанія, которыя повторяются безъ конца только въ различныхъ сочиненіяхъ.

Если бы дѣло было такъ, то эта исторія ничему бы не научала, и сама философія не заслуживала бы имени науки. Въ самомъ дѣлѣ, тѣ вопросы, въ которыхъ многіе полагаютъ сущность дѣла, безъ сомнѣнія, имѣютъ на дѣлѣ опредѣленное и неизмѣнное рѣшеніе. Природа міра и людей конечно имѣетъ вполнѣ опредѣленный способъ существованія; никакой философъ не можетъ измѣнить въ ней ни единой черты. Но что отъ насъ зависитъ и что съ нами измѣняется—есть большая или меньшая степень *пониманія* этой природы; въ исторіи этого пониманія и заключается исторія философіи. Прекрасно говоритъ объ этомъ тотъ же Гейне и по поводу того же Фихте. Когда Фихте обвиняли въ атеизмѣ, то, говоритъ Гейне, «онъ сначала совершенно не могъ понять, чего отъ него хотятъ. Онъ очень справедливо отвѣтилъ, что вопросъ о томъ, есть ли извѣстная философія атеистическая или нѣтъ, такъ же страненъ для уха философа, какъ для ма-

тематика вопросъ о томъ, какого цвѣта треугольникъ, зеленаго или краснаго».

Вотъ настоящій философскій взглядъ. Но онъ принадлежитъ не Гейне, а Фихте, который конечно хорошо зналъ, что такое философская метода.

3.

Психологическіе этюды.

И. Сѣченова. С.-Петербургъ. 1873 г.

Что́ намъ ручается за авторитетъ науки? То есть, на какомъ основаніи мы можемъ вѣрить, что наука неуклонно ведетъ насъ къ истинѣ, что она не впадаетъ въ большія и частыя заблужденія?

Вообще говоря, такого основанія и быть не можетъ. Наука, какъ и все человѣческое, подвержена всякимъ несовершенствамъ, колебанію, уклоненію, затмѣнію, болѣзни, уродству. За кѣмъ бы мы ни признали высшій судъ и послѣднее слово,—будетъ-ли это *общее согласіе ученыхъ*, или *лучшіе авторитеты*, или *новое, нарождающееся направленіе*,—во всякомъ случаѣ мы не можемъ ручаться, что попадемъ на истину, а не на заблужденіе.

Между тѣмъ наука имѣетъ притязаніе на безусловный авторитетъ, никакого суда не признаетъ выше своего. Таковъ современный идеалъ науки, и можетъ быть никогда еще она не заявляла его такъ твердо, и никогда такъ крѣпко въ него не вѣровали люди, какъ въ настоящее время.

Что́ же выходитъ? Такъ какъ наука безконечно далека отъ своего идеальнаго состоянія, которое оправдывало-бы ея притязанія, такъ какъ только самое ничтожное число людей можетъ стоять даже на современной высотѣ науки, то изъ вѣры въ науку необходимо проистекаютъ безчисленныя *суевѣрія*, то есть ученые безпрестанно проповѣдуютъ односторонніе, узкіе, извращенные взгляды, а люди непосвященные, томимые желаніемъ постигнуть научныя истины, хватаются за слова, прилѣпляются къ авторитетнымъ книжкамъ, создаютъ себѣ разныя фантастическія понятія и такимъ образомъ

блуждаютъ и волнуются, почти ни въ чемъ не достигая научнаго пониманія. Таковъ обыкновенный ходъ дѣла, и ученые знаютъ это даже лучше другихъ. Они только имѣютъ на этотъ случай готовое утѣшеніе; они говорятъ: всѣ эти заблужденія и суевѣрія ничего не значатъ. Хорошее въ нихъ—уваженіе къ наукѣ, та вѣра въ нее, которую нужно всячески поддерживать. Нынче наука не даетъ истины, но въ *будущемъ* она достигнетъ своего идеала, и ради этого будущаго мы должны радоваться всякому движенію мысли, даже неправильному».

Такъ точно говоритъ и г. Сѣченовъ въ началѣ своей книги.

«Къ сожалѣнію», пишетъ онъ, «въ жизни, какъ и въ наукѣ, всякая почти цѣль достигается окольными путями, и прямая дорога къ ней дѣлается ясною лишь тогда, когда цѣль уже достигнута... Бывали случаи, когда изъ положительно дикаго броженія умовъ выходила со временемъ истина. Пусть вспомнятъ, напримѣръ, къ чему привела человѣчество средневѣковая мысль, лежавшая въ основѣ алхиміи. Страшно подумать, что̀ сталось-бы съ этимъ человѣчествомъ, если бы строгимъ средневѣковымъ опекунамъ общественной мысли удалось пережечь и перетопить, какъ колдуновъ, какъ вредныхъ членовъ общества, всѣхъ этихъ страстныхъ тружениковъ надъ безобразной мыслью, которые безсознательно строили химію и медицину. Да кому дорога истина вообще, т. е. *не только въ настоящемъ, но и въ будущемъ*, тотъ не станетъ нагло ругаться надъ мыслью, проникающей въ общество, какой-бы странной она ему ни казалась».

«Имѣя въ виду этихъ безкорыстныхъ искателей *будущихъ истинъ*, я рѣшаюсь пустить въ общество нѣсколько мыслей относительно психической дѣятельности головного мозга, мыслей, которыя еще никогда не были высказаны въ физіологической литературѣ по этому предмету» (стр. 2).

Вотъ какую, можно сказать, оговорку счелъ нужнымъ сдѣлать авторъ. Онъ, повидимому, готовъ поставить себя на ряду съ алхимиками и искателями жизненнаго элексира, онъ не признаетъ непогрѣшимости науки, но за то онъ требуетъ вѣры въ ея будущее, онъ успокоивается на той мысли, что наука подчинена неизмѣнному закону прогресса и что

поэтому самое лучшее условіе для ея развитія есть полная свобода. Такое убѣжденіе давно господствуетъ и имѣетъ для себя очень глубокія основанія. Мы не будемъ здѣсь разбирать его въ этихъ его основаніяхъ, но замѣтимъ только, что оно было поводомъ къ очень печальнымъ явленіямъ, для оцѣнки которыхъ не нужно пускаться въ большую глубину. Въ самомъ дѣлѣ, въ силу начала laissez faire laissez passer умственная безурядица, умственная анархія давно вошла въ обычай, получила силу какого-то неизбѣжнаго закона. Людей увѣрили, что имъ не нужно обдумывать всѣ послѣдствія и все значеніе своихъ мыслей, что можно довольствоваться частными и отрывочными взглядами, что увлеченіе и односторонность даже похвальны и полезны, что все это прійдетъ въ порядокъ само собою, одно другимъ уяснится и дополнится, и что изъ трудовъ людей, которые сами не знаютъ, что они дѣлаютъ и куда идутъ, какою-то чудесною силою возникнетъ стройное зданіе истины. Эту надежду многіе питаютъ самымъ твердымъ образомъ: тогда какъ едва-ли не правъ Карлейль, говоря, что столь же основательно было бы надѣятся, что бушующій океанъ когда-нибудь самъ построитъ хижину изъ тѣхъ бревенъ и досокъ, которыя прибиваются имъ къ берегу.

Пока будетъ то, что будетъ, мы находимъ въ умственномъ мірѣ безчисленныя разногласія, мы не замѣчаемъ почти никакихъ зачатковъ того единенія, той будущей гармоніи, которая, по общераспространенному убѣжденію, должна возникнуть изъ этого хаоса. Но мы такъ сжились съ мыслью, что эти разногласія полезны и необходимы для будущаго, что уже не обращаемъ на нихъ вниманія. Въ университетѣ въ одной аудиторіи профессоръ проповѣдуетъ одно, а рядомъ, за стѣною, другой профессоръ настоятельно объясняетъ прямо-противоположное; мы знаемъ, что такъ дѣло идетъ десятки лѣтъ и ни мало не безпокоимся. Каждая отдѣльная наука обыкновенно разработываетъ свой частный предметъ независимо отъ другихъ областей знанія и дѣятельности. Но этого мало; частныя науки часто упорно стоятъ за свою независимость, упорно держатся той мысли, что согласіе должно явиться само собою, безъ ихъ заботы. Не мудрено, что противорѣчія нерѣдко не только не сглаживаются, но становятся хроническими.

Вообще, у ученыхъ и писателей господствуетъ слишкомъ оптимистическій взглядъ на умственную дѣятельность. Они увѣрены, что *частная* мысль найдетъ свое мѣсто въ общей сферѣ, сама опредѣлитъ свои границы, свое отношеніе къ другимъ мыслямъ. Между тѣмъ тысячи фактовъ доказываютъ намъ противное. Какъ люди часто увлекаются и довольствуются словами, забывая объ ихъ смыслѣ, такъ же точно они увлекаются и довольствуются отдѣльными мыслями, забывая объ ихъ связи, объ ихъ значеніи въ общей сферѣ. Подъ красивыми и звучными словами можетъ не быть искренности и логики; такъ точно и подъ ясными и опредѣленными мыслями можетъ не быть истины, не быть дѣйствительнаго пониманія предмета. И таковъ самый обыкновенный случай, особенно съ мыслями ученыхъ, которыя иногда чѣмъ болѣе выигрываютъ въ ясности и опредѣленности, тѣмъ больше теряютъ въ глубинѣ и объемѣ. Немногіе способны захватывать хотя отчасти глубину и полноту всякаго предмета; и потому большая часть людей вполнѣ удовлетворяются мыслями, которыя узки и поверхностны въ сравненіи съ сущностью дѣла; въ этомъ отношеніи случается, что люди умствующіе и занимающіеся науками бываютъ не менѣе смѣшны и ограничены, чѣмъ и тѣ, которые тѣшатся одними словами.

Вообще можно сказать, что связь между частными мыслями устанавливается силою нѣкоторой болѣе высокой мысли, а не сама собою. Слѣдовательно, если мы желаемъ внести какое-нибудь согласіе въ умственный міръ, то мы не должны забывать, что люди расположены и способны удовлетворяться отдѣльными мыслями, и что поэтому они сами не найдутъ общаго связующаго взгляда, а нуждаются въ томъ, чтобы онъ былъ имъ данъ. Нужно проповѣдывать необходимость такого взгляда, внушать о немъ заботу, искоренять давнишнюю привычку безпечно предаваться одностороннему направленію, въ надеждѣ, что *кто-то* неизвѣстный все поправитъ и согласуетъ.

Да и почему и зачѣмъ намъ потворствовать въ умственной дѣятельности какой-нибудь раздробленности? Не каждому ли мыслящему и ученому человѣку должно быть ясно, что истинное знаніе предполагаетъ единство началъ, строгую связь всѣхъ областей мысли? Только въ наше время, время вѣры

въ прогрессъ, неизвѣстно кѣмъ и какъ дѣлающійся, могла явиться распущенность, при которой ученый считаетъ себя правымъ, разработывая свои факты и соображенія, и не только не зная, но и не желая знать о томъ, что дѣлается въ другихъ сферахъ. Зато наше время едва-ли не обильнѣе другихъ временъ *научными суевѣріями*.

Такія замѣчанія пришли намъ на умъ при видѣ книжки г. Сѣченова. Она, какъ намъ кажется, носитъ на себѣ очень ясныя черты нынѣшняго состоянія умовъ. Во первыхъ, главная мысль книжки внушена однимъ изъ нынѣшнихъ суевѣрій, именно, тѣмъ взглядомъ, что всѣ явленія міра происходятъ *механически*, или, какъ весьма выразительно говоритъ нашъ авторъ, *машиннымъ* образомъ. Мы считаемъ этотъ взглядъ суевѣріемъ, на что дальше попробуемъ привести основанія; мы называемъ его *механическимъ* потому, что онъ всѣ свои категоріи беретъ изъ науки, называемой *механикою*. Всякое объясненіе есть въ сущности подведеніе явленія подъ нѣкоторыя общія понятія, подъ нѣкоторыя категоріи. Слѣдовательно, если мы станемъ всѣ явленія подводить подъ понятія, употребляемыя въ механикѣ, каковы — *движеніе*, *масса*, *сила*, *инерція*, *толчекъ* и т. д., то весь нашъ взглядъ не вещи будетъ механическій.

