



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

P Slav 424.50



HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

XIV 30
T

PSlav-424.50

7705
49-24

ЗАПИСКИ

21
649

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКАГО ФАКУЛЬТЕТА

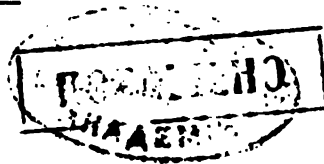
ИМПЕРАТОРСКАГО

С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО УНИВЕРСИТЕТА.

ЧАСТЬ XIX.

Выпускъ I-й.

v10263



САНКТ-ПЕТЕРБУРГЪ.

Въ типографіи В. БЕЗОБРАЗОВА и К^о.
(Вас. Остр., 8 линия, № 45.)

1888.



49-9

PS(a) Δ 424.50 (19, p+1)

Печатано по опредѣленію Историко-физиологическаго факультета
Императорскаго С.-Петербургскаго Университета.

Секретарь *В. Еришмедтъ.*

31 Марта 1888 г.

Государственная
Библиотека
им. В. И. Ленина

п 4536-56

XXIV $\frac{30}{1}$

ИСТОРИЯ ПРАВСТВЕННЫХЪ ИДЕЙ

ХІХ ВѢКА.

КРИТИЧЕСКІЕ ОЧЕРКИ
ФИЛОСОФСКИХЪ, СОЦІАЛЬНЫХЪ И РЕЛИГІОЗНЫХЪ
ТЕОРІЙ ПРАВСТВЕННОСТИ.

СОЧИНЕНІЕ

НИКОЛАЯ ЛАНГЕ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

НѢМЕЦКІЯ УЧЕНІЯ.

Τὰρίκοι τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ
πραγμάτα ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγ-
μάτων λόγους.

Людей волнуютъ не вещи, но
ученія.

(Эпитетъ ІХ).

— ❦ —



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

1888.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Двѣ черты характеризуютъ нравственность нашего времени: хаосъ идей и страстное исканіе полной правды.

Послѣ той борьбы за новыя идеи, которою ознаменовался конецъ прошлаго и первая половина новаго вѣка, многіе изъ прежнихъ идеаловъ были лишь временно и насильно оттѣснены, но не опровергнуты. Продолжая жить въ глубинѣ человѣческаго сердца, они стремятся нынѣ вновь захватить его жизнь — и мы все чувствуемъ, какъ многое изъ того, что было объявлено отжившимъ, имѣетъ чудную силу и мощь. Съ другой стороны, истинное и высокое содержаніе новыхъ идеаловъ, хотя и окончательно установленное для нравственнаго сознанія, не находитъ еще мѣста въ дѣйствительной жизни, и дѣлаетъ правду — призракомъ. Таковъ нравственный хаосъ нашего времени, гдѣ старая истина мнимо опровергнута, а новая правда — бессильна.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, мало эпохъ въ исторіи человѣчества могутъ сравниться съ нашей по тому, можно сказать, неистовому исканію полной правды и ея немедленнаго осуществленія, которое почти эпидемически охватываетъ то тогъ, то другой изъ современныхъ народовъ и порождаетъ среди нихъ цѣлые ряды сектаторскихъ общинъ всякаго рода. Врядъ-ли можно отрицать, что идеальные элементы XIX вѣка несравненно сильнѣе, чѣмъ въ цѣлохъ рядѣ предшествующихъ столѣтій, но и несомнѣнно также, что этимъ идеальнымъ стремленіямъ въ высшей степени недостаетъ знаній, выработки и устойчивости, каковую имѣли нравственныя идеи въ прошлыя времена.

Конечное устраненіе нравственнаго хаоса и просвѣщеніе стремленій къ правдѣ можетъ быть произведено лишь самою жизнью

и при томъ цѣлаго народа. Но способствовать этой великой задачѣ времени есть право и обязанность каждаго человѣка. Руководимый этою мыслью, авторъ рѣшился предпринять историческое и критическое изслѣдованіе нравственныхъ идей нашего уже близкаго къ концу столѣтія, въ убѣжденіи, что такое изслѣдованіе, если и не дастъ читателю готоваго нравственнаго идеала, то на великихъ примѣрахъ прошлаго наилучше научить, *какъ искать его.*

При этомъ намъ нельзя будетъ избѣгнуть изученія и обсужденія нѣкоторыхъ ученій, которыя давно стали у насъ для однихъ—пугаломъ, для другихъ—предметомъ тайнаго обожанія. Но къ сожалѣнію, какъ тѣ, такъ и другіе „всегда думаютъ объ нихъ и никогда не говорятъ“. Такое отношеніе имѣетъ чрезвычайно важныя и вредныя послѣдствія. Скрытыя отъ свѣта истинной науки и добросовѣстной критики, социалистическія и свободомыслящія ученія становятся „идолами щещеры“, какъ говорилъ Бэконъ, т. е. предметомъ совершенно личнаго и непро-свѣтленнаго обсужденіемъ страха или обожанія. Научная критика, одинаково далекая отъ поверхностной насмѣшки, какъ и отъ неумѣреннаго восторга, открываетъ въ этихъ *философскихъ* теоріяхъ (ибо только объ такихъ и идетъ здѣсь рѣчь) долю правды и долю лжи. Въ свѣтѣ науки эта доля правды принимаетъ свой истинный, нравственный и чистый характеръ, а доля лжи, насилія и личныхъ увлеченій легко спадаетъ, какъ высохшая кора.

Первый догматъ науки состоитъ въ томъ, что знаніе всегда полезно и хорошо, а незнаніе всегда вредно. Руководимый этимъ принципомъ, авторъ предлагаетъ читателю свое изложеніе и критику разнообразнѣйшихъ нравственныхъ ученій нашего вѣка, въ твердомъ убѣжденіи, что ничто не можетъ остановить распространенія лжи или ошибки, кромѣ болѣе полнаго и болѣе яснаго знанія: „велика истина и превозмогаетъ!“

Авторъ.

Февраль 1868 года.



ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

НѢМЕЦКАЯ ЭТИКА.

Общая характеристика нѣмецкой этики XIX вѣка.

„Все прекрасное — трудно“, говорилъ Платонъ *). Приступая къ изученію въ высшей степени трудной и отвлеченной нѣмецкой философіи намъ весьма естественно заранѣе спросить, что прекрасное будетъ цѣною нашихъ трудовъ.

Все слѣдующее историческое изслѣдованіе имѣетъ одну цѣль — показать конечные результаты нравственной философіи нашего вѣка. Такихъ результатовъ или идей мы признаемъ *четыре*, изъ которыхъ двѣ принадлежатъ французской мысли, а по одной — германской и англійской. Въ этихъ четырехъ идеяхъ заключенъ, по нашему крайнему мнѣнію, весь смыслъ, все содержаніе и вся истина европейской нравственной философіи.

Три изъ этихъ идей имѣютъ тѣсную связь съ нѣкоторыми историческими событіями первостепенной важности, а именно — двѣ французскія — съ революціей конца прошлаго вѣка и социализмомъ, а нѣмецкая — съ религиознымъ протестанствомъ.

*) *Hippias major*, 304.

Французская революція 89 года имѣла принципами свободу и равенство, т. е. выражая тоже самое въ терминахъ нравственности она утверждала ученіе о справедливости, какъ основанной исключительно на человѣческомъ достоинствѣ. Утверждаемый въ этихъ ученіяхъ индивидуализмъ вызвалъ реакцію въ видѣ *соціализма*, котораго нравственный принципъ есть любовь, односторонне понятая какъ *средство* для объединенія людей. Соответственно этому французская этика развиваетъ въ двухъ своихъ главныхъ направленіяхъ, двѣ системы общественныхъ идеаловъ: систему свободы и равенства и систему любви и подчиненія индивидуума цѣлямъ общаго, причемъ обнаруживается радикальнее различіе этихъ идеаловъ и ихъ одинаковая необходимость *).

То, что составляетъ истину въ англійской этикѣ есть ея *реализмъ*. Никто яснѣе и сильнѣе утилитаристовъ не показалъ, что нравственность не можетъ ограничиться ни какимъ нибудь истиническимъ соединеніемъ съ Божествомъ, ни болѣзненнымъ развитіемъ чувствительности, доброты или какихъ нибудь другихъ чувствъ, ни наконецъ, осуществленіемъ отвлеченныхъ, узкихъ и эгоистическихъ идеаловъ политики; но необходимо должна быть соединена съ реальной, прямой и дѣйствительной заботой о *счастіи людей*. Счастье людей—вотъ первая и послѣдняя цѣль нравственной дѣятельности **).