Во вторыхъ, эта книжка есть, очевидно, произведеніе спеціалиста, который дѣлаетъ свои соображенія и гипотезы, оставаясь совершенно чуждымъ другимъ областямъ знанія, едва подозрѣвая ихъ смыслъ и содержаніе. Признаемся, мы съ величайшимъ удивленіемъ увидѣли надпись *Психологическіе этюды* на книжкѣ, состоящей изъ трехъ уже прежде знакомыхъ намъ статей: *Рефлексы головного мозга*, *Замѣчанія на книгу Кавелина* и *Кому и какъ разработывать психологію?* Во всемъ этомъ нѣтъ и тѣни чего-нибудь психологическаго; авторъ разсуждаетъ такъ, какъ-будто до него никто и никогда не изучалъ психологическихъ явленій, какъ-будто наука психологіи или никогда не существовала, или есть грубая фантазія, не стоящая того, чтобы на ней остановиться даже на минуту. Психологія не существуетъ, и ее должны создать физіологи—вотъ окончательный выводъ книги.

Авторъ дошелъ, однакоже, до этого вывода не вдругъ, и интересно прослѣдить, какъ въ немъ сложилось это убѣжденіе. Сначала онъ съ вполнѣ ученою скромностію и откровенностію заявилъ о своемъ незнакомствѣ съ психологіею. Въ заключеніе своей первой статьи: *Рефлексы головного мозга*, онъ говорилъ такъ:

«Наконецъ, я долженъ сознаться, что строилъ всѣ эти гипотезы, *не будучи почти вовсе знакомъ* съ психологической литературой. Изучалъ только систему Бенеке, да и то во время студенчества. Изъ его же сочиненій познакомился, конечно въ самыхъ общихъ чертахъ, съ ученіемъ французскихъ сенсуалистовъ. Спеціалисты, т. е. психологи по профессіи, *вѣроятно* и *укажутъ вытекающіе отсюда недостатки* моего труда. Я же имѣлъ задачей показать имъ возможность приложенія физіологическихъ знаній къ явленіямъ психической жизни, и думаю, что цѣль моя хотя отчасти достигнута. Въ этомъ послѣднемъ обстоятельствѣ и лежитъ оправданіе, почему я рѣшился писать о психическихъ явленіяхъ, не познакомившись напередъ со всѣмъ, что объ нихъ было писано, а *зная лишь физіологическіе законы нервной дѣятельности*» (стр. 101).

Итакъ, авторъ, «будучи почти вовсе незнакомъ съ психологіей», далъ полную свободу своимъ мыслямъ о предметѣ этой науки, въ той надеждѣ, что его ошибки поправятъ «психологи по профессіи». Что же вышло? Эта надежда оказалась совершенно обманчивою; психологи молчали. Критической оцѣнки *Рефлексовъ* не было ни кѣмъ сдѣлано. Мы помнимъ только одну статью по поводу этой книги, именно— статью покойнаго Е. Н. Эдельсона, помѣщенную въ «*Отечественныхъ Запискахъ*» 1866 года. Правда, эта единственная статья принадлежала человѣку, знакомому съ психологіею и была совершенно основательна. Но мы думаемъ, что авторъ *Рефлексовъ* даже не обратилъ на нее вниманія, такъ какъ онъ и не упоминаетъ о томъ капитальномъ возраженіи, которое ему сдѣлано въ этой статьѣ. Среди всеобщаго молчанія извѣстность г. Сѣченова, какъ отличнаго физіолога, возрастала, и *Рефлексы* набирали себѣ поклонниковъ. Нѣкоторые изъ нихъ до того прониклись взглядомъ этого сочиненія, что даже перестали употреблять старинныя слова—*мыслить*,

умъ, задуматься, а вмѣсто этого говорили—*задерживать рефлексы, способность задержанія рефлексовъ* и т. д. Такъ именно выражается г. Щаповъ въ своихъ послѣднихъ статьяхъ.

Неизвѣстно и ни изъ чего не видно, старался ли нашъ авторъ во все это время пріобрѣсти то знакомство съ психологіей, въ которомъ сначала чувствовалъ нужду. Въ нашей литературѣ, правда, появился за это время только одинъ замѣчательный трудъ, *Нѣмецкая психологія* г. *М. Троицкаго* (Москва, 1867), книга оригинальная по взгляду и очень поучительная. Но мы принуждены думать, что г. Сѣченовъ не изучалъ и этой книги.

Наконецъ, однакоже, явилось психологическое сочиненіе, на которомъ онъ остановилъ свое вниманіе. Это была книга г. Кавелина: *Задачи психологіи*; авторъ ея самъ предложилъ г. Сѣченову «дѣлать замѣчанія на его книгу» (стр. 105).

Если судить о книгѣ г. Кавелина по послѣдствіямъ (что дозволяется только отчасти), то выводъ будетъ неблагопріятный для книги. Она не только не дала г. Сѣченову лучшаго пониманія психологическихъ задачъ, но, очевидно, внушила ему еще бо́льшую смѣлость въ утвержденіи и развитіи его мыслей. Прежде, какъ мы видѣли, онъ предполагалъ, что, можетъ быть, имъ сдѣланы ошибки противъ истинъ, ему неизвѣстныхъ, но вполнѣ установившихся въ психологіи. Теперь же, познакомившись съ психологіею по г. Кавелину, онъ убѣдился, что психологія ничего не можетъ противопоставить его взглядамъ. Въ статьѣ *Замѣчанія на книгу* и проч., онъ съ большою увѣренностью опровергаетъ всѣ доводы г. Кавелина, а въ статьѣ *Кому и какъ* рѣшаетъ, что психологи не только ничего не сдѣлали, но и впередъ не могутъ ничего сдѣлать, и что психологію должны создать физіологи.

Такую смѣлость нельзя отчасти не приписать характеру самой книги г. Кавелина. Эта книга представляетъ попытку на нѣкоторую реформу въ наукѣ; въ качествѣ реформатора авторъ много говоритъ о всякаго рода несовершенствахъ, которыя, по его мнѣнію, существуютъ въ нынѣшнемъ состояніи психологіи, какъ науки; онъ мало останавливается на томъ,

что̀ дѣйствительно добыто этою наукою, и мало цѣнить эти пріобрѣтенія; онъ пытается, напротивъ, дать ей новый строй, указать наконецъ для нея твердый путь. Понятно, что, слѣдуя за такимъ руководителемъ, и г. Сѣченовъ почувствовалъ расположеніе и смѣлость къ новаторству, что онъ сталъ раскидывать камни, положенные г. Кавелинымъ въ основу новаго зданія, и сталъ выводить свой фундаментъ по своему собственному плану.

Вотъ какъ произошли *Психологическіе этюды*. Да не подумаютъ читатели, что, разсказывая эту маленькую исторію, мы хотѣли только косвенно упрекнуть нашихъ ученыхъ въ недостаткѣ свѣдѣній и въ избыткѣ притязаній. Наша цѣль была другая, именно—показать, какой неправильный ходъ имѣютъ иногда явленія, такъ называемаго, умственнаго прогресса. Является иногда *частная* мысль, которой значенія въ общей сферѣ нашихъ понятій не умѣетъ опредѣлить самъ авторъ и которой связь съ прежними умственными пріобрѣтеніями ему неясна и неизвѣстна. Эта мысль, не встрѣчая ни повѣрки, ни противодѣйствія, распространяется и набираетъ себѣ поклонниковъ. Иногда возникаетъ, наконецъ, попытка противодѣйствія, попытка подчинить частную мысль болѣе широкому взгляду. Но что̀ же выходитъ? Если этотъ взглядъ самъ не имѣетъ твердыхъ корней и научной строгости (случай наиболѣе вѣроятный), то мысль, которую онъ стремится подчинить, не поддается его притязаніямъ и выходитъ изъ борьбы еще болѣе торжествующею и смѣлою. Такъ, мы увидимъ, что г. Сѣченовъ, хотя онъ совершенно неправъ въ сущности дѣла, однакоже часто бываетъ побѣдоносно правъ, когда опровергаетъ г. Кавелина.

Итакъ, напрасно мы будемъ надѣяться, что наши недостатки восполнятся усиліями другихъ умовъ, напрасно будемъ ссылаться на то, что борьба мнѣній можетъ выяснить истину. Мы сами должны, сколько возможно, не упускать изъ вида ничего, служащаго къ уясненію дѣла, а иначе мы неизбѣжно породимъ путаницу, принесемъ частицу пользы, но, можетъ быть, гораздо больше вреда.

Въ настоящемъ случаѣ вопросъ идетъ объ истинѣ, которая, намъ кажется, неизбѣжно должна открыться каждому, серіозно ищущему и мыслящему. Дѣло идетъ о двойственно-

сти нашего міра, о коренномъ различіи между явленіями психическими и физическими. Съ удивительною ясностію представилось это различіе Декарту и съ тѣхъ поръ уже, казалось, не могло потеряться для нашей мысли. Самый важный смыслъ Декартова cogito, ergo sum (мыслю, слѣдовательно существую) заключается въ томъ, что къ своимъ психическимъ явленіямъ мы находимся въ непосредственномъ отношеніи, въ которомъ не можемъ быть къ физическимъ. Тѣ и другія мы мыслимъ совершенно различно, мы не можемъ ихъ мыслить одинаково. Не ссылаясь здѣсь на другихъ философовъ, замѣтимъ, что истина двойственности явленій особенно ясна англичанамъ, народу, обладающему иными высокими чертами геніальности. Начиная съ Локка, котораго мышленіе, очевидно, было возбуждено Декартомъ, и вплоть до настоящаго времени мы видимъ въ Англіи цѣлыя толпы философскихъ писателей, большею частію скептиковъ и эмпириковъ, для которыхъ, однакоже, истина различія между психическимъ и физическимъ стояла внѣ всякаго сомнѣнія. Итакъ, нельзя трактовать объ этомъ предметѣ, какъ о вещи мало разработанной, нельзя обращаться съ нимъ, какъ съ предразсудкомъ или фантазіею, съ которыми обыкновенно позволяютъ себѣ всякія смѣлости.

Выберемъ какой-нибудь пунктъ, который былъ бы пояснѣе и поопредѣленнѣе.

Вотъ одно мѣсто, которое мы находимъ у г. Сѣченова въ разборѣ «Задачъ Психологіи»:

«Упомянувъ о главнѣйшихъ признакахъ *галлюцинаціи* (отсутствіе внѣшнихъ вліяній и извращеніе впечатлѣній, доходящее до фантастичности), г. Кавелинъ приходитъ къ слѣдующему общему соображенію: «всѣ данныя галлюцинацій указываютъ въ человѣкѣ на два стремленія или тока, идущихъ въ противоположномъ направленіи, на встрѣчу другъ другу: одинъ несетъ въ душу извнѣ дѣйствія и вліянія матеріальнаго міра, другой какъ бы выноситъ изъ души эти дѣйствія и вліянія во внѣшнюю дѣйствительность, иногда въ переработанномъ видѣ. Если бы не было другихъ данныхъ, то одного этого было бы уже совершенно достаточно, чтобы доказать существованіе особаго психическаго центра, какъ источника явленій особаго порядка, *хотя очень возможно*

и даже очень вѣроятно, что галлюцинаціи происходятъ вслѣдствіе извѣстныхъ ненормальныхъ состояній физическаго организма».

«Галлюцинаціи (отвѣчаетъ г. Сѣченовъ) *всегда* производятся болѣзненнымъ состояніемъ мозга: зрительныя—ненормальнымъ возбужденіемъ зрительныхъ центровъ, слуховыя—слуховыхъ и проч. То же обстоятельство, что человѣкъ выноситъ возбужденія зрительныхъ центровъ наружу, не представляетъ не только ничего страннаго, а наоборотъ—норму, потому что и при обыкновенномъ видѣніи происходитъ то же самое. Стало быть, галлюцинаціи не доказываютъ того, что̀ думаетъ г. Кавелинъ». (*Псих. Эт.*, стр. 136).