Наконецъ то, что составляетъ первостепенную и чрезвычайную заслугу нѣмецкой философіи, есть не построеніе новыхъ идеаловъ, но открытіе *субъективной нравственности*, т. е. такой, которая выводитъ нравственныя обязанности не изъ метафизическаго познанія цѣлей мірозданія, ни изъ Божественнаго откровенія, ни изъ практическихъ указаній выгоды, ни вообще изъ какой нибудь цѣли, но изъ *факта нравственнаго долга*, изъ непосредственно очевидныхъ и субъективныхъ требованій совѣсти.

*) Историческое развитіе этой мысли составляетъ весь второй отдѣлъ книги.

***) Этими словами мы отнюдь не хотимъ выразить, что англійскій утилитаризмъ безусловно правъ. Напротивъ, какъ то будетъ многократно и подробно доказано въ третьемъ отдѣлѣ, это направленіе волюнтаризма ложно понимаетъ мотивъ нравственности, который долженъ быть совершенно безкорыстенъ. Впрочемъ обо всемъ этомъ см. особ. гл. 1, 2 и 3 третьяго отдѣла.

Религіозный протестъ XVI вѣка, каковы бы ни были его историческія формы и слѣдствія, имѣлъ, по мнѣнію историковъ, совершенно очевидный нравственный смыслъ: именно, поставить на мѣсто церковнаго авторитета—право свободнаго изслѣдованія и убѣжденія. Только внутри человѣка живетъ истина, только черезъ личную мысль и критику она достигнута, только человѣческая личность имѣетъ безусловную цѣнность, только свобода вѣры и совѣсти суть первыя права всякаго человѣка—вотъ тѣ основанія, которыя скрыты лежали въ религіозномъ протестанствѣ, породили затѣмъ всю новую философію и нашли свое нравственное выраженіе въ Кантовской этикѣ. Не авторитетъ, ни вообще что нибудь внѣшнее создаетъ нравственность, но только внутреннее убѣжденіе. Только оно имѣетъ истинное достоинство, всѣ же внѣшнія послѣдствія дѣяній могутъ быть оцѣнваемы лишь на основаніи этого внутренняго убѣжденія, а не сами по себѣ. Этотъ принципъ мы называемъ субъективной этикой, въ противоположность объективной. Объективная—разсматриваетъ нравственныя чувства лишь какъ средство къ осуществленію какого нибудь высшаго блага, будь то мировое развитіе, или сохраненіе какого нибудь общественнаго строя, или счастье людей; для субъективной же этики нравственность есть цѣль сама по себѣ, а все прочее лишь косвенныя, хотя можетъ быть и необходимыя ея слѣдствія; если первое направленіе выходитъ изъ понятія цѣли и отсюда выводитъ соотвѣтственное тому нравственное настроеніе, то второе — кладетъ въ основу понятіе субъективнаго долга и только отсюда построяетъ внѣшніе идеалы *).

Нравственный субъективизмъ есть открытіе Канта. Но по обстоятельствамъ, которыя будутъ изложены ниже, Кантъ ошибочно отождествилъ нравственный долгъ съ формальнымъ требованіемъ всеобщности. Эту ошибку великаго философа старался исправить Гербартъ, но и онъ не волюнѣ достигъ этого; два элемента нравственности: чувства любви и справедливости и непонятнымъ образомъ прирывающая къ нимъ верховная нравственная санкція, не были еще Гербартомъ достаточно ясно указаны и различены.

*) Какимъ образомъ такое пониженіе согласнo съ предъидущимъ замѣчаніемъ объ англійской этикѣ будетъ показано въ теченіи дальнѣйшаго изслѣдованія.

Къ сожалѣнію нѣмецкая нравственная философія не пошла дальше по этому пути, напротивъ того, въ цѣломъ рядѣ этическихъ системъ отвергла истинный принципъ субъективизма и перешла къ объективной этикѣ. Въ послѣдующемъ изложеніи мы подробно покажемъ и докажемъ, что все нѣмецкіе философы, кромя Канта и Гербарта, занутились въ безысходныхъ противорѣчіяхъ и въ дѣйствительности никакой объективной, все равно метафизической или соціологической этики не были въ состояніи основать: какъ попытки проникнуть въ „тайны Провидѣнія“ и вывести отсюда конечныя цѣли человеческой дѣятельности, такъ и стремленія найти законъ соціальнаго *развитія* и на основаніи его построить нравственность — остались одинаково безплодны. Мало того, только затѣмили естественныя нравственныя чувства.

Какія же причины этого страннаго уклоненія нѣмецкой философіи, страннаго тѣмъ болѣе, что правильное направленіе было дано уже раньше (Кантомъ), и оставалось только ему слѣдовать. Нѣтъ сомнѣнія, что тутъ дѣйствовали частныя обстоятельства каждаго философа, характеръ его метафизическихъ ученій и др. причины, которыя будутъ въ подробности разобраны въ слѣдующемъ изложеніи. Но уже и здѣсь мы можемъ указать на три *общія* причины этого уклоненія.

Первая изъ нихъ есть увлеченіе *недостаточной*, мало того, *ложной метафизикой*. Мы не имѣемъ никакого основанія отвергать вообще возможность метафизики, какъ ученія объ основахъ бытія, и полагаемъ напротивъ, что все общія доказательства подобной невозможности совершенно неосновательны. Но съ другой стороны ясно, что такое знаніе (если оно хочетъ быть не только случайными догадками и не одною философіею надъ предыдущими системами) явится лишь послѣ несравненно болѣе точнаго изслѣдованія основныхъ вопросовъ въ отдѣльныхъ наукахъ, чѣмъ это мы имѣемъ нынѣ. Пока принципы въ основной наукѣ естествознанія, механикѣ имѣютъ, какъ то мы видимъ нынѣ, видъ весьма сомнительной ясности аксіомъ, причѣмъ физики не согласны ни относительно ихъ числа, ни относительно формулировки и даже вообще содержанія ихъ; пока научная психологія только начинаетъ свое развитіе, а явленія духа не только не сведены къ основнымъ законамъ, но даже и эмпирическія обобщенія страдаютъ крайнею неясностью и произволомъ; пока отношеніе психологій къ логикѣ и этикѣ составляетъ въ полномъ смыслѣ слова

научный хаосъ; пока теорія познанія не имѣетъ твердыхъ основъ; пока философія біологіи есть поле остроумныхъ, но фантастическихъ гипотезъ эволюціи—пока однимъ словомъ, какъ науки матеріальной природы, такъ и духовной такъ далеки отъ законченности,—въ это время научная метафизика врядъ-ли возможна. Но для насъ важна здѣсь даже не эта общая возможность (или невозможность), а лишь вопросъ о томъ, удовлетворительна ли какая нибудь изъ философскихъ системъ предложенныхъ въ нашемъ вѣкѣ. И на этотъ вопросъ, какъ покажетъ дальнѣйшее изложеніе, мы рѣшительно должны отвѣчать—нѣтъ: ни одна изъ этихъ метафизическихъ системъ не выдерживаетъ самой слабой критики, и всѣ онѣ безъ исключенія, будутъ ли то панлогизмъ Гегеля, или наукоученіе Фихте, или Критика чистаго разума Канта, или теистическая философія Шеллинга, или ученіе о волѣ Шюенгауера, или поуѣйшая попытка Гартмана, — всѣ они недостаточны, противорѣчивы и совершенно ненаучны.

Но если это такъ, то совершенно понятно, что построеніе на такомъ шаткомъ фундаментѣ нравственныхъ идеаловъ, выведеніе этихъ послѣднихъ изъ конечныхъ цѣлей мірозданія должно было окончиться полной неудачей. Послѣдующія главы только подтвердятъ это мнѣніе.