Въ этомъ случаѣ мы должны вполнѣ стать на сторону г. Сѣченова. Знакомый съ постановкою вопроса въ физіологіи, онъ правильно отнесъ къ одному разряду тѣ явленія, между которыми г. Кавелинъ видитъ важное различіе, такъ что этого различія по его мнѣнію *было бы достаточно, чтобы доказать существованіе особаго психическаго центра, какъ источника особыхъ явленій.*

Галлюцинаціи суть воспріятія, которыя происходятъ безъ воспринимаемыхъ предметовъ. Человѣкъ иногда видитъ предметы, которыхъ нѣтъ передъ его глазами, слышитъ звуки, которые вовсе не происходятъ въ воздухѣ и т. д. Словомъ, это—сновидѣнія на яву. По мнѣнію г. Кавелина подобныя явленія доказываютъ существованіе особой, *не-физической* дѣятельности, такъ какъ предметъ бываетъ видимъ, а между тѣмъ физически онъ не существуетъ. Слѣдовательно, важность здѣсь приписывается физическому присутствію или отсутствію предмета. Когда онъ присутствуетъ, то мы какъ-будто принуждены *его* считать источникомъ воспріятія, и потому будто бы можемъ признать самое воспріятіе за физическій процессъ; когда же его нѣтъ, то воспріятіе происходитъ будто бы безъ физической опоры, и можетъ быть признано поэтому за *особое* не-физическое явленіе.

Такое разсужденіе, въ глазахъ г. Сѣченова, могло только подорвать кредитъ психологіи. Физики и физіологи уже давно не считаютъ физическихъ предметовъ за источникъ или за причину *воспріятій.* Предметы составляютъ только источникъ *впечатлѣній*, то есть тѣхъ чисто физическихъ

дѣйствій, которыя производятся ими на органы чувствъ и вообще на нервы. Когда, вслѣдствіе впечатлѣній, въ нервахъ произойдутъ какія-то, не вполнѣ извѣстныя намъ, перемѣны,— то являются *ощущенія*, которыя должно строго отличать отъ впечатлѣній и которыя все еще не суть воспріятія. Ощущенія должны подвергнуться нѣкоторому не вполнѣ ясному для насъ и очень важному процессу, и тогда только изъ нихъ выходятъ наконецъ *воспріятія,* то есть опредѣленная форма, опредѣленный звукъ и т. д.

Итакъ, воспріятіе никогда не находится въ прямой, непосредственной зависимости отъ внѣшнихъ предметовъ. Если существуютъ его ближайшія условія, то оно можетъ совершиться и при полномъ отсутствіи предметовъ. Такъ, если предметовъ нѣтъ, но на наши органы производятся впечатлѣнія, подобныя тѣмъ, какія производятся предметами, то происходитъ воспріятіе. Этотъ случай представляютъ, такъ называемые, *обманы*, оптическіе, акустическіе и такъ далѣе. Точно такъ, если нѣтъ ни предметовъ, ни впечатлѣній, но по какимъ-нибудь внутреннимъ причинамъ являются ощущенія, подобныя тѣмъ, какія производятся впечатлѣніями, то также происходитъ совершенно отчетливое воспріятіе. Такіе случаи называются *галлюцинаціями.* И въ обманахъ, и въ галлюцинаціяхъ, и въ обыкновенныхъ воспріятіяхъ процессъ и сущность воспріятія бываютъ совершенно одинаковы. Поэтому Тэнъ весьма остроумно называетъ всѣ наши воспріятія галлюцинаціями, прибавляя только, что если нѣтъ предметовъ, соотвѣтствующихъ нашимъ воспріятіямъ, то это будутъ *ложныя галлюцинаціи*, а если предметы есть, то это будутъ *истинныя галлюцинаціи.* (См. De l'Intelligence, 1870. По русски переведено подъ заглавіемъ: *Объ умѣ и познаніи).*

Если же такъ, то необходимо принять одно изъ двухъ: если особая природа нашихъ психическихъ явленій доказывается галлюцинаціями, то она точно также и въ той же мѣрѣ доказывается и нашими обыкновенными воспріятіями; если же обыкновенныя воспріятія не доказываютъ этой особой природы, то ея не докажутъ и галлюцинаціи.

Понятно теперь, почему г. Сѣченовъ такъ легко опровергъ г. Кавелина; такъ какъ г. Кавелинъ уступилъ своему противнику обыкновенныя воспріятія, то г. Сѣченовъ имѣлъ

полное право отнять у психолога и галлюцинаціи (справедливо замѣчая, что при галлюцинаціи происходитъ *то же самое, что и при обыкновенномъ видѣніи),* и такимъ образомъ лишить его всякой опоры.

Между тѣмъ малѣйшее и простѣйшее воспріятіе есть уже несомнѣнный психическій актъ, и если мы не будемъ умѣть видѣть его психическую природу, то мы вообще не будемъ понимать природы психическихъ явленій и никакъ не сумѣемъ разграничить ихъ отъ физическихъ.

Малѣйшее воспріятіе есть уже *познаніе*, а познаніе не имѣетъ въ себѣ ничего сроднаго, или даже подобнаго физическимъ явленіямъ. Когда мы въ физическомъ мірѣ соединяемъ двѣ вещи въ одну, то послѣ соединенія уже не существуетъ отдѣльныхъ двухъ вещей; и когда мы одну вещь раздѣлимъ на двѣ, то послѣ раздѣленія уже нѣтъ той одной вещи, которую мы дѣлили. Но въ познаніи и, слѣдовательно, въ каждомъ малѣйшемъ воспріятіи, происходитъ нѣчто прямо противоположное этимъ столь очевиднымъ положеніямъ. Тутъ мы соединяемъ вещи, ни мало не нарушая ихъ отдѣльности, и дѣлимъ вещи на части, ни мало не нарушая ихъ цѣлости. Всякій *образъ* (т. е. все опредѣленно видимое, слышимое, осязаемое) есть не что иное, какъ совокупность множества такихъ вещей, именно частныхъ ощущеній, соединенныхъ, но не слитыхъ, отдѣльныхъ, но составляющихъ неразрывное цѣлое. Чтобы построить самый простой образъ изъ самыхъ простыхъ ощущеній, мы должны эти ощущенія *сравнивать* и *различать*, т. е. производить психическую дѣятельность, неимѣющую никакого подобія чему-либо физическому, такъ что и этимъ словамъ—«сравнивать», «различать» невозможно придать никакого физическаго значенія.

Но если такъ, то, очевидно, самый матеріалъ, надъ которымъ мы дѣйствуемъ, изъ котораго, напримѣръ, строимъ воспріятія, не можетъ имѣть физической природы. Дѣйствительно, образы воспріятій строятся не изъ какихъ нибудь частичекъ или движеній, а изъ *ощущеній*, то есть изъ элементовъ чисто-психическихъ. Что ощущеніе имѣетъ чисто-психическую природу и, слѣдовательно, не имѣетъ ничего общаго съ міромъ физическимъ,—есть основное положеніе психологіи. Ощущеніе является на самой границѣ нашего сопри-

косновенія съ внѣшнимъ міромъ; обыкновенное условіе, при которомъ оно происходитъ, есть *впечатлѣніе*, то есть физическое дѣйствіе внѣшняго міра на наши физическіе органы. Но такъ какъ при этомъ дѣйствіи возникаетъ нѣчто вовсе не похожее на физическія явленія, то мы имѣемъ право смотрѣть на впечатлѣніе, только какъ на «условіе» ощущенія, а не какъ на его «причину».

Ощущеніе по самой своей сущности *субъективно*. Физическія явленія могутъ происходить такъ, что никто не знаетъ объ нихъ; между тѣмъ непремѣнное условіе ощущенія то, что объ немъ знаютъ, что его чувствуютъ. Всякое физическое явленіе существуетъ не для одного зрителя, а для всѣхъ; но мое ощущеніе существуетъ только для меня и ни для кого другого не можетъ существовать. Если на моей рукѣ рана, то ея физическія свойства и перемѣны всякій можетъ видѣть точно такъ же хорошо, какъ и я вижу; но боль этой раны знаю я одинъ. Если мы узнаёмъ какой-нибудь внѣшній предметъ, то мы сами не дѣлаемся этимъ предметомъ, не превращаемся въ него; между тѣмъ узнать какое-нибудь ощущеніе— значитъ обратиться въ человѣка, который чувствуетъ это ощущеніе. Притомъ внѣшній предметъ изучается нами только постепенно и никогда не узнается во всей его полнотѣ и сущности; если же кто испыталъ извѣстное ощущеніе, тотъ его знаетъ вполнѣ, знаетъ самое его существо. Сахаръ сладокъ одинаково для величайшаго ученаго и для совершеннаго невѣжды, и сущность этого ощущенія вполнѣ дана и тому и другому.

Итакъ, психическая природа ощущенія есть нѣчто очень рѣзкое и ясное; если мы сумѣемъ ее видѣть, то для насъ не будетъ никакого сомнѣнія въ существенномъ различіи психической жизни отъ физическихъ явленій. Между тѣмъ вопроса объ ощущеніи мы не находимъ у г. Сѣченова, и въ самомъ спорѣ его съ г. Кавелинымъ мы не видимъ, чтобы разбирался этотъ существеннѣйшій пунктъ всего дѣла. Вотъ, напримѣръ, мѣсто, гдѣ оба ученые подходятъ всего ближе къ этому предмету, но, очевидно, проходятъ мимо него:

«Главнѣйшихъ поводовъ», говоритъ г. Сѣченовъ, «къ отличенію въ человѣкѣ двухъ началъ у г. Кавелина три: 1) различіе для сознанія между чисто-психическими актами,

какъ мысль, и впечатлѣніями отъ своего тѣла, подобными впечатлѣніямъ отъ внѣшняго міра; 2) сознаніе человѣкомъ духовной свободы по отношенію къ мыслямъ, чувствамъ и 3) къ поступкамъ» (стр. 110).

На первый пунктъ г. Сѣченовъ возражаетъ такъ:

«Г. Кавелинъ конечно согласится, что если имѣть въ виду только *сознаваемыя* человѣкомъ отличія между чисто-психическими фактами и, такъ называемыми, впечатлѣніями отъ внѣшняго міра, то отличія эти, во всякомъ случаѣ, будутъ *продуктами одного только собственнаго самосознанія*. Что же касается до увѣренности въ томъ, что всякій человѣкъ сознаетъ эти различія одинаковымъ образомъ, то она основывается на двухъ фактахъ: а) на словесныхъ показаніяхъ людей, что *реально видимое, слышимое, осязаемое* и проч. выражается болѣе рѣзкими признаками въ сознаніи, чѣмъ *представленія, въ формѣ мысли*, о тѣхъ же видѣнныхъ и слышанныхъ предметахъ; б) на томъ, что люди вообще разно реагируютъ на реальныя впечатлѣнія и на воспроизведенія ихъ въ формѣ мысли. Человѣкъ, видя на землѣ камень, который ему нравится, поднимаетъ его съ земли, а вспоминая объ этомъ самомъ камнѣ, онъ не сдѣлаетъ никакого движенія. Есть, правда, еще и третій категорій, которымъ человѣкъ пользуется для отличія мысли отъ реальнаго впечатлѣнія,—это сравненіе условій происхожденія того и другого акта, приводящее къ заключенію, что реальное впечатлѣніе всегда предполагаетъ реальный объектъ, какъ производящую причину, а дума о видѣнной вещи возможна и безъ того, чтобы послѣдняя была передъ глазами. Но если вдуматься хоть немного въ дѣло, то легко убѣдиться, что этотъ критерій не усиливаетъ, а ослабляетъ различіе, давая сознанію возможность какъ-будто объяснить его» (стр. 110, 111).

И здѣсь, какъ въ предыдущемъ случаѣ, г. Кавелинъ утверждаетъ, что есть коренное различіе между нѣкоторыми двумя родами явленій, а г. Сѣченовъ отрицаетъ такое различіе. И здѣсь, по нашему мнѣнію, г. Сѣченовъ совершенно правъ, а г. Кавелинъ ошибается.

О какихъ явленіяхъ рѣчь? Съ одной стороны берутся *впечатлѣнія отъ внѣшняго міра, реальныя впечатлѣ-*

нія, впечатлѣнія, предполагающія реальный объектъ; съ другой стороны—*чисто-психическіе акты, мысли, представленія, воспроизведенія впечатлѣній въ формѣ мысли.*

Первый рядъ явленій, очевидно, только по неточности въ терминологіи названъ *впечатлѣніями.* Тутъ не разумѣются просто впечатлѣнія, то есть физическія перемѣны, происходящія въ нашихъ органахъ, и прямо разумѣются *воспріятія,* чувственные образы, то, что Тэнъ называетъ *истинными галлюцинаціями.* По мнѣнію г. Кавелина различіе между этими явленіями и чисто-психическими актами,—мыслью, представленіемъ, —такъ велико, что даетъ намъ право отличать физическій міръ отъ міра психическаго, наше тѣло отъ нашей души. Выходитъ, слѣдовательно, что чувственные образы по самому существу своему въ чемъ-то отличаются отъ психическихъ явленій. Очевидно, *ощущеніе,* которое происходитъ при образахъ, г. Кавелинъ принимаетъ за *нѣчто физическое.* Съ этимъ охотно соглашается и г. Сѣченовъ и затѣмъ, имѣя такую точку опоры, совершенно основательно возражаетъ:

«Въ дѣлѣ *яркости,* единственномъ *сознаваемомъ* отличіи между реальнымъ впечатлѣніемъ и его воспроизведеніемъ, существуютъ крайнія градаціи, отъ случая тупого воображенія до болѣзненныхъ галлюцинацій. Гдѣ же та пропасть, которая отдѣляетъ, по мнѣнію г. Кавелина, *физическія ощущенія* отъ воспроизведеній ихъ въ формѣ мысли?» (стр. 141).

Произошла, слѣдовательно, та же игра, какъ и прежде. Г. Кавелинъ уступилъ своему противнику *физическія ощущенія* (терминъ невозможный, заключающій внутреннее противорѣчіе); а тотъ, пользуясь этой уступкой, отнялъ у г. Кавелина и его чисто-психическіе акты, и такимъ образомъ вовсе его обезоружилъ.

Изъ всего предыдущаго мы видимъ, въ чемъ заключается главная сущность спора. Со времени Декарта психологія успѣла вполнѣ опредѣлить свою область, захватила въ нее всѣ предметы, дѣйствительно лежащіе въ границахъ психическаго. Область оказалась шире, чѣмъ ее обыкновенно представляютъ, а граница ея оказалась непроходимою чертою,

безъ всякихъ общихъ владѣній и сливающихся полосъ. Неразрывность этой области извѣстна г. Сѣченову, но онъ не признаетъ ея границу. Поэтому, какъ только г. Кавелинъ принимается проводить границы не тамъ, гдѣ она есть, и *внутри* самой психической области, г. Сѣченовъ легко доказываетъ, что граница г. Кавелина не существуетъ, а слѣдовательно, будто-бы и вовсе нѣтъ никакой границы между психическимъ и физическимъ.

Это-то положеніе и есть главная мысль *Психологическихъ Этюдовъ*; она выражена въ нихъ слѣдующимъ опредѣленнымъ образомъ:

«Ясной границы между завѣдомо-соматическими, т. е. тѣлесными, нервными актами, и явленіями, которыя всѣми признаются уже психическими, не существуетъ ни въ одномъ мыслимомъ отношеніи» (стр. 151, 152).

Тѣлесныя явленія, съ которыми авторъ сравниваетъ и, наконецъ, отожествляетъ психическія явленія, суть именно *рефлексы*. Физіологи нашли, что, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, за впечатлѣніемъ, произведеннымъ на извѣстные нервы, неизбѣжно слѣдуетъ возбужденіе извѣстныхъ другихъ, двигательныхъ нервовъ, и потому дѣйствіе мускуловъ, управляемыхъ этими двигательными нервами. Такъ, впечатлѣніе предмета, быстро приближающагося къ глазу, заставляетъ насъ закрывать глаза. Для краткости физіологи стали говорить, что возбужденіе одного нерва *отражается* (рефлектируется) на другой нервъ. Это-то отраженіе и есть *рефлексъ*.

Что же дѣлаетъ г. Сѣченовъ? Онъ старается доказать, что между этими физическими явленіями, рефлексами, и между различными формами психической дѣятельности нѣтъ рѣзкой границы, нѣтъ существенной разницы.

«Беру въ примѣръ», говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, «случай, когда человѣкъ бѣжитъ съ испуга, завидѣвъ какой-нибудь страшный для него образъ, или заслышавъ угрожающій ему звукъ. Если разобрать весь актъ, то въ немъ оказывается: зрительное или слуховое представленіе, затѣмъ сознаніе опасности и наконецъ — цѣлесообразное дѣйствіе: всѣ элементы *разсужденія, умозаключенія* и *разумнаго поступка*. А между тѣмъ это — очевидно психическій актъ низшаго разряда, имѣющій вполнѣ характеръ рефлекса» (стр. 154).

Такими и подобными соображеніями авторъ собственно доказываетъ, что психическія явленія обыкновенно образуютъ послѣдовательный рядъ, члены котораго во всемъ соотвѣтствуютъ ряду физическихъ явленій, составляющихъ рефлексъ.

Въ рефлексѣ различаются три части: впечатлѣніе, отраженіе и движеніе. Въ психической области имъ соотвѣтствуютъ: 1) ощущеніе или воспріятіе; 2) чувство или мысль; 3) желаніе или дѣйствіе воли. Во множествѣ случаевъ эта послѣдовательность душевныхъ явленій такъ же точна и неизмѣнна, какъ послѣдовательность трехъ членовъ рефлекса. Тѣ же случаи, когда душевныя явленія не соблюдаютъ этой связи, очевидно, соотвѣтствуютъ случаямъ *задержанія* рефлексовъ. Это задержаніе происходитъ, напримѣръ, когда дѣйствуетъ большой мозгъ; такъ точно и въ психической области сильная мысль или сильное чувство можетъ остановить дѣйствіе ощущеній и образовъ, не дать имъ переходить въ желанія.

Всѣ эти и многія другія сопоставленія и замѣчанія г. Сѣченова, конечно, очень любопытны и очень важны. Они способствуютъ точному дознанію того параллелизма, который существуетъ между тѣлесною и душевною дѣятельностью. Но они не доказываютъ главной мысли автора. Безъ всякой физіологіи мы знаемъ, что наша душа растетъ, болѣетъ, крѣпнетъ, спитъ и бодрствуетъ вмѣстѣ съ нашимъ тѣломъ; мы не имѣемъ даже права предполагать, чтобы въ насъ совершалось какое-нибудь психическое явленіе безъ нѣкоторой соотвѣтствующей перемѣны въ тѣлѣ. Но условіе не есть причина и зависимость не есть тожество. Мы признаемъ тѣснѣйшую зависимость между міромъ психическимъ и міромъ физическимъ, и однакоже видимъ между ними постоянное и существенное различіе.

Нельзя поэтому согласиться съ слѣдующимъ заключеніемъ автора:

«Всѣ психическіе акты», говоритъ онъ, «совершающіеся по типу рефлексовъ, должны *всецѣло* подлежать физіологическому изслѣдованію, потому что въ область этой науки относится непосредственно начало ихъ—*чувственное возбужденіе извнѣ* и конецъ—*движеніе;* но ей же должна подлежать и середина—психическій элементъ въ тѣсномъ

смыслѣ слова, потому что послѣдній оказывается очень часто а можетъ быть и всегда, не самостоятельнымъ явленіемъ, но интегральною частью процесса» (стр. 163).

Здѣсь авторъ смѣшиваетъ вещи, которыя необходимо строго различать. «Возбужденіе извнѣ», то есть впечатлѣніе, никогда нельзя считать *началомъ* психическаго акта; психическое начинается съ ощущенія, которое, какъ мы видѣли, отдѣлено непроходимою чертою отъ впечатлѣнія. Точно такъ, *движеніе* не есть конецъ какого-нибудь психическаго акта; психическое оканчивается въ этомъ направленіи *желаніемъ*, нѣкоторымъ дѣйствіемъ воли; оно не можетъ выступить за эту границу во внѣшній міръ. Если же такъ, то и заключеніе автора, что середина процесса должна лежать въ физическомъ мірѣ, гдѣ будто бы лежитъ его начало и конецъ, не имѣетъ силы.

Да и въ какомъ смыслѣ *движеніе* можетъ быть концомъ, т. е. результатомъ, завершеніемъ психической дѣятельности? Когда дѣйствуютъ физическія силы, то, конечно, результатъ ихъ дѣйствія только одинъ—перемѣщеніе какихъ-нибудь массъ; но результатъ психической жизни есть мысль, познаніе, чувство, радость, горе, то есть нѣчто, имѣющее столь же мало общаго съ движеніемъ, какъ смыслъ словъ съ фигурою черныхъ черточекъ, которыми они изображаются.

21 ноября.

4.

О пониманіи.

Опытъ изслѣдованія природы, границъ и внутренняго строенія науки, какъ цѣльнаго знанія *В. Розанова*. Москва, 1886.

Книга эта невольно останавливаетъ на себѣ вниманіе и даже возбуждаетъ нѣкоторое удивленіе. Мы видимъ предъ собою огромный трактатъ, составляющій правильное цѣлое, проникнутый одною руководящею мыслью, написанный легкимъ и яснымъ языкомъ и представляющій черты дѣйствительнаго философскаго мышленія. На каждой страницѣ мы находимъ нѣкоторый трудъ мысли, и совокупность всего мно-

жества этихъ страницъ (737) свидѣтельствуетъ о немаломъ трудолюбіи и настойчивости автора.

Но, несмотря на все это, книга постоянно оставляетъ въ читателѣ чувство страннаго неудовлетворенія, а часто и большого разочарованія. Авторъ задался огромнымъ вопросомъ: онъ, повидимому, думалъ создать какъ бы новую науку, излагающую, подъ руководствомъ одного общаго принципа (пониманія), основные методы, границы и отношенія всѣхъ частей научнаго познанія. Его книга есть методологія и классификація наукъ; ее можно, по ея предмету, поставить между такими сочиненіями, какъ De dignitate et augmentis scientiarum Бэкона, Philosophie des sciences Ампера и Энциклопедія Гегеля. Но авторъ разбираемой книги не обращаетъ вовсе вниманія на какихъ-нибудь предшественниковъ и полагаетъ, что дѣлаетъ нѣчто совершенно новое, такъ какъ онъ нашелъ принципъ, который одинъ можетъ дать цѣльность всей области научнаго знанія. Этотъ принципъ—*пониманіе*. Въ настоящее время, какъ замѣчаетъ авторъ въ предисловіи, — «всѣ отношенія науки и философіи проникнуты глубокимъ антагонизмомъ», и этотъ антагонизмъ «показываетъ, что и въ самомъ дѣлѣ есть двѣ независимыя области, куда разумъ несетъ свои пріобрѣтенія, и что, слѣдовательно, единства познанія не существуетъ» (стр. VIII). Поэтому «положеніе обозрѣвающаго (совокупность всего созданнаго разумомъ человѣка) могло бы стать безвыходнымъ, если бы внѣ науки и философіи не лежало третьяго, что́ можетъ быть поставлено на ряду съ ними, чего не можетъ коснуться сомнѣніе, и что́ способно послужить къ раскрытію природы, границъ и строенія обозрѣваемаго. Это—*пониманіе*» (стр. IX).