Вторая главная причина, которая увлекла нѣмецкихъ философовъ на ложный путь объективной этики есть ученія *дарвинизма* и *эволюціонизма*. Подъ дарвинизмомъ мы разумѣемъ крайнее и лишенное научной основательности распространеніе біологическаго ученія о борьбѣ за существованіе, какъ главной причинѣ прогресса, на всѣ области человѣческой дѣятельности, причемъ сама нравственность разсматривается какъ наилучшее средство естественнаго подбора. Эволюціонизмъ же есть мало доказанная гипотеза всеобщаго развитія, причемъ именно этому развитію (нѣчто вродѣ финикійскаго Молоха) приносятся въ жертву всѣ непосредственные человѣческіе интересы и сама нравственность. Какъ мы увидимъ въ теченіи дальнѣйшаго изложенія, оба эти ученія представляютъ одно изъ тѣхъ нерѣдкихъ въ исторіи мысли и въ высшей степени ненаучныхъ перенесеній въ область философіи гипотезъ естествознанія, которыя въ точной наукѣ могутъ имѣть свое разумное основаніе, будучи всегда подчинены опытомъ выработанному матеріалу, въ философіи же сразу получаютъ характеръ безусловныхъ, полныхъ и неограни-

ченнихъ истинъ, возводятся въ законы мірозданія и становятся въ концѣ концовъ не научными понятіями, но фетишами мысли, *idola theatri*, какъ говорилъ Бэконъ.

Совершенно очевидно, что нѣмецкій дарвинизмъ (который не должно смѣшивать съ научными гипотезами самаго Дарвина) и эволюционизмъ должны были оказать самое печальное вліяніе на ученія о нравственности: дарвинизмъ — своимъ оправданіемъ права спльнаго, эволюционизмъ — своимъ приращеніемъ человѣческихъ интересовъ и нравственности передъ хиню извѣстными цѣлями міроваго развитія. Подобно тому, какъ объективная этика метафизиковъ никогда не была въ состояніи познать истинныя цѣли бытія міра, но только подсовывала подъ нихъ игру отвлеченными понятіями и личные вкусы философа, такимъ же образомъ и дарвинизмъ, никогда не будучи въ силахъ на дѣлѣ доказать, что борьба за существованіе есть единственный рычагъ прогресса, служилъ только оправданіемъ зла, а эволюционизмъ, разрѣшающій всѣ трудности магическимъ словомъ *развитіе*, повелъ лишь къ тому, что человѣческое счастье и человѣческая нравственность были объявлены игрушкой свирѣпаго „безсознательнаго“ и не менѣе свирѣпаго „прогресса“.

Но кромѣ этихъ двухъ теоретическихъ причинъ понизившихъ въ Германіи уровень нравственныхъ ученій, мы должны указать еще на одну, совершенно иного характера: рядомъ съ фетишемъ развитія и ложью метафизики занялъ мѣсто Молохъ государства! Тотъ взглядъ который мы проводимъ въ слѣдующемъ изложеніи можетъ быть выраженъ такимъ образомъ: нѣтъ ничего выше нравственности и никто не смѣетъ стать на ряду съ ней. Именно поэтому мы можемъ разсматривать ее какъ повелѣніе „псевдо-мага Бога“ *). Все прочее можетъ быть только слугою этого повелѣнія и притомъ лишь настолько, насколько оно ему повинуется. Съ этой точки зрѣнія и государство и его сохраненіе есть не само по себѣ верховная цѣль, но должно служить нравственности. Усиленіе государства безъ соответственнаго повышенія его нравственныхъ задачъ есть зло.

Совершенно иначе судятъ объ этомъ иные изъ нѣмецкихъ философовъ. Политическое объединеніе Германіи и ее необычно-

*) Дѣянія апостоловъ XVII. 23.

венное возвышеніе ослѣпило имъ глаза, и идея національнаго государства, какъ осуществителя національности, заняла для нихъ мѣсто Бога. Результатомъ этого было неслыханное оправданіе, мало того, апофеозъ войны, смертной казни, экономического рабства и вообще всего соціальнаго зла, которое эти философы противопоставляютъ „христіанской сентиментальности“, слишкомъ рано, впрочемъ, торжествуя свою побѣду, ибо „Мнѣ отищеніе, и Азъ воздамъ“.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Кантъ (1724—1804).

Одна изъ величайшихъ задачъ нашего времени состоитъ въ справедливомъ и сознательномъ примиреніи двухъ основныхъ идей: индивидуализма и монизма. Въ самыхъ разнообразныхъ сторонахъ человѣческой жизни встрѣчаемъ мы борьбу ихъ. Что такое въ сущности индивидуализмъ? Это — признаніе за индивидуумомъ безусловной цѣнности и самостоятельности. Отсюда вытекаетъ прежде всего требованіе *свободы*, какъ права; если личность имѣетъ высшую нравственную цѣну, то никто не въ правѣ ее принуждать, налагать на нее *помимо ея согласія* какія нибудь ограниченія, кромѣ тѣхъ, которыя заключены въ справедливомъ признаніи за другими личностями тѣхъ же правъ, какими обладаетъ она. Вслѣдствіе этого индивидуализмъ всегда склоненъ разсматривать *государство* лишь какъ *свободный договоръ*, котораго компетенція не идетъ далѣе условій контракта и не имѣетъ большей обязательности и необходимости, чѣмъ этотъ послѣдній. Далѣе, въ индивидуализмѣ верховнымъ нравственнымъ принципомъ является *уваженіе къ личности* человѣка вообще и *справедливость*, т. е. признаніе за каждымъ одинаковыхъ съ нами правъ. Наконецъ, наиболѣе характерно для этого направленія ученіе о *равенствѣ людей*, какъ одинаковыхъ, безусловно-цѣнныхъ личностей.

Индивидуализмъ имѣетъ два источника, изъ которыхъ одинъ — внутренній и вѣчный, другой — частный и вѣщій. Первый есть непрерывно возрастающее въ исторіи чувство человѣческаго достоинства и связанное съ нимъ уваженіе къ чужой личности, второй — религіозное протестанство. Выходя изъ скептическаго отрицанія существующей церкви (католической), протестанство искало истины въ субъективной чистотѣ религіознаго чувства и въ разумномъ толкованіи Св. Писанія. Но по самой своей природѣ сознательный разумъ принадлежитъ индивидууму, поэтому и

здѣсь, какъ въ субъективно сознаваемой чистотѣ религіознаго чувства—верховное рѣшеніе было перенесено въ глубину личнаго сознанія, которое стало слѣдовательно верховнымъ судьей. Возникшая въ то время новая философія только укрѣпила убѣжденіе въ верховномъ достоинствѣ индивидуума.

Что касается до второй идеи до „монизма“, то мы должны прежде всего замѣтить, что этотъ терминъ лишь весьма недостаточно и даже неточно обозначаетъ всю совокупность явленій, на которыя мы хотимъ указать. Монизмомъ называется въ сущности извѣстное философское ученіе, признающее, что въ основѣ, явленій вещественныхъ и душевныхъ лежитъ одна и таже сущность. Мы же подъ монизмомъ понимаемъ всѣ тѣ направленія научной, этической и общественной жизни, которыя не видятъ въ индивидуумѣ основнаго камня бытія вообще, нравственности и общественной жизни, но *видятъ* имъ: признають еще нѣкоторое высшее регулирующее начало. Въ сферѣ теоретической философія это направленіе произвело современныи пантеизмъ, въ сферѣ нравственности—ученіе о законѣ прогресса, наконецъ, въ сферѣ общественныхъ ученій—соціализмъ въ его противоположности либерализму *); въ извѣстной степени и наше „народничество“ есть порожденіе того же духа. Соотвѣтственно этимъ ученіямъ свобода личности отнюдь не есть нѣчто безусловно священное, она можетъ быть ограничена во имя высшаго принципа; государство не есть простой договоръ, оно имѣетъ общее право ограничивать свободу личности, индивидуальную собственность и вообще гражданскія права лица. Въ основѣ этики должно лежать не уваженіе къ человѣческому достоинству, но преклоненіе передъ задачей міроваго развитія, въ которомъ отдѣльный человѣкъ есть лишь мимолетное явленіе. Вопросъ о равенствѣ людей уступаетъ мѣсто ученію „органической нравственности“, для которой каждый человѣкъ есть своеобразный органъ соціальнаго цѣлаго, равно необходимый, какъ всякій другой органъ, но самъ по себѣ имѣющій лишь обязанности относительно великаго Цѣлаго, а не права. Монизмъ, подобно индивидуализму имѣетъ два источника, изъ которыхъ тоже

*) Соціализмъ имѣетъ конечно и нныя стороны, о которыхъ будетъ подробно говорено въ гл. 1—5 втораго отдѣла; мы указываемъ здѣсь только одну его сторону. Исторически связь между соціализмомъ и философскимъ пантеизмомъ совершенно несомнѣнна: достаточно указать на то, что Марксъ и Лассаль были гегеліанцы; на космологію сенсимонистовъ, и пр.