Что́ такое *пониманіе*—видно изъ слѣдующаго мѣста:

«Знаніе и пониманіе различаются по природѣ и по происхожденію. Первое ограничивается простымъ сознаніемъ, что объектъ его существуетъ, при чемъ ни одинъ изъ вопросовъ, которые могутъ быть предложены относительно этого объекта, не находитъ разрѣшенія. Пониманіе же заключаетъ въ себѣ сознаніе, что то, что́ существуетъ, и не можетъ не существовать, при чемъ совокупность всѣхъ вопросовъ, которые могутъ быть предложены относительно его объекта, получаетъ разрѣшеніе». «Первое ограничивается внѣшними признаками и фор-

мами происходящаго, второе раскрываетъ то, что́ лежитъ подъ этими внѣшними признаками и формами и что́ производитъ ихъ» (стр. 6).

«Самое происхожденіе знанія и пониманія различно. Первое образуется въ человѣкѣ потому, что онъ одаренъ органами чувствъ, его разумъ остается при этомъ пассивнымъ... Пониманіе образуется при господствующемъ участіи человѣческаго разума, и внѣшнія чувства—только орудія для него, которыя направляетъ онъ и впечатлѣнія которыхъ онъ изслѣдуетъ, чтобы раскрыть то, что́ лежитъ за этими впечатлѣніями и что́ вызываетъ ихъ» (стр. 7).

Изъ этого видно, что подъ *знаніемъ* авторъ разумѣетъ одни чисто *эмпирическія* познанія, и что пониманіе соотвѣтствуетъ *умозрѣнію*, или тому, что́ Кантъ называлъ *чистымъ разумомъ* и что́ составляетъ метафизическій элементъ во всѣхъ нашихъ познаніяхъ. Всякая наука состоитъ въ томъ, что мы подводимъ существующее подъ какія-нибудь категоріи, источникъ которыхъ не есть опытъ, а нашъ разумъ, образующій ихъ *по поводу* опыта. Такимъ образомъ, нашъ авторъ рѣшительно становится противъ эмпиризма и старается изслѣдовать самостоятельную дѣятельность разума. Объ эмпиризмѣ онъ разсуждаетъ такъ:

«Если бы разумъ, получивъ первое впечатлѣніе отъ внѣшняго міра и отразивъ его въ себѣ, продолжалъ затѣмъ оставаться въ покоѣ до новаго впечатлѣнія, то мы могли бы утверждать, что онъ есть простой пріемникъ впечатлѣній и хранитель ихъ, есть та tabula rasa, на которой по произволу внѣшній міръ отмѣчаетъ моменты своего существованія. Каковы будутъ эти отражающіеся предметы и явленія, таковы будутъ и отраженія ихъ въ сознаніи человѣка, а слѣдовательно, и опредѣляющее значеніе будетъ принадлежать не разуму, а имъ... Но этотъ разумъ не есть простой пріемникъ впечатлѣній, если отвергаетъ одни изъ нихъ и ищетъ другихъ. Онъ не есть только tabula rasa, если самъ направляетъ пишущую руку и самъ слагаетъ слова опредѣленнаго содержанія и въ опредѣленномъ порядкѣ объ этомъ внѣшнемъ мірѣ. Первое полученное впечатлѣніе не остается въ немъ безплоднымъ; то, что́ за нимъ слѣдуетъ, далеко переступаетъ за предѣлы того, что́ это впечатлѣніе могло бы произвести

въ мертвомъ механизмѣ. Будучи разъ выведенъ изъ состоянія покоя, онъ тотчасъ обнаруживаетъ нѣкоторую дѣятельность, которая необъяснима вліяніемъ внѣшняго міра и причину которой мы должны, слѣдовательно, отнести къ его собственной природѣ» (стр. 50).

Такимъ образомъ, разумъ есть, по ученію автора, нѣкоторая *потенція*, которая, по внутренней необходимости, образуетъ въ прикосновеніи съ внѣшнимъ міромъ рядъ *идей; схемы* или зачатки этихъ идей постоянно заложены въ разумѣ. Коренныхъ или главныхъ идей авторъ насчитываетъ *семь*, въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) идея чистаго существованія или бытія, 2) идея сущности или природы бытія, 3) идея свойствъ или аттрибутовъ, 4) идея причины, 5) идея цѣли или слѣдствія, 6) идея сходства и различія, 7) идея числа.

Мы, очевидно, имѣемъ здѣсь передъ собою таблицу основныхъ понятій или категорій, не логическихъ только, но метафизическихъ, то есть взятыхъ въ томъ же смыслѣ, въ которомъ составилъ свою систему категорій Кантъ, а впослѣдствіи Гегель. Авторъ подробно разсматриваетъ указанныя имъ «идеи», доказывая, что онѣ возникаютъ изъ разума, а не изъ опыта, и что развитіе ихъ совершается именно въ указанномъ порядкѣ. Внутренняя связь категорій, впрочемъ, не излагается, и самый процессъ, по которому одна изъ нихъ порождаетъ другую, не опредѣляется, то есть нѣтъ такого построенія всей системы, какое предложилъ Гегель. Нашъ авторъ беретъ все дѣло скорѣе какъ фактъ, какъ выводъ изъ наблюденія надъ ходомъ всякаго мышленія. Вотъ какъ, напримѣръ, онъ разсуждаетъ о порядкѣ идей:

«Знанія могутъ быть или о существованіи чего-либо, или о природѣ чего-либо существующаго, или о какомъ-нибудь свойствѣ его, или о его причинѣ или цѣли, или наконецъ о его сходствѣ съ чѣмъ-нибудь, или различіи отъ чего-нибудь. Если до соприкосновенія съ внѣшнимъ міромъ разумъ не имѣетъ никакого существованія, то въ такомъ случаѣ, изъ этихъ шести видовъ знанія, въ немъ безразлично можетъ образоваться первымъ каждое. Посмотримъ, дѣйствительно-ли это можетъ произойти. И опытъ (его можетъ совершить каждый на себѣ), и наблюденіе надъ другими, и размышленіе одинаково убѣждаютъ насъ, что нѣтъ. Разумъ не можетъ

образовать первое представленіе о природѣ чего-либо, потому что въ немъ нѣтъ еще представленія о существованіи чего-либо; разумъ не можетъ сперва узнать о свойствѣ предмета, а потомъ о томъ, что существуетъ предметъ, обладающій этимъ свойствомъ; онъ не можетъ узнать сперва о цѣли чего-либо, а потомъ о томъ, что есть нѣчто, имѣющее цѣль и т. д. Однимъ словомъ, опытъ убѣждаетъ, что и получаемыя разумомъ впечатлѣнія, и представленія возникающія въ немъ, слѣдуютъ одно за другимъ въ нѣкоторомъ строго опредѣленномъ порядкѣ, правильность котораго не въ состояніи нарушить ни природа, ни самъ человѣкъ. Именно, первое соприкосновеніе разума съ міромъ внѣшнимъ необходимо отразится нѣкоторымъ сознаніемъ, которое будетъ *первымъ* для него, и этимъ сознаніемъ неизмѣнно будетъ *идея чистаго существованія:* «есть нѣчто»—вотъ первое, что̀ говоритъ въ себѣ разумъ, первое движеніе его, первая жизнь въ немъ. Идея чистаго бытія ранѣе всѣхъ другихъ вступаетъ въ разумъ и составляетъ первое реальное, уже сформировавшееся содержаніе его» (стр. 32, 33).

Такое же первое мѣсто, какъ извѣстно, занимаетъ категорія чистаго бытія въ Логикѣ Гегеля, первая часть которой и называется *ученіемъ о бытіи.* Вторая категорія нашего автора, *сущность*, соотвѣтствуетъ второй части Логики Гегеля, которая называется *ученіемъ о сущности.* Наконецъ, третья главная категорія у Гегеля есть *понятіе*, предметъ послѣдней части Логики, и у нашего автора этому соотвѣтствуетъ идея *свойствъ* или *аттрибутовъ*. Группу первыхъ трехъ идей нашъ авторъ отдѣляетъ отъ остальныхъ въ особое цѣлое и полагаетъ, что ими «исчерпывается познаваемое, разсматриваемое въ самомъ себѣ».

Не будемъ продолжать этихъ сближеній и также не будемъ дѣлать оговорокъ, которыхъ потребовало бы совершенно точное сравненіе. Мы хотѣли только указать на сходство въ основныхъ пріемахъ. Понятно, что, при подобномъ сходствѣ, и выводы нашего автора должны походить на заключенія Гегелевой метафизики. Напримѣръ, онъ говоритъ:

«Разумъ есть какъ бы міръ, выраженный въ символахъ; міръ есть какъ бы разумъ, выраженный въ вещахъ, и только поэтому возможно познаніе міра разумомъ, возможно *пони-*

маніе, возникающее о мірѣ въ разумѣ, возможенъ міръ идей, отличныхъ отъ этихъ соотносительныхъ началъ, не изъ нихъ возникающій, но черезъ ихъ соприкосновеніе. Какъ будто все безконечно долгое и безконечно сложное развитіе свое космосъ совершилъ только для того, чтобы создать этотъ загадочный разумъ и, какъ въ сѣмени своемъ, соединить въ немъ все, что онъ самъ заключалъ въ себѣ отъ начала; или какъ - будто самъ разумъ раскрылся въ этомъ мірѣ вещей, подобно тому, какъ содержимое сѣмени раскрывается въ растеніи, изъ него вырастающемъ. И если объясненія этого соотношенія мы не находимъ въ ихъ одновременномъ существованіи, если отъ начала мы видимъ его уже предустановленнымъ, то мы вынуждены искать разгадки этого явленія въ общемъ происхожденіи и космоса, и разума: было нѣчто, что дало жизнь и разуму, и космосу, и что вложило и въ космосъ разумность, и въ разумъ космичность, что совмѣщало въ себѣ и то, и другое, но что не было въ отдѣльности ни тѣмъ, ни другимъ» (стр. 60. 61).

Несмотря на нерѣшительность тона и даже колебаніе самой мысли въ этомъ мѣстѣ, мы видимъ, что мысль автора идетъ прямо по дорогѣ къ *абсолютному идеализму*, и что ее останавливаетъ только эмпирическій взглядъ на все дѣло. Авторъ, очевидно, обладающій діалектическими способностями, повидимому однако, не знакомъ съ понятіемъ діалектическаго метода, посредствомъ котораго Гегель выводилъ одну «идею» изъ другой и показывалъ, какъ чистое мышленіе порождаетъ свои категоріи.

Мы не будемъ слѣдить за дальнѣйшими разсужденіями разсматриваемой книги и не станемъ трудиться надъ сопоставленіемъ этихъ разсужденій съ извѣстными философскими ученіями. Этотъ трудъ надлежало бы совершить самому автору; но онъ, слишкомъ занятый развитіемъ собственныхъ мыслей, наполняющихъ всю его толстую книгу, почти нигдѣ не упоминаетъ какихъ-нибудь философскихъ именъ. Подобное отсутствіе всякихъ ссылокъ на предшественниковъ, всякаго указанія связи съ прежними ученіями встрѣчается иногда въ философскихъ книгахъ, и именно въ тѣхъ, которыя имѣютъ притязаніе на большую оригинальность, на полную реформу науки. Такъ, ни одной ссылки на другихъ

философовъ нѣтъ въ «Критикѣ чистаго разума» Канта и въ «Феноменологіи духа» Гегеля. Но Кантъ прямо исходилъ изъ господствовавшей въ его время Вольфовской философіи, а Гегель—изъ философіи Шеллинга, находившейся въ самомъ зенитѣ своего развитія. Между тѣмъ относительно книги, которую мы разбираемъ, мы не можемъ указать ученія или школы, къ которой она прымыкала бы, или изъ которой исходила бы.

Все сочиненіе «О пониманіи» раздѣляется на три части: 1) Опредѣленіе науки, 2) Строеніе науки и 3) О соотношеніи между наукою, природою человѣка и его жизнью.