одинъ внутренній и вѣчный, а другой—частный и внѣшній. Первый есть то всеобщее, глубочайшее и первоначальное психическое явление, которое мы называемъ вообще любовью, и которое имѣетъ всегда результатомъ то или другое самоотреченіе индивидуума. *) Второй есть временная реакція противъ крайне поверхностнаго рационализма прошлаго вѣка, реакція которая, какъ мы увидимъ ниже, породила французскій социализмъ (какъ противоположность принципамъ свободы), ультрамонтанство (какъ противоположность недостаточному „свободоумствію“) и наконецъ, великія вѣмечкія системы философскаго пантеизма и теизма (какъ противоположность узкому и субъективному рационализму и атеизму).

Все это найдетъ доказательство лишь втеченіи послѣдующаго историческаго обзора. Для насъ пока достаточно замѣтить, что объ эти великія идеи—господства Цѣлаго и свободы индивидуума, хотя и основаны отчасти на временныхъ и частныхъ явленияхъ, имѣютъ и нѣчто вѣчное и міровое, а именно, съ одной стороны—достоинство человѣка, съ другой любовь.

Итакъ, передъ нами стоятъ двѣ великія идеи и объ онѣ имѣютъ право на существованіе. Примиреніе ихъ необходимо, ибо только оно можетъ дать намъ истинный идеалъ нравственной дѣятельности. Но согласно плану этого сочиненія, это необходимое примиреніе должно явиться только какъ результатъ критики разнообразнѣйшихъ нравственныхъ ученій, какъ ея окончательный выводъ. Теперь же наша задача иная. Мы вошли въ разсмотрѣніе указанныхъ двухъ направленій только для того, чтобы показать, какъ *въ самомъ началѣ XIX вѣка, или вѣрнѣе еще въ концѣ XVIII, объ эти идеи были ясно и точно формулированы и была сдѣлана первая, хотя и далеко неудачная, но высоконеніальная попытка ихъ примиренія, и именно въ системѣ Канта.* Къ разсмотрѣнію его нравственнаго ученія мы теперь и перейдемъ.

I.

Основные принципы своей этики Кантъ выводитъ во всѣхъ трехъ своихъ сочиненіяхъ, посвященныхъ вопросамъ о нравствен-

*) Въ свое время мы покажемъ недостаточность психологическихъ теорій, выводящихъ альтруизмъ изъ эгоизма.

ности, и притомъ каждый разъ нѣсколько отлично *). Но несомнѣнно, что наиболѣе систематическая и обдуманная дедукція находится въ первомъ отдѣлѣ „Аналитики практическаго разума“. Сложная дедукція эта имѣетъ въ сущности, такую форму: въ основу полагается открытый Кантомъ *фактъ*, именно существованіе въ человѣческомъ духѣ безусловнаго нравственнаго долга, котораго содержаніе пока предполагается неизвѣстнымъ. Изъ этого факта, методомъ исключенія, выводится *содержаніе* этого долга и его общія *условія*, при которыхъ однихъ онъ возможенъ (свобода воли и бытіе чистаго практическаго разума).

Фактъ открытый Кантомъ и составляющій *величайшее* пріобрѣтеніе, сдѣланное наукою нравственности новаго времени (хотя непосредственно, такъ сказать, безсознательно извѣстный каждому человѣку), фактъ этотъ есть *безусловная обязательность* нравственнаго закона, обязательность стоящая выше всякой другой, ни съ чѣмъ другимъ не сравнимая, и въ извѣстномъ смыслѣ сверхъестественная, т. е. невыводимая и необъяснимая изъ прочаго человѣческаго опыта и прочихъ человѣческихъ желаній, однимъ словомъ фактъ „категорическаго императива“ (безусловнаго внутренняго повелѣнія).

Чтобы понять все значеніе этого открытія, мы должны взять его въ нѣсколько иномъ, болѣе широкомъ смыслѣ, чѣмъ говоритъ о немъ Кантъ. Дѣло въ томъ что, какъ будетъ показано ниже,

*) Въ „*Основн. къ метаф. нравств.*“ Кантъ выводитъ формулу долга изъ эмпирическаго изслѣдованія, показывающаго, что *все* можетъ привести ко злу, кромѣ доброй воли; только эта послѣдняя есть истинное добро (*Erster Abschnitt*, стр. 10 sqq. изд. Кирхмана 1870). Въ „*Метафизикъ нравств.*“ понятіе долга выводится изъ совокупности его двухъ несомнѣнныхъ признаковъ: человекъ въ немъ свободенъ и вмѣстѣ съ тѣмъ подчиненъ, или иначе, формула нравственности является въ этой дедукціи какъ отвѣтъ на вопросъ: какъ возможно соединеніе долга (закона) и цѣли (свободы). (*Metaph. d. Sitten. Zweiter Theil. Einleitung* I. sqq., стр. 210 sqq. изд. Кирхмана 1870). Шоненгауеръ (*Die beiden Grundprobleme. II. Ueber d. Fundament der Moral. Dritte Aufl. 1881* стр. 118 sq.) почти отрицаетъ несомнѣнныя преимущества „критики практическаго разума“ надъ „Grundlegung“ Канта и видитъ ея отличіе главнымъ образомъ въ „декламаціяхъ“ и „растянутости“. Но это положительно ошибочно. И новое доказательство этого мы встрѣтимъ дальше при обсужденіи формулъ долга, гдѣ преимущества строгости и послѣдовательности вновь на сторонѣ „Критики пр. разума“.

великій философъ самъ не удержался на высотѣ своей первоначальной идеи, но переходя къ болѣе близкому указанію свойствъ безусловнаго нравственнаго закона выполнѣ произвольно и даже непосредственно перенесъ на него свойства законовъ природы вообще, какъ онъ ихъ понималъ, т. е. такъ называемые признаки всеобщности и необходимости. Этимъ онъ только искажилъ свое первоначальное открытіе безусловно отличнымъ отъ всѣхъ другихъ явленій человѣческаго духа—нравственнаго закона. Но такъ какъ дѣло философской критики состоитъ именно въ отдѣленіи случайныхъ ошибокъ отъ великихъ истинъ, то мы и рассмотримъ здѣсь Кантовское открытіе прежде всего въ его чистой и общей формѣ, съ тѣмъ, чтобы послѣ этого яснѣе понять его ошибку.

Въ этомъ широкомъ и истинномъ смыслѣ Кантовское открытіе состоитъ въ слѣдующемъ. То что отличаетъ нравственныя явленія, есть ихъ *безусловная санкція*, недопускающая 1) никакой уступки, 2) никакого вывода изъ другихъ желаній человѣка. Нравственное требованіе не допускаетъ вопроса „почему“: оно нравственно, и это единственное и послѣднее его основаніе. Это не значитъ, конечно, чтобы нравственныя требованія не могли быть между собою обобщены, сведены къ одному цѣльному идеалу; это значитъ только, что они не выводимы ни исторически, ни психологически изъ какихъ угодно другихъ мотивовъ или сужденій. Всѣ другіе мотивы не имѣютъ безусловнаго характера, т. е. въ нихъ нѣтъ признака *санкціи*: мы можемъ выбирать изъ нихъ наиболѣе пріятныя или полезныя, но ни объ одномъ изъ этихъ мотивовъ мы не можемъ сказать, что онъ безусловно обязателенъ для насъ, что передъ нимъ *должны* уступать всѣ другіе. Такое безусловное *первенство* имѣетъ только требованіе нравственности.

Мы здѣсь отнюдь не имѣемъ въ виду опредѣлять, въ чемъ же состоитъ этотъ „мотивъ нравственности“ и есть ли онъ нѣчто всегда одинаковое и постоянное. Это опредѣленіе можетъ быть только результатомъ всей критики нравственныхъ доктринъ. Наша цѣль теперь только указать на *фактъ безусловности* нравственныхъ требованій, на ихъ безусловную высоту. Втеченіе дальнѣйшаго анализа мы увидимъ, что были сдѣланы, особенно въ Англійской психологіи, попытки вывести эту безусловную санкцію нравственнаго закона (долга) изъ другихъ психическихъ явленій. Но мы увидимъ тамъ же (см. гл. 3 третьяго отдѣла), что эти попытки не могутъ быть оправданы ни научною психологіею, ни исторіею

культуры. Но уже и здѣсь мы должны отвѣтить на одно недоумѣніе, прямо возникающее изъ подобнаго утвержденія безусловнаго долга. Недоумѣніе это состоитъ въ слѣдующемъ: если абсолютный долгъ не объяснимъ ни исторически, ни психологически, то онъ представляетъ въ полномъ смыслѣ слова сверхъестественное явленіе. Но съ другой стороны вся научная психологія утверждаетъ и доказываетъ причинную связь душевныхъ явленій, и слѣд. не оставляетъ мѣста для подобнаго „чуда“. Такимъ образомъ мы повидному попали въ дилемму: или психическія явленія причинно связаны, тогда и чувство долга должно быть объяснено изъ предъидущихъ условій жизни, или извѣстныя психическія явленія составляютъ чудо, тогда всеобщій законъ причинности ложенъ. Эта дилемма представляетъ однако болѣе видима, чѣмъ дѣйствительныя затрудненія. Оставляя пока въ сторонѣ Кантовское рѣшеніе этого вопроса (которое притомъ, какъ мы увидимъ ниже, недостаточно), мы должны сказать, что утвержденіе *безусловно-всеобщаго* закона причинности для психическихъ явленій не имѣетъ за себя никакого доказательства. Психологія дѣйствительно доказала, что многія (можетъ быть даже всѣ за исключеніемъ нравственнаго долга) состоянія сознанія опредѣлены предшествующими причинами. Но въ ней этотъ принципъ причинности имѣетъ приложение лишь постольку, поскольку онъ доказанъ на самомъ дѣлѣ, самъ же по себѣ онъ не имѣетъ очевидности. Здѣсь именно мы находимъ одно чрезвычайно важное отличіе психическихъ явленій отъ физическихъ вообще. Во внѣшней природѣ господствуютъ законы сохраненія энергіи и сохраненія вещества. Этотъ законъ не допускаетъ ни исчезанія, ни творенія новой силы или новой матеріи: силы лишь переходятъ одна въ другую, сообразно своей эквивалентности, вещество лишь мѣняетъ форму, сохраняя всегда свой вѣсъ. Причина въ физическомъ мірѣ и есть именно ничто иное какъ предшествующее состояніе того же вещества и той же силы, а явленіе, которое не имѣло бы причины, было бы прямымъ нарушеніемъ указанныхъ законовъ. Но въ психической жизни, какъ то превосходно замѣтилъ Вундтъ, законъ сохраненія силы не имѣетъ никакого applicatio- ния и не только потому что здѣсь для большинства явленій нѣтъ точной мѣры, но и потому, что психическое развитіе есть именно увеличеніе общей психической энергіи, безъ того, чтобы оно гдѣ нибудь и необходимо сопровождалось уменьшеніемъ

ся. Если это такъ, а вѣрность подобнаго замѣчанія очевидна, то мы не имѣемъ болѣе никакого основанія утверждать, что *всѣ* безъ исключенія психическія явленія должны быть обусловлены предшествующими имъ причинами. Тамъ, гдѣ всякія причины найдены — не можетъ быть лучшаго объясненія, тамъ же, гдѣ мы ихъ не знаемъ, мы не имѣемъ никакого права утверждать, что онѣ все-таки должны существовать. Замѣтимъ притомъ, что здѣсь мы пока не имѣемъ намѣренія доказывать, что нравственный долъ есть дѣйствительно абсолютное психическое явленіе, необъяснимое изъ предыдущихъ условій жизни; мы доказываемъ лишь, что подобное предположеніе *возможно*, то есть не противорѣчитъ никакому закону духовной жизни; если же въ дальнѣйшемъ изложеніи окажется, что все до сихъ поръ предложенныя теоріи или не въ силахъ психологически объяснить нравственности, или противорѣчатъ даннымъ исторіи культуры, то мы будемъ уже имѣть и нѣкоторое, хотя еще и отрицательное доказательство, правильности Кантова открытія. Положительное же утвержденіе можетъ быть лишь результатомъ положительнаго же изслѣдованія соціологическихъ и психическихъ данныхъ, изслѣдованіе, которое не можетъ найти мѣста въ нашемъ историческомъ обзорѣ.

Мы возвращаемся теперь къ Канту. Онъ открылъ вышерассмотрѣнный сверхъестественный характеръ нравственнаго закона и обозначилъ его какъ категорическій императивъ, то есть какъ безусловное повелѣніе. Подъ повелѣніемъ Кантъ разумѣетъ всякія правила регулирующія желанія вообще. Эти правила могутъ имѣть случайный характеръ, опредѣляться какими нибудь временными цѣлями, быть, слѣдовательно, желаемыми ради чего нибудь другого, или они могутъ имѣть безусловный характеръ, то есть быть всеобщими и необходимыми. Въ первомъ случаѣ это императивы условныя, — во второмъ — категорическіе. Эти послѣдніе, будучи всеобщими и необходимыми для всякаго разумнаго существа, составляютъ то, что называетъ Кантъ *практическимъ закономъ* *).

*) Въ нѣмецкой философской терминологіи слово „практическій“ обозначаетъ — относящійся къ волѣ или дѣятельности: практическій законъ есть законъ воли, практическая философія есть ученіе о нравственной дѣятельности и т. п.

Уже въ этихъ опредѣленіяхъ *) мы видимъ, какъ Кантъ сбузилъ свое первоначальное открытіе. Нравственный законъ является здѣсь уже не вообще высшимъ требованіемъ чловѣческаго сознанія, но высшимъ именно вслѣдствіе его всеобщности и необходимости для всякаго разумнаго существа, т. е. вслѣдствіе его разумности. Но мы не будемъ пока останавливаться на этомъ, а прослѣдимъ всю дедукцію Канта. Тогда намъ станетъ вполне ясно, въ какомъ мѣстѣ ея онъ сдѣлалъ это ни на чемъ не основанное предположеніе, самъ того не сознавая. Задача какую прежде всего ставитъ себѣ Кантъ такова: предполагая существованіе безусловнаго нравственнаго закона найти его содержаніе, т. е. что именно онъ повелѣваетъ. Нравственность имѣетъ, конечно, цѣлью регулированіе желаній. Поэтому Кантъ начинаетъ съ разсмотрѣнія желаній вообще (въ которыя слѣдовательно входятъ и желанія нравственныя). Въ желаніяхъ мы должны различать форму отъ содержанія. Какое бы содержаніе напр. ни имѣло нравственное побужденіе, его форма, какъ всякаго нравственнаго принципа или закона, состоитъ именно въ его законности, т. е. обязательной всеобщности для всякаго разумнаго су-

*) Употребляемые Кантомъ термины могутъ быть расположены въ слѣдующей табличкѣ:

Practische Grundsätze	{	Maximen (subj.)	{	Kategorische = practische Gesetze
		Imperativen (obj.)		Hypothetische = Vor- schriften der Glückseligkeit.

Practische Grundsätze суть вообще положенія, опредѣляющія волю и какииъ нибудь образомъ объединяющія многія правила дѣйствій. Они могутъ быть или субъективны или объективны (т. е. содержать правила для разумныхъ существъ вообще); въ первомъ случаѣ это Maximen, во второмъ Imperativen. Императивы въ свою очередь могутъ быть или безусловны и тогда они называются „practische Gesetze“, или ихъ обязательность условна, т. е. имѣетъ такую форму: если ты желаешь А, то долженъ желать В (какъ условіе А). Эти послѣдніе Hypothetische Imperativen суть очевидно тоже, что предписанія пользы, и въ основѣ ихъ лежитъ всегда желаніе счастья вообще; поэтому они называются „Vorschriften der Glückseligkeit“ (*Krif. d. pract. V. § 1 und Anmerkung S. 1 sqq.; Grundlegung S. 19, — 34 et passim*).