Въ первой части излагается основаніе всего сочиненія, именно—разъясняется понятіе о наукѣ, о разумѣ, какъ источникѣ науки, и объ идеяхъ или схемахъ разума, какъ основныхъ формахъ пониманія.

Вторая часть содержитъ въ себѣ планъ всей науки или всѣхъ возможныхъ наукъ, планъ, построенный на основаніи требованій, указанныхъ въ первой части. Этотъ планъ собственно есть перечисленіе и формулированіе всякаго рода вопросовъ, какіе должны рѣшать различныя частныя науки. Понятно, что эта часть сочиненія занимаетъ всего больше мѣста—девять десятыхъ всей книги. Въ предисловіи авторъ говоритъ: «Мы не ограничиваемся одною формальною стороною, но присоединимъ къ ней многое, что̀ касается самого содержанія. Именно, отмѣчая формы, изъ которыхъ слагается наука, будемъ всякій разъ или устанавливать истины, которыя должны лечь въ основаніе каждой изъ нихъ, или указывать путь, которымъ эти истины могутъ быть найдены» (стр. XI). Такимъ образомъ, изложеніе категорій и вопросовъ каждой науки переходитъ по мѣстамъ въ изложеніе рѣшенія этихъ вопросовъ и подведенія фактовъ подъ категоріи. Эти вставки, гдѣ авторъ выходитъ изъ сѣти своихъ подраздѣленій и обобщеній и останавливается на частномъ предметѣ, имѣющемъ ясную опредѣленность, составляютъ конечно лучшую часть книги и часто отличаются тонкостью и глубиною замѣчаній. Укажемъ на разсужденія вообще о словесности, какъ искусствѣ (стр. 506—518), въ частности о русской изящной литературѣ (стр. 518—524), также на мысли о религіи (стр. 541—554), на главу *о добрѣ и злѣ* (стр.

582—611) и т. д. Несмотря на то, что иногда нельзя согласиться съ терминологіею автора, что слишкомъ рѣшительныя утвержденія часто требуютъ поправки и оговорки, нельзя не видѣть, что автору доступны очень глубокія стороны этихъ важныхъ предметовъ, и нельзя не чувствовать живости и теплоты его мыслей.

Что̀ касается классификаціи наукъ и плана каждой изъ нихъ, то тутъ передъ нами открывается необозримое поле всякихъ вопросовъ и соображеній. Вполнѣ удивительно терпѣніе и вниманіе, съ которымъ авторъ разработалъ свою систему человѣческихъ знаній. Къ книгѣ приложены три огромныя таблицы, на которыхъ синоптически изображена вся классификація. Эти таблицы несравненно подробнѣе той таблицы, которая приложена Даламберомъ къ первому тому Encyclopèdie и составлена по плану Бэкона; онѣ подробнѣе и таблицы Ампера, въ которой перечисляется 160 наукъ, или уже существующихъ, или только еще желательныхъ. Амперъ придумалъ и названія для каждой изъ предлагаемыхъ имъ наукъ; нашъ авторъ ограничивается только указаніемъ предметовъ или вопросовъ, подлежащихъ изслѣдованію.

Много и долго пришлось бы разсуждать, если бы мы вздумали оцѣнить безусловное и сравнительное значеніе подобныхъ классификацій. Собственно, каждое подраздѣленіе составляетъ тутъ вопросъ и требуетъ строгаго оправданія. Если же авторъ касается наукъ, уже существующихъ, то онъ долженъ очень ясно понимать ихъ дѣйствительныя границы и установившіеся въ нихъ отдѣлы, и онъ не можетъ отступать отъ этихъ границъ и отдѣловъ иначе, какъ указывая обстоятельно и отчетливо основанія для своихъ отступленій. Такимъ образомъ, для составленія подобной всеобщей классификаціи нужны очень обширныя познанія и очень сложныя и многообъемлющія разсужденія. И критика могла бы здѣсь найти широкое поприще для всякаго рода замѣчаній. Но, останавливаясь на этихъ частностяхъ, мы только отодвинули бы на задній планъ существенную сторону дѣла. Сущность дѣла во всѣхъ подобныхъ предпріятіяхъ, очевидно, заключается въ основныхъ началахъ, которыя прилагаются къ каждой области знанія, и посредствомъ которыхъ авторъ думаетъ обнять всю эту область и возвести ее до высшей

степени научности. Это вполнѣ законныя стремленія, и законность ихъ не терпитъ никакого ущерба отъ того, что они весьма несовершенно выполняются. Мы видѣли *семь* главныхъ категорій нашего автора; онъ повсюду ихъ примѣняетъ, и вездѣ у него получаются седмеричныя дѣленія научныхъ областей. Поэтому сужденіе о его системѣ наукъ будетъ, очевидно, зависѣть отъ нашей оцѣнки его основныхъ категорій.

Всего сказаннаго, кажется, достаточно, чтобы получить нѣкоторое общее понятіе о разбираемой книгѣ. Мы привели нѣкоторыя выдержки изъ нея, чтобы показать и пріемы мышленія автора, и самый способъ изложенія. Но мы не вдавались въ опредѣленіе вѣрности, или ошибочности его взглядовъ. Они требуютъ, конечно, многихъ развитій и поправокъ и, къ несчастію, въ той области, къ которой они относятся, настоящую цѣну имѣетъ только то, что̀ доведено до конца, что̀ можетъ выдержать самую строгую пробу. Такую цѣнность трудно признать за этою обширною попыткой изобразить «внутреннее строеніе науки какъ цѣльнаго знанія». Но нельзя не сочувствовать направленію книги, нельзя отрицать законность задачи, которой она посвящена, и не признать, что авторъ обнаруживаетъ въ своихъ разсужденіяхъ и умъ, и талантъ.

5.

Введеніе въ философію.

Сочиненіе *Генриха Струве*. Варшава, 1890. 410 стр.

Что̀ разумѣется обыкновенно подъ *введеніемъ въ философію?* Какія-нибудь предварительныя понятія объ этой наукѣ, напримѣръ, опредѣленіе философіи, доказательство ея важности и необходимости, разсужденіе о ея методѣ и главныхъ частяхъ. Все это обыкновенно составляетъ предметъ только одной вступительной главы въ сочиненіяхъ, посвященныхъ изложенію или цѣлаго курса философіи, или одной какой-нибудь философской науки. Между тѣмъ у нашего автора эта вступительная глава обращена въ особый трактатъ и

составила сложную и обширную книгу. Правда, эта книга имѣетъ еще другое заглавіе: *Разборъ основныхъ началъ философіи вообще*; но эти общія и неопределенныя слова, какъ оказалось, не означаютъ какого-нибудь особенного содержанія книги; въ ней не установляются и не обсуждаются какія-нибудь *основныя начала*, то есть принципы, верховныя положенія, изъ которыхъ исходитъ философія; книга посвящена именно тому, что́ обыкновенно разумѣется подъ словомъ *введеніе*.

Но мало того, что авторъ далъ такіе широкіе размѣры предварительнымъ понятіямъ о философіи; онъ вообще задался мыслью о нѣкоторой «основной наукѣ философіи» (пред., стр. XII), которую называетъ «философіею философіи», и та книга, которую мы разсматриваемъ, есть только первая часть этой науки. Хотя авторъ говоритъ, что онъ «далекъ отъ мысли считать себя основателемъ новой философской науки» (стр. XII), однако планъ его имѣетъ всѣ признаки новизны. Вѣдь онъ самъ, перебравши литературу, сколько-нибудь относящуюся къ задуманной цѣли, говоритъ:

«Сравнивая содержаніе важнѣйшихъ сочиненій нашего времени, посвященныхъ нашей наукѣ, съ ея дѣйстительнымъ предметомъ изслѣдованія, мы приходимъ къ заключенію, что ни одно изъ нихъ не представляетъ полнаго типа *философіи философіи* въ смыслѣ философской науки» (стр. XI). Между тѣмъ эта наука «должна составлять исходную точку для всякаго вообще философствованія, для всякаго разрѣшенія спеціальныхъ задачъ философіи» (стр. VIII). Авторъ выражаетъ свое «глубокое убѣжденіе», что именно отсутствію этой науки или, по крайней мѣрѣ, ея совершенной неразработанности нужно приписать «хаосъ, господствующій въ настоящее время на поприщѣ философскихъ воззрѣній, отсутствіе твердыхъ основъ для раціональной кооперации ученыхъ на этомъ поприщѣ, безплодные споры изъ-за преимуществъ, или исключительной научности того или другого направленія, произвольное смѣшеніе личныхъ, или господствующихъ въ той или другой средѣ взглядовъ съ научностью и истиною вообще,— всѣ эти и многіе другіе недостатки современнаго философствованія» (стр. VI, VII).

Въ чемъ же состоитъ планъ столь полезной науки? *Философія философіи* должна содержать: 1) «разборъ основныхъ началъ философіи вообще, ея предмета и задачъ, ея характеристическихъ чертъ въ сравненіи съ другими явленіями умственной жизни, ея метода и пособій (*Введеніе въ философію*»; 2) «разсмотрѣніе научной организаціи философіи, истекающей изъ спеціализаціи ея задачъ, проблемъ (*Энциклопедія философскихъ наукъ*)» и, наконецъ, 3) «обозрѣніе и сравнительную оцѣнку разнородныхъ типическихъ попытокъ рѣшенія философскихъ задачъ, т. е. такъ называемыхъ направленій или школъ (*Энциклопедія философскихъ направленій*)» (стр. VI).

Итакъ, вотъ что нужно изучать прежде, чѣмъ приниматься за какое-нибудь философствованіе. Согласно съ этимъ, книга г. Струве имѣетъ еще другое. болѣе общее заглавіе; именно, она называется такъ: *Энциклопедія философскихъ наукъ и направленій въ связи съ введеніемъ въ философію, или философія философіи. Часть первая. Введеніе въ философію.* Авторъ обѣщаетъ со временемъ издать и остальныя двѣ части.

О содержаніи первой части мы уже говорили. Замѣтимъ только, что въ общемъ заглавіи эта часть обозначена не на надлежащемъ мѣстѣ; сказано: *въ связи съ введеніемъ*, какъ-будто это введеніе есть лишь второстепенный предметъ, не вполнѣ исчерпываемый въ курсѣ другого предмета, тогда какъ на самомъ дѣлѣ онъ у автора излагается вполнѣ и даже стоитъ на первомъ мѣстѣ.

О второй части замѣтимъ, что обыкновенно подъ заглавіемъ *энциклопедія* въ философской литературѣ понимается, просто, изложеніе всего круга философскихъ наукъ, ничѣмъ существенно не отличающееся отъ изложенія этихъ наукъ въ отдѣльности, и если бывающее болѣе краткимъ, то лишь вслѣдствіе обширности такого предмета. Время и силы преподавателя и слушателей не допускаютъ пространнаго изложенія, между тѣмъ философъ желаетъ показать связь всѣхъ частей своей системы, — вотъ откуда произошли энциклопедіи философіи, появляющіяся, впрочемъ, очень рѣдко. Между тѣмъ у нашего автора такая энциклопедія должна играть роль нѣкоторой пропедевтики, не посвященія въ систему фило-

софскихъ наукъ, а только подготовленія къ ихъ изученію. Очень трудно себѣ представить, какой особый видъ можетъ имѣть подобная энциклопедія.