щества. Другой составной элементъ всякаго желанія есть его содержаніе или предметъ, осуществленіе котораго и составляетъ обыкновенную цѣль дѣятельности.

Изъ этихъ двухъ элементовъ желанія, второй, т. е. предметъ желаній не могутъ быть подведены подъ какой нибудь общій и необходимый законъ, слѣдовательно не могутъ составить и нравственнаго закона. Ибо, какъ говоритъ Кантъ, нѣчто можетъ стать предметомъ нашего желанія только по соотвѣтствію его свойствъ съ условіями нашей воспріимчивости, но сама эта воспріимчивость мѣняется, такимъ образомъ нѣтъ ни одного предмета желаній, который намъ нравился бы всегда и безусловно. Если напр. мы возьмемъ наиболѣе общую для организмовъ потребность—питаніе, то мы можемъ утверждать, что пища намъ пріятна, однако, только тогда, когда мы голодны. Такимъ образомъ, сказать, что пища есть предметъ безусловно нами желательный мы не можемъ, она желательна намъ только въ *известныхъ условіяхъ*. Тоже мы можемъ распространить и на всѣ другіе *предметы* желаній, которые, слѣдовательно, не имѣютъ *всеобщности*, этого существеннаго принципа нравственности. Они не имѣютъ, далѣе, и *необходимости*, этого втораго признака нравственнаго закона. Дѣло въ томъ, именно, что всякій предметъ желанія желается нами только потому, что онъ намъ въ какомъ нибудь отношеніи *пріятенъ*, иначе говоря, то, на основаніи чего мы обсуждаемъ достоинство предметовъ желанія, есть въ концѣ концовъ ихъ отношеніе къ нашему счастью. Однако, подобное отношеніе опредѣляется, очевидно, различными условіями жизни организма, общественнаго строя и многими другими вещами. Отношеніе это слѣдовательно можетъ быть установлено только на опытѣ, а никакъ не а priori. Но всякое опытное сужденіе не имѣетъ разумной *необходимости*. Мы знаемъ напр., что веществу свойственно притяженіе, но необходимости въ этомъ сужденіи нѣтъ: мы можемъ *представить* вещество обладающее другими свойствами, и невозможнаго, противнаго логикѣ въ этомъ представленіи ничего не будетъ. Подобно тому и всякое сужденіе объ отношеніи *предметовъ* желаній къ намъ, то есть всѣ эмпирическія сужденія о счастьи—всѣ они не имѣютъ и втораго необходимаго для нравственнаго закона признака—*необходимости*.

Если такимъ образомъ нравственный законъ не можетъ опре-

дѣлать содержанія, то есть предметовъ желаній (ибо онъ всеобщъ и необходимъ, а они случайны и измѣнчивы), то остается предположить, что этотъ законъ приказываетъ только нѣкоторую форму ихъ, ибо желанія только и состоятъ изъ содержанія и формы. Но форма желаній соответствующая закону, какъ такому, есть именно всеобщность и необходимость. Такимъ образомъ мы приходимъ къ основному положенію Кантовской этики: нравственный законъ гласитъ: твои желанія должны быть по формѣ всеобщими и необходимыми, т. е. то желаніе нравственно, которое можетъ быть мыслимо какъ всеобщій законъ для разумныхъ существъ вообще *). Если напр. ложъ безнравственна, то именно потому, что она не можетъ стать всеобщей, ибо сдѣлавшись такою она сама бы себя уничтожила. Кантъ выражаетъ этотъ верховный законъ нравственности слѣдующимъ образомъ. „Поступай такъ, чтобы субъективные правила твоей воли (слѣдовательно твои желанія) всегда могли быть и принципомъ всеобщаго закона.“

Итакъ, Кантъ считаетъ нравственный принципъ чисто формальнымъ (опредѣляющимъ лишь форму желаній), и этотъ пунктъ его этики былъ часто и, конечно, справедливо оспариваемъ. Дѣйствительно, изъ чисто формальнаго повелѣнія всеобщности невозможно вывести никакой отдѣльной нравственной обязанности, и всѣ попытки подобнаго вывода у самого Канта софистичны. Напримѣръ, хотя бы сейчасъ указанное доказательство безнрав-

*) Какъ извѣстно въ *Grundlegung* Кантъ даетъ три формулы нравственнаго закона, именно кромѣ указанной еще двѣ слѣдующія: 1) поступай такъ, чтобы человѣчество какъ въ твоихъ собственномъ лицѣ, такъ и въ личности всякаго другаго было бы для тебя всегда цѣлью, а не только средствомъ (стр. 53 sq); 2) поступай повѣряя свои желанія представленіемъ о волѣ разумнаго существа вообще какъ законодательной (стр. 56 sq). Что касается до второй формулы, то это очевидно только ясное выраженіе всеобщности нравственнаго закона и исполнѣн тождественно основной нашей формулѣ. Относительно же первой формулы, несмотря на всю ея важность въ Кантовской этикѣ, мы врядъ ли можемъ ее ставить на ряду съ главной формулою, ибо ея содержаніе можетъ стать несомнѣнно только въ дальнѣйшей дедукціи и именно послѣ ученія о свободѣ; собственно говоря эта формула представляетъ уже переходъ къ системѣ добродѣтелей какъ это и видно ясно изъ „*Metaphysik der Sitten*“. Поэтому мы слѣдуя притомъ болѣе позднему изложенію самого Канта въ „Кр. пр. разума“ считаемъ основною формулою категорическаго императива только одну указанную.

ственности лжи, именно, что она не может стать всеобщей, не разрушивъ самой себя (тогда ничто не стало бы вѣрить, то есть некого было бы обманывать), это доказательство ничего не доказываетъ, и мы съ полнымъ основаніемъ можемъ возразить Канту: да, ложь ставши всеобщимъ правиломъ уничтожитъ взаимную вѣру людей другъ въ друга, но самое это недовѣріе будетъ тогда *всеобщимъ*, т. е. вполне соответствующимъ Кантовской нравственности; мало того, даже всеобщая ненависть и вражда (*bellum omnium contra omnes*) тоже соответствуетъ этому исключительно формальному принципу; однимъ словомъ, Кантовская формула долга, очевидно, недостаточна и невѣрна.

Но обыкновенно критики просто отрицали этотъ послѣдній выводъ Канта, оставляя въ сторонѣ то несомнѣнное зерно истины, которое лежитъ въ основѣ сейчасъ разсмотрѣнной дедукціи. Но для насъ, уже ранѣе признавшихъ истинность великаго открытаго Кантомъ факта: безусловности нравственнаго закона, весьма важно опредѣлить, почему изъ истинной посылки Кантъ пришелъ къ такому ложному выводу. Причина этой ошибки слѣдующая. Когда Кантъ говоритъ, что нравственный законъ отличается безусловностью, т. е. безусловною (нравственною) высотой, дѣлающею все дѣйствія человѣка подчиненными себѣ, то онъ правъ. Но когда онъ отождествляетъ эту нравственную безусловность съ всеобщностью и необходимостью *) (т. е. переноситъ на нравственный законъ тѣ признаки, которые по его *мнѣнію* характеризуютъ вообще сужденія а priori) и только при помощи этого отождествленія исключаетъ изъ нравственности все предметы желаній, оставляя только ихъ форму, то въ этомъ произвольномъ отождествленіи — онъ ошибается. Всеобщность и необходимость отнюдь не составляютъ первоначальныхъ и основныхъ признаковъ нравственнаго закона. Основной признакъ есть его нравственная *высота*, которая, какъ мы покажемъ ниже, болѣе ни на что не сводима и ничѣмъ не объяснима. Болѣе того, мы покажемъ въ свое время, что въ нравственныхъ явленіяхъ къ ихъ

*) *Kr. d. pr. V. Lehrsatz I (§ 2), стр. 22, Lehrsatz II и III стр. 23 и 30. Met. d. Sitten Zw. Th. Einleitung I, стр. 211. Grundleitung, Erster Abschnitt, напр. стр. 21 sq (о лжи; въ другихъ мѣстахъ впрочемъ асифе, ибо не затѣмѣно словечкомъ „zufrieden“, напр. Met. d. Sitten, стр. 271 sq. Von der Lüge).*

содержанію т. е. извѣстному чувству или мысли совершенно *непостижимымъ и необъяснимымъ образомъ* присоединяется неизвѣстно откуда верховное одобреніе или порицаніе. Въ извѣстныхъ періодахъ человѣческой исторіи это одобреніе непонятнымъ же образомъ переходило на другіе психическіе процессы и соединялось съ ними также тѣсно и непостижимо, какъ съ предъидущими. Всѣ нравственныя явленія, такимъ образомъ, составляютъ псковную и неразрѣшимую *тайну*, тайну черезъ которую человѣкъ связанъ съ міромъ и служить и долженъ служить великимъ, но непонятнымъ цѣлямъ Цѣлаго.

Что соединеніе нравственнаго одобренія съ извѣстными дѣйствіями человѣка не можетъ быть сведено на какіе нибудь опредѣленные и понятные законы—это здѣсь не можетъ быть еще доказано, но будетъ сдѣлано въ главѣ 2 и др. Здѣсь мы говорили объ этомъ только для того, чтобы показать, въ чемъ, по нашему мнѣнію, состояла ошибка Канта: всеобщность и необходимость (т. е. разумность) *не составляютъ первичныхъ свойствъ нравственнаго закона*. Если мы можемъ говорить о всеобщности его, то только въ слѣдующемъ смыслѣ: *такъ какъ* нравственный законъ есть законъ высшій, то онъ долженъ господствовать надъ *всеми* дѣйствіями человѣка и быть таковымъ для всякаго другаго, кому онъ былъ бы открытъ какъ мнѣ, если, однако, этому послѣднему не открыто еще чего нибудь болѣе высшаго. Но такъ какъ эта высшая цензура соединяется съ извѣстными иными дѣйствіями непостижимымъ для меня образомъ, то утверждать, что для другихъ существъ она не можетъ со временемъ соединиться съ иными чувствами, мы не имѣемъ никакого права: нравственный законъ, какъ наивысшій, есть лишь *всѣдствие* того всеобщій для даннаго индивидуума, т. е. долженъ опредѣлять *все* дѣйствія этого послѣдняго. Но говорить о безусловной всеобщности какого нибудь нравственнаго закона для людей вообще мы не имѣемъ никакого права, и несомнѣнный фактъ измѣняемости нравственныхъ идей служитъ тому лучшимъ доказательствомъ.

Тоже самое касается и до втораго Кантовскаго признака нравственнаго закона — до его необходимости для всякаго разумнаго существа (т. е. до его разумности). Нравственный законъ дѣйствительно несомнѣненъ для данной личности, но несомнѣненъ не по его разумности (напротивъ — нравственный за-

конъ непонятенъ и необъяснимъ изъ условій индивидуальной жизни, а по его совершенно специфической нравственной высотѣ, которая представляетъ такую же специфическую и ни на что не сводимую оцѣнку, какова оцѣнка эстетическая *). Такии образы, извѣстныя нравственныя нормы, дѣйствительно, кажутся необходимыми каждой личности, но утверждать ихъ объективную необходимость, т. е. необходимость данныхъ нормъ и для всѣхъ другихъ людей—мы опять таки не имѣемъ никакого права.

Если же нравственныя нормы не имѣютъ ни всеобщности, ни необходимости, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ какъ понимается это Кантъ, если эти его опредѣленія представляютъ произвольный и ложный переносъ свойствъ теоретическихъ сужденій а priori на практическія, то очевидно падаетъ и вся послѣдующая аргументація, направленная на исключеніе изъ нравственнаго закона всякаго предмета желаній, ибо аргументація эта была основана на несоотвѣтствіи предметовъ желаній вообще съ требованіемъ всеобщности. Такии образомъ, мы приходимъ къ пониманію, въ чемъ состояла ошибка Канта, когда онъ пришелъ къ выводу, что нравственный законъ можетъ опредѣлять только форму желаній.

Не должно, однако, думать что эта ошибка Канта была случайная: она глубоко обоснована въ его общемъ рационализмѣ. Но этотъ общій характеръ его этики станетъ намъ яснымъ только, когда мы прослѣдимъ дальнѣйшія ступени его дедукціи, и именно ученіе объ автономіи воли и о чистомъ практическомъ разумѣ, къ чему мы теперь и перейдемъ.

II.

Когда идетъ рѣчь о нравственности, то мы говоримъ, конечно, не столько о внѣшнихъ дѣйствіяхъ человѣка, сколько о

*) Научная психологія несомнѣнно доказала, что *нѣкоторыя* изъ эстетическихъ нормъ сводимы на простыя физиологическія отношенія, напр. инверсационныхъ чувствъ. Но надѣяться на подобное же объясненіе всѣхъ вообще эстетическихъ нормъ, мы не имѣемъ пока рѣшительно никакого основанія (см. *Видѣтъ. Физ. Псих.* гл. XV русск. пер.). Впрочемъ, это сравненіе эстетическихъ нормъ съ нравственными мы сдѣлали только для наглядности.

его внутреннихъ мотивахъ, побуждавшихъ его къ дѣйствию. Вышнія дѣйствія могутъ быть хорошими и тогда, когда мотивы дѣйствія безусловно дурны. Человѣкъ, удержавшійся отъ убійства изъ страха навазанія, не совершилъ вышнихъ образомъ ничего дурнаго, но допустивъ себя до этой мысли и только изъ страха отступившій отъ исполненія, онъ, конечно, нравственно не чистъ. Съ другой стороны, мотивы дѣйствія могутъ быть хороши, когда вышнее дѣйствіе видимо дурно: филантропически (но мало разумно) помогая бѣдняку, мы часто лишаемъ его послѣдняго импульса, который влекъ его къ самостоятельному заработку. Поэтому и Кантовскій законъ нравственности отнюдь не говоритъ о вышнемъ характерѣ дѣяній, но прежде всего и исключительно объ опредѣленіи самой воли человѣка. Это, впрочемъ, само собою разумѣется во всемъ предъидущемъ изложеніи, ибо, говоря о всеобщности и необходимости категорическаго императива, мы, конечно, разумѣли не соответствіе съ нимъ вышнихъ дѣйствій, но внутреннихъ мотивовъ человѣка. Нравственныя дѣянія должны вытекать изъ нравственныхъ *мотивовъ*.

Но этого мало. Подъ нравственными мотивами дѣйствій мы можемъ разумѣть: или естественное и случайное совпаденіе ихъ съ нравственныхъ законовъ, или активное нормированіе ихъ этими послѣдними. Только во второмъ случаѣ, когда слѣд. мы кладемъ въ основу само желаніе быть нравственнымъ, т. е. само желаніе нравственнаго закона, только въ этомъ случаѣ мы дѣйствительно нравственны. Ибо въ основѣ нравственности лежитъ не случайное совпаденіе, но активное желаніе. Такимъ образомъ мы приводимъ къ высокому выводу Канта: въ основѣ нравственныхъ дѣяній должно лежать только одно желаніе самаго нравственнаго закона.

Если, напр., кто нибудь оказываетъ другому добро *изъ любви къ нему*, то это чувство можетъ совпадать съ формулою нравственности, но можетъ и уклониться отъ нея, напр., когда изъ-за любви къ одному человѣку мы обижаемъ другаго. Тоже самое можно сказать и о всѣхъ другихъ мотивахъ дѣйствій. Слѣд., только то мы можемъ считать нравственнымъ, что совершается изъ самаго желанія быть нравственнымъ, помимо всѣхъ другихъ мотивовъ. Но нравственный законъ, какъ мы видѣли, состоитъ въ одномъ формальномъ повеленіи: ты долженъ исполнять то, что можно мыслить какъ всеобщій законъ, поэтому и нравственная

воля есть та, которая опредѣляется одною только этою законодательною формою, а не какиѣ бы то ни было другия *предметомъ* желанія (въ указанномъ выше смыслѣ этого термина).

Разъ это положеніе доказано, Кантъ ставитъ себѣ двѣ задачи.

1) Какая воля можетъ опредѣляться одною всеобщемою формою нравственнаго закона?