Наконецъ, что́ касается третьей части, то авторъ, повидимому, желаетъ создать ученіе, еще не существующее въ числѣ философскихъ ученій. «Обозрѣніе и оцѣнка типическихъ философскихъ направленій или школъ»—что̀ слѣдуетъ разумѣть подъ этими словами? Не значитъ ли это, просто, исторія философіи? Эта исторія, вѣдь, излагаетъ послѣдовательно ученія всѣхъ различныхъ философскихъ школъ, возникавшихъ отъ древности до нашего времени. Но тогда авторъ такъ и назвалъ бы «исторіею» третью часть своей основной науки. Очевидно, онъ разумѣетъ другое, именно—направленія *всегда возможныя*, или, по крайней мѣрѣ, имѣющія силу въ настоящее время. Такъ Контъ различалъ три фазиса человѣческой мысли—теологическій, метафизическій и позитивный; такъ Кузенъ во всей исторіи философіи находилъ многократное повтореніе четырехъ главныхъ направленій: сенсуализма, идеализма, скептицизма и мистицизма. Во всякомъ случаѣ безъ исторіи тутъ обойтись нельзя; если же взять только направленія, существующія въ настоящую минуту, то это будетъ конечно любопытное обозрѣніе, но не имѣющее строго научнаго характера. Казалось бы, что судомъ надъ современными направленіями слѣдовало бы оканчивать, а не начинать занятія философіею.

Но авторъ смотритъ иначе. Знакомство съ философіею для него означаетъ именно знакомство съ различными нынѣшними ученіями и съ тою философскою литературою, которая появилась въ послѣдніе годы. «Я признавалъ», говоритъ онъ, «современное фактическое состояніе философіи и вообще *ея жизненныя проявленія въ настоящемъ* исходною точкою всякаго самостоятельнаго изученія ея началъ. При изученіи же послѣдняго предмета (?) я пользовался литературнымъ матеріаломъ, какъ необходимымъ пособіемъ, и стремился разъяснить каждый вопросъ при помощи этого матеріала» (стр. XIII).

Эти слова, какъ кажется, вполнѣ объясняютъ составъ и характеръ разбираемой книги. Она собственно не рѣшаетъ вопросовъ, а представляетъ только «удобное подготовительное

пособіе» (стр. XV) для занятій разными вопросами. Такъ, въ одномъ мѣстѣ авторъ говоритъ: «Вопросъ о томъ, что̀ такое философія и что̀ составляетъ настоящій предметъ ея изслѣдованія, можетъ быть научно разрѣшенъ только на основаніи предварительнаго изученія и разбора выдающихся проявленій философской мысли. Для этого нужна особая наука, именно та наука, которою мы въ настоящее время и занимаемся, то есть введеніе въ философію и энциклопедія философскихъ наукъ и направленій. Этой науки нѣтъ въ системѣ позитивныхъ наукъ Конта» (стр, 109). Нужно бы прибавить, что и вообще нѣтъ еще такой науки ни въ какихъ системахъ *).

Мы видимъ, слѣдовательно, что даже опредѣленіе философіи откладывается до полнаго изученія новой науки, которой вышла лишь первая часть. Замѣтимъ, что мы здѣсь попадаемъ, очевидно, въ безвыходный кругъ. Если вопросъ о философіи рѣшается лишь «на основаніи разбора проявленій философской мысли», то какъ же мы отличимъ эти проявленія отъ всякихъ другихъ явленій умственнаго міра? Большинство даже тѣхъ книгъ, въ самомъ заглавіи которыхъ стоитъ слово «философія», признаются иными строгими судьями за псевдофилософскія произведенія. Ни современность, ни ученое званіе автора, ни употребленіе научныхъ терминовъ,— ничто подобное еще не рѣшаетъ дѣла; тутъ нужны внутреннія признаки, нужны тѣ пріемы мысли, которые дѣйствительно имѣютъ философскій характеръ. Но такъ какъ авторъ задался мыслью только о какой-то «подготовительной» наукѣ, то онъ не обратилъ вниманія на это затрудненіе. Онъ, напротивъ, постарался провести въ книгѣ какъ можно больше литературы, главнымъ образомъ новѣйшей, лишь бы она какъ-нибудь соприкасалась съ предметами, зачисленными имъ въ «философію философіи». Въ доброе старое время всякая ссылка на другую книгу цѣнилась очень дорого, считалась

*) Авторъ и въ другихъ мѣстахъ весьма твердо указываетъ на свою предполагаемую „основную науку“. Напримѣръ, въ началѣ „особыхъ задачъ философіи, ей только свойственныхъ,“ онъ ставитъ на первомъ мѣстѣ: 1) „Разсмотрѣніе самой философіи (философіи философіи), то есть введеніе въ философію и энциклопедія философскихъ наукъ и направленій“ (стр. 111).

честью, оказанною этой книгѣ, и читатель съ уваженіемъ замѣчалъ имя автора и заглавіе. Теперь дѣло идетъ совершенно иначе. Указанія на литературу и всякія ссылки имѣютъ характеръ, просто, библіографическій, и не даютъ читателю никакого понятія о достоинствѣ перечисляемыхъ сочиненій. Нашъ авторъ обратилъ особенное вниманіе на русскія книги; поэтому у него упоминаются, почти безъ исключенія, всѣ тѣ авторы и произведенія, такъ или иначе относящіяся къ философской литературѣ, которыхъ такъ много появилось въ послѣднія десять или пятнадцать лѣтъ. Такимъ образомъ, если начинающій будетъ руководиться книгою г. Струве, онъ можетъ подумать, что философія у насъ имѣетъ богатую литературу. Вообще, подобное «подготовленіе» къ занятіямъ философскими вопросами легко можетъ повести къ тому, что начинающій растеряется среди множества именъ и ссылокъ и, ознакомившись съ разными, такъ сказать, внѣшними обстоятельствами философіи, — съ книгами, терминами, именами,—не получитъ однако ни единаго философскаго воззрѣнія.

Чтобы видѣть, какъ нашъ авторъ трактуетъ вопросы, которымъ посвятилъ свою книгу, возьмемъ для примѣра параграфъ 13-й: «*Философія и естественныя науки*».

Сначала указывается на то, что поразительные успѣхи новѣйшихъ временъ на поприщѣ изслѣдованія явленій природы возбудили къ естественнымъ наукамъ *всеобщее довѣріе въ ущербъ философіи*» (стр. 127). Едва-ли можно это назвать яснымъ изложеніемъ извѣстнаго факта въ недавней исторіи умственнаго движенія. Потомъ авторъ утверждаетъ, что будто-бы «многіе естествоиспытатели вмѣняютъ философіи въ обязанность разъяснять и оправдывать исключительно ученія естествознанія» (стр. 129). Но развѣ были такіе естествоиспытатели? Они, вообще, знать не хотѣли философіи и думали, что могутъ вполнѣ обойтись безъ нея. Наконецъ, нашъ авторъ разсказываетъ, что произошла реакція, что явились математики и натуралисты, которые «указывали на необходимость подвергнуть предположенія и выводы естествознанія философскому разбору. Къ ихъ числу принадлежатъ такіе знаменитые изслѣдователи, какъ *Лобачевскій, Риманъ, Гельмгольцъ, Людвигъ, Вирховъ, Дю-Буа-Реймондъ, Курно,*

Бусинэ, Сенъ-Венанъ, Дельбефъ, Клодъ Бернаръ, Тиндаль, Гексли, Прейеръ, Пфлюгеръ, Бунге и др.» (стр. 130).

Вотъ образчикъ тѣхъ пріемовъ, которые употребляются въ книгѣ. Очевидно, весь этотъ параграфъ не есть теоретическое разсужденіе, а просто небольшой очеркъ изъ исторіи философіи. Отношенія между философіею и естествознаніемъ тутъ не разсматриваются по существу, по основнымъ свойствамъ той и другой умственной области, а просто излагаются факты недавнихъ отношеній между ними. Эти факты, правда, могли-бы служить поясненіемъ нѣкотораго взгляда на существо дѣла, но такого взгляда тутъ не излагается. Вся исторія начинается, какъ мы видѣли, съ того, что естественныя науки оказали большіе успѣхи; но развѣ отъ этого могли измѣниться отношенія между этими науками и философіею? Въ публикѣ могла появиться мода на естествознаніе, но еще не видно, почему-бы должна произойти перемѣна въ самой наукѣ. Такимъ образомъ, и всякія временно господствующія и распространенныя мнѣнія ученыхъ тоже ничего намъ не разъяснятъ, если мы не составили себѣ какого-нибудь опредѣленнаго понятія о дѣлѣ и не можемъ на основаніи этого понятія судить объ этихъ мнѣніяхъ.

Повидимому, все должно бы разъясниться при изложеніи современной реакціи въ пользу философіи. Если бы мы могли хорошо видѣть, почему и въ чемъ философія оказалась необходимою для естествознанія, то мы бы уже вполнѣ понимали ихъ взаимныя отношенія. Но и тутъ мы находимъ въ книгѣ не изложеніе существа дѣла, а только одну внѣшнюю исторію, только мнѣнія и термины, только имена ученыхъ и заглавія книгъ. На цѣлыхъ двадцати страницахъ (131—151) авторъ излагаетъ эту исторію; каждому изъ шестнадцати именъ: *Лобачевскій, Риманъ, Гельмгольцъ* и проч. авторъ посвящаетъ особый небольшой очеркъ. Но въ этихъ очеркахъ онъ прямо старается изложить тотъ окончательный выводъ, къ которому пришелъ изслѣдователь, и ничуть не старается указать, почему и какимъ образомъ онъ къ нему пришелъ. Вслѣдствіе этого тутъ нѣтъ никакой нити, не разъясняется никакое руководящее понятіе, и весь перечень образуетъ нѣчто безсвязное и часто совершенно непонятное. Напримѣръ, мы читаемъ:

«Дю-Буа ограничиваетъ безусловно научность и положительность естествознанія механикою атомовъ». «Но такое познаніе доступно для человѣка, по Дю-Буа, въ очень ограниченныхъ предѣлахъ. Прежде всего потому, что оно основывается на предположеніи объ исключительномъ господствѣ въ природѣ однихъ только количественныхъ отношеній и о дѣлимости атомовъ до безконечности, тогда какъ это предположеніе доводитъ до противорѣчій и не можетъ быть развито съ полной послѣдовательностью. Это первый предѣлъ научнаго естествознанія» (стр. 135, 136).

Всякій, кто хорошо проходилъ гимназическій курсъ физики, конечно ясно понимаетъ, что̀ такое «механика атомовъ». Но что̀ онъ можетъ больше понять въ тѣхъ словахъ, которыя мы привели? Какимъ чудомъ оказалось, что механика атомовъ *основывается на предположеніи о дѣлимости атомовъ до безконечности?* Въ чемъ состоятъ *противорѣчія и непослѣдовательности,* найденныя Дю-Буа? Очень любопытно узнать *первый предѣлъ научнаго естествознанія,* установленный Дю-Буа, но этотъ предѣлъ остается совершенною загадкою для читающаго приведенное нами изложеніе.

Приведемъ еще примѣръ.

«Пфлюгеръ указалъ на необходимость принять во вниманіе неоспоримые факты, доказывающіе *цѣлесообразность* въ явленіяхъ природы. Въ этихъ видахъ онъ написалъ особое сочиненіе *О цѣлесообразной механикѣ живой природы,* въ которомъ онъ доказываетъ, что основною *цѣлью* всѣхъ процессовъ въ живомъ организмѣ служитъ *благосостояніе* животнаго (Wohlfahrt des Thieres), то есть что безконечное число жизненныхъ явленій находится подъ господствомъ одного руководящаго начала, заключающагося въ *цѣлесообразнѣйшемъ обезпеченіи существованія организма* (Princip der zweckmässigsten Sicherung der Existenz). Согласно съ этимъ принципомъ Пфлюгеръ доходитъ до опредѣленія основного закона цѣлесообразной механики жизни, по которому *причина всякой потребности живого существа есть вмѣстѣ съ тѣмъ и причина удовлетворенія этой потребности* (Die Ursache jeden Bedürfnisses eines lebendigen Wesens ist zugleich die Ursache der

Befriedigung des Bedürfnisses). Благодаря этому воззрѣнію, механизмъ пересталъ быть единственнымъ и самымъ высшимъ принципомъ природы, а сдѣлался только *средствомъ* для осуществленія ея *цѣлей*» (стр. 139, 140).

Читающій эти строки едва-ли можетъ понять, въ чемъ же состоитъ мысль Пфлюгера. Сначала можно подумать, что это обыкновенный приверженецъ телеологіи, какихъ существовало великое множество, начиная отъ Сократа или еще отъ болѣе древнихъ мыслителей. Но тогда было бы не понятно, чѣмъ же онъ лучше другихъ и почему его факты убѣдительнѣе, чѣмъ безчисленныя указанія прежнихъ наблюдателей. Вѣрнѣе поэтому думать, что онъ въ сущности противникъ телеологіи, подобный, напримѣръ, дарвинистамъ. Онъ хочетъ, кажется, сказать, что то, что́ мы называемъ *цѣлью*, въ сущности есть неизбѣжное слѣдствіе механизма, и потому *цѣли* въ природѣ есть лишь нѣчто *кажущееся*, чѣмъ и объясняется вся загадка. Такъ какъ въ книгѣ г. Струве изложены, очевидно, только выводныя положенія Пфлюгера, то отъ этого и вышло, что настоящей его мысли вовсе нельзя понять.

Сдѣлаемъ теперь общее замѣчаніе. Нашъ авторъ находитъ реакцію въ пользу философіи вездѣ, гдѣ въ наукахъ возникаютъ сомнѣнія, являются необъяснимые факты и неразрѣшимыя недоразумѣнія. Онъ заключаетъ весь перечень, изъ котораго мы приводили образчики, такими словами:

«Разъясненіе всѣхъ приведенныхъ недоразумѣній и вопросовъ касательно основныхъ началъ естествознанія не составляетъ предмета опредѣленной частной естественной науки, но входитъ въ сферу философіи» (стр. 141).

Совершенно справедливо, что нѣтъ такой особой естественной науки, которая разрѣшала бы недоразумѣнія и вопросы другихъ естественныхъ наукъ; но отсюда еще не видно, что для этого дѣла необходима философія. Едва-ли эту необходимость признаютъ всѣ тѣ натуралисты и математики, которые были выше перечислены. Какіе бы вопросы, частные или общіе, ни возникали въ наукахъ, какое бы затрудненіе въ нихъ ни встрѣчалось, обыкновенно ученые ни мало не думаютъ обращаться къ философіи; они крѣпко вѣрятъ въ самостоятельность своей науки и полагаютъ, что она со вре-

менемъ собственными силами разсѣетъ свои недоразумѣнія и разрѣшитъ свои вопросы. А если они иногда вовсе отказываются отъ какихъ-нибудь трудныхъ задачъ, то тоже ничуть не думаютъ передавать эти задачи философіи, а прямо объявляютъ ихъ неразрѣшимыми, то есть объявляютъ, что чего не разрѣшила ихъ наука, того и никакая другая разрѣшить не можетъ. Такъ Дю-Буа провозгласилъ свое знаменитое *Ignorabimus!* по поводу трудныхъ вопросовъ о матеріи и духѣ. Вообще, если многіе натуралисты говорятъ о духовныхъ явленіяхъ и существахъ, то это ничуть не значитъ, что они пришли или готовы придти къ философіи; скорѣе они, наоборотъ, желаютъ устранить всякую философію и получить духовный міръ, такъ сказать, въ свое вѣдѣніе. Таковы Тэтъ и Стюартъ, авторы книги «Невидимый міръ»; таковы ученые спириты и т. д.

Итакъ, на основаніи тѣхъ признаковъ, которые указываются авторомъ, нельзя еще утверждать, что совершилась дѣйствительная реакція въ пользу философіи. Эта реакція могла бы произойти лишь тогда, если бы ясно были дознаны и утверждены истинныя границы естественныхъ наукъ и истинныя права философіи. Пока возможно всякое смѣшеніе этихъ областей, пока мы не знаемъ, какой вопросъ подлежитъ физикѣ или біологіи, и какой философіи, до тѣхъ поръ философія никакъ не будетъ въ силахъ доказать свою самостоятельность и необходимость. Такъ и самъ авторъ разбираемой книги, въ концѣ всего разсужденія, приходитъ въ сущности именно къ такому смѣшенію научныхъ границъ. Какъ на результатъ всей исторіи наукъ и философіи до послѣдняго времени, какъ на окончательный выводъ изъ всѣхъ ссылокъ и мнѣній, онъ указываетъ на «убѣжденіе современныхъ мыслителей», что «необходимо основывать философскія обобщенія касательно природы на результатахъ естественныхъ наукъ» (стр. 149). Но если такъ, то эти результаты войдутъ въ философію, какъ нѣкоторый существенный элементъ. Мы видѣли прежде, что философія какъ-будто можетъ разрѣшать тѣ недоразумѣнія и вопросы, которые не по силамъ для естественныхъ наукъ; можно было думать, слѣдовательно, что она имѣетъ какіе-то опоры и пріемы, для этихъ наукъ недоступные. Теперь же оказывается, что она должна въ этихъ

случаяхъ принимать за основаніе результаты этихъ наукъ. Не въ правѣ-ли натуралисты сказать, что сами они лучше философовъ знаютъ и понимаютъ эти результаты, а потому и могутъ сдѣлать изъ нихъ самые правильные выводы и обобщенія?

Разобранный нами параграфъ 13-й можетъ служить примѣромъ того, какой составъ и какое изложеніе представляютъ остальные параграфы (всѣхъ ихъ 22). Вездѣ то же сопоставленіе различныхъ мнѣній, такое же накопленіе историческихъ и библіографическихъ указаній, безъ опредѣленнаго взгляда на вопросы. Намъ кажется, что такое «подготовленіе къ занятіямъ философіею» можетъ только разсѣять вниманіе читателя и заслонить отъ него сущность дѣла.

Воздерживаемся отъ частныхъ замѣчаній, которыя не могутъ имѣть большой важности въ сравненіи съ такими крупными особенностями, какія представляетъ эта книга, взятая въ цѣломъ.

Замѣтка объ „Отвѣтѣ“ автора на предыдущій разборъ*).

Въ разборѣ книги профессора Струве я обратилъ вниманіе на самую идею этой книги и на основной ея пріемъ. Повидимому, въ своихъ сужденіяхъ объ этихъ предметахъ я не ошибся, такъ какъ на эти сужденія авторъ не дѣлаетъ никакого возраженія. Онъ ничего не отвѣчаетъ на сказанное противъ идеи той науки, которую онъ называетъ *философіею философіи,* и нимало не отвергаетъ (даже вновь заявляетъ), что эта наука строится посредствомъ изученія современной философской литературы. Онъ только утверждаетъ, что книга его содержитъ «опредѣленный взглядъ на вопросы» и «рѣшаетъ вопросы», что въ ней по извѣстнымъ вопросамъ онъ «высказалъ совершенно точно и опредѣленно *свои* (подчеркнуто) воззрѣнія». Нѣкоторыя изъ этихъ воззрѣній, именно объ отношеніяхъ философіи къ естественнымъ наукамъ, авторъ тутъ же приводитъ для того, чтобы читатель могъ прямо видѣть, что это собственныя возрѣнія автора и что они высказаны «совершенно точно и опредѣленно».

---

*) *Отвѣтъ Н. Н. Страхову.* Журн. Мин. Нар. Пр. 1891, апрѣль.

Хотя я могъ бы сдѣлать нѣкоторыя возраженія противъ «точности и опредѣленности», которыя авторъ признаетъ за своимъ изложеніемъ, хотя въ рѣшеніяхъ, принимаемыхъ авторомъ, по моему сужденію, очень мало рѣшительнаго, но я не буду на этомъ останавливаться, а возвращусь къ главной мысли своего разбора. Нельзя получить никакого рѣшенія, если идти путемъ, который предлагаетъ авторъ. Если вопросъ не поставленъ, какъ должно, и если не видно пріема, которымъ дѣйствительно онъ можетъ быть разрѣшенъ,—то и рѣшенія не будетъ, а будетъ развѣ одна его видимость, когда мы въ концѣ выставимъ какое-нибудь сужденіе въ видѣ заключенія. Вотъ почему я сказалъ, что въ разбираемой книгѣ нѣтъ «опредѣленнаго взгляда на вопросы» и даже, что «она *собственно* не рѣшаетъ вопросовъ» (стр. 518). Въ своемъ «Отвѣтѣ» авторъ, возражая на мои слова, пропустилъ въ нихъ слово *собственно;* вслѣдствіе этой неточности, его возраженія направились не на то, что́ я хотѣлъ сказать.

Что̀ такое философія? Авторъ говоритъ въ «Отвѣтѣ», что для рѣшенія этого вопроса «нужно прямо приступать къ дѣлу, то есть прямо отыскать и опредѣлить «внутренніе признаки» дѣйствительной философіи при помощи историко критическаго изслѣдованія» (стр. 457). Тутъ есть неточность въ словѣ *при помощи;* какъ видно изъ контекста, тутъ должно стоять не *при помощи,* а *посредствомъ*; ибо это единственный путь, признаваемый авторомъ. Но къ чему же мы придемъ этимъ путемъ? Безъ руководящей мысли мы будемъ только блуждать по философской литературѣ и если вздумаемъ принять какое-нибудь рѣшеніе или составить свое, то этимъ только увеличимъ немножко область блужданія для грядущихъ поколѣній. Мнѣ кажется, чтобы «прямо приступить къ дѣлу», нужно поступать иначе. Какими бы путями мы сами ни достигли понятія философіи, но, задумавъ ее опредѣлять, мы должны выводить ее какимъ-нибудь образомъ изъ потребностей человѣческаго ума и сердца. Тогда каждый читатель и слушатель найдетъ въ самомъ себѣ точку опоры для сужденія и повѣрки, и ему откроется возможность понимать и цѣнить всякія мнѣнія, высказываемыя по этому предмету въ книгахъ, написанныхъ отъ Ѳалеса до нашихъ дней.

Искать точки опоры въ современномъ состояніи философіи мы не можемъ, если убѣдимся, что, въ сущности, это состояніе очень печально. Книгодѣланіе, процвѣтающее въ Европѣ и начинающее процвѣтать у насъ, еще не свидѣтельствуетъ объ успѣхѣ, особенно въ области философіи. Популярность Гартмана или Спенсера не можетъ доказывать процвѣтанія философской мысли. Наиболѣе отрадную черту, безъ сомнѣнія, представляетъ то *возвращеніе къ Канту*, которое началось лѣтъ двадцать назадъ послѣ долгаго періода поразительнаго упадка и молчанія, когда безпрекословно господствовали матеріализмъ и эмпиризмъ. Ново-кантіанцевъ нужно, конечно, признать наиболѣе серіознымъ явленіемъ настоящаго времени; но и на нихъ остановиться не возможно. Фалькенбергъ, написавшій прекрасную книгу объ исторіи новой философіи, совершенно справедливо оканчиваетъ ее такими замѣчаніями:

«Господство ново-кантіанизма есть нѣчто временное». «Общее и усердное занятіе философіею великаго кенигсбергца подаетъ надежду, что снова будутъ поняты и оцѣнены также и тѣ элементы этой философіи, изъ которыхъ произошли, какъ необходимое слѣдствіе, системы идеалистовъ». «Возобновленіе *Фихте-Гегелевскаго идеализма*—вотъ, намъ кажется, задача будущаго»*).

Итакъ, есть надежда, что философія со временемъ изъ нынѣшняго упадка опять подымется на высоту, болѣе соотвѣтствующую ея истинной природѣ.

8-го марта 1891.

---

*) *Falckenberg*, Geschichte der neueren Philosophie. Leipz. 1886, стр. 470, 471.

Во второмъ изданіи своей исторіи (1892 г.) Фалькенбергъ къ этимъ словамъ прибавилъ:

„*Этелизмъ* Фихте и *историзмъ* Гегеля суть пріобрѣтенія, отъ которыхъ отказываться невозможно, которыя намъ необходимо постоянно вновь отвоевывать отъ напора силъ враждебныхъ духу и нравственности. Намъ необходимо постоянно вновь „добывать, чтобы имѣть“ этическій идеализмъ, какъ въ жизни, такъ и въ наукѣ“ (стр. 502).

БИБЛІОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