Эта воля должна опредѣляться не какими нибудь чуждыми ей предметамъ желаній, но *разумною формою* закона; мы говоримъ разумною, потому что разумъ есть, именно, источникъ всеобщихъ сужденій, и форма нравственнаго закона есть, какъ мы видѣли, тоже всеобщность. Итакъ, воля опредѣляемая одною всеобщною формою закона есть тоже, что воля опредѣляемая одною разумомъ, т. е. воля *независимая отъ тѣлесныхъ явленій*: она опредѣлена не чуждыми ей законами природы, но собственнымъ закономъ чловѣческаго разума. Такимъ образомъ, рѣшеніе поставленной задачи таково: воля, которая можетъ опредѣляться одною всеобщемою формою нравственнаго закона, есть лишь воля *свободная*.

Вторая задача обратно первой: если мы предположимъ свободную волю, то что, спрашивается, можетъ быть ея закономъ? Свободная воля есть воля опредѣляемая не чуждыми чловѣку законами причиной связи явленій, но собственнымъ разумомъ его. Следовательно все содержаніе *предметовъ* желаній не можетъ составить закона для такой воли, ибо эти желанія опредѣляются различными *опытными* законами, т. е. связаны причинностью природы. Другое дѣло форма желаній и, именно, соответствующая закону — всеобщая форма. Всеобщая форма вообще не принадлежитъ къ міру явленій, она вносится, по мнѣнію Канта, самимъ познающимъ разумомъ. Такимъ образомъ, свободная воля, то есть опредѣляемая собственнымъ разумомъ чловѣка, есть воля ищущая желаніемъ осуществленіе лишь всеобщей формы закона вообще. Но мы видѣли, что именно всеобщность и составляетъ принципъ нравственности. Такимъ образомъ, воля свободная, т. е. разумная, есть воля желающая только нравственнаго. Иначе говоря, отвѣтъ на вторую задачу таковъ: закономъ свободной воли можетъ быть только законъ нравственный.

Итакъ, мы пришли къ выводу, что, съ одной стороны, существованіе нравственнаго закона возможно только при условіи свободной воли (1 задача), съ другой, что свободная воля есть

воля опредѣляемая только нравственнымъ закономъ (2 задача). Свобода воли и нравственный законъ, слѣд., взаимно обуславливаютъ другъ друга.

Первоначально давъ, однако, нравственный законъ и именно въ видѣ разсмотрѣннаго выше безусловнаго повелѣнія. Изъ того основнаго факта безусловности нравственнаго закона строится, такимъ образомъ, вся система этики, а именно, во первыхъ, какъ мы видѣли, опредѣляется формула нравственнаго закона, затѣмъ выводится свобода воли, въ видѣ его необходимаго условія. Волю, которая опредѣляется только нравственностью, т. е. формальнымъ принципомъ всеобщности Кантъ называетъ не только свободной (т. е. не опредѣленной причинной связью явленій природы *), но и автономной, т. е. такою, которая опредѣляется собственными своими законами. Мы увидимъ ниже, что то, что вносится самимъ человѣкомъ въ познаніе, есть разумныя формы его въ противоположность извнѣ даваемому содержанію; такимъ образомъ, разумъ въ широкомъ смыслѣ слова, т. е. способность нѣкоторыхъ всеобщихъ принциповъ, составляетъ сущность человѣка или вѣрнѣе принадлежитъ ей. Если, слѣд., поступаая нравственно, человѣкъ опредѣляетъ свою волю только принципомъ всеобщности (категорическимъ императивомъ), то она опредѣленна, такъ сказать, изнутри, изъ самой сущности человѣка, иначе говоря, она въ этомъ актѣ автономна, т. е. подчиняется своему закону, а не чужому (не гетерономна). Какъ мы видѣли уже выше, всякія другія побужденія, кромѣ нравственныхъ, ведутъ къ подчиненію воли законамъ природной причинности, слѣдовательно, во всѣхъ другихъ случаяхъ, всѣ другіе принципы нравственности, кромѣ принципа категорическаго императива—всѣ они гетерономны, т. е. при нихъ воля подчинена чуждымъ человѣку законамъ.

Здѣсь будетъ уместно замѣтить, что ученіе объ автономіи воли еще не достигло у Канта полнаго развитія, какое мы встрѣчаемъ у Фихте и Шопенгауера. Дѣло въ томъ именно, что нравственная воля по Канту справедливо можетъ быть названа свободною, но пока она опредѣляется разумомъ и пока разумъ

*) Свобода у Канта есть вполнѣ отрицательное понятіе, положительное значеніе она приобретаетъ черезъ признакъ автономности.

есть нечто отличное от воли, автономнѣ въ нравственности чело-
вѣкъ, но не его воля, ибо для этой послѣдней одинаково
внѣшне подчиненіе какъ разуму, такъ и природнымъ влеченіямъ.
Правда, Кантъ старается устранить его недоумѣніе тѣмъ, что
признаеть особенный практическій (т. е. дѣятельный) разумъ. и
этотъ пунктъ составляетъ даже центръ его нравственнаго ученія.
Однако назвать разумъ практическимъ еще не значитъ разрѣ-
шить указанной трудности, ибо корень ея очень глубокъ. Именно
сущность указанного возраженія состоитъ въ томъ, чтобы точно
опредѣлили отношенія воли и разума. Обыкновенная бѣда всякой
философіи состоитъ въ томъ, что она нигдѣ не можетъ остано-
виться и сказать: этого я не знаю. Разъ мы вступаемъ на почву
метафизики, какъ возникающія одно за другимъ противорѣчія
неодолимо увлекаютъ насъ къ ихъ устраненію. Такъ случилось и
съ Кантомъ. Какъ только нравственная воля была признана сво-
бодной,—возникъ вопросъ объ ея автономности; какъ только
была утверждена эта автономность—потребовалось или волю вы-
вести изъ разума или разумъ изъ воли. Кантъ не пошелъ такъ
далеко и разрѣшилъ все недоумѣніе темнымъ понятіемъ „прак-
тического разума“. Но дальнѣйшее развитіе философіи показало,
что вопросъ долженъ былъ быть ясно поставленъ и смѣло разрѣ-
шенъ въ ту или другую сторону. Съ этимъ новымъ и болѣе
глубокимъ разрѣшеніемъ мы еще встрѣтимся ниже, именно, когда
пойдетъ рѣчь объ этикѣ Фихте и Шюенгауера.

Но оставимъ пока въ сторонѣ эти сомнѣнія и посмотримъ
ближе на Кантовское ученіе объ автономіи воли, ибо оно очень
характерно, и въ немъ ключъ ко всей этой этической системѣ.
Кантъ противопоставляетъ волю опредѣленную категорическимъ им-
перативомъ всякой другой волѣ. Первая, не имѣя никакого ма-
терьяльнаго желанія, формальна, свободна и автономна; вторая,
имѣя какое нибудь объективное желаніе, всегда въ концѣ кон-
цовъ руководится желаніемъ счастья. Поэтому въ первой - счастье
есть (въ смыслѣ удовлетворенія вообще) только *результатъ*, а
не мотивъ дѣятельности, во второй и мотивъ и результатъ.
Здѣсь возникаетъ сомнѣніе чисто психологическаго свойства: какъ
можетъ воля желать дѣйствовать, не будучи нисколько заинтере-
сована какимъ нибудь предметомъ желанія, ибо нравственное дѣй-
ствіе есть именно дѣйствіе безъ всякаго интереса. Кантъ нахо-
дитъ подобный мотивъ (чуждый, однако, всякаго интереса) въ

уваженіи къ нравственному закону. „Мы могли бы возразить, говорить Кантъ, что упоминая объ уваженіи я только прячусь за темнымъ чувствомъ, вмѣсто того, чтобы дать ясный отвѣтъ въ формѣ разумныхъ понятій. Однако если уваженіе и есть чувство, то во всякомъ случаѣ не пассивно воспринимаемое, но активно дѣйствующее по понятіямъ разума, и потому вполне отличное отъ всѣхъ другихъ чувствъ, сводимыхъ въ концѣ концовъ къ склонности или страху. Я отношусь съ уваженіемъ къ тому, что признаю за непосредственный для меня законъ, и это уваженіе есть простое *сознаніе подчиненія* моей воли закону, безъ всякаго какого нибудь посредствующаго вліянія на мою чувственную природу. Такое непосредственное опредѣленіе воли закономъ и сознаніе этой подчиненности и называется уваженіемъ, такъ что оно должно быть рассматриваемо какъ само *дѣйствіе* закона на субъектъ, а не какъ *причина* подобнаго дѣйствія (не какъ мотивъ его). Собственно говоря, уваженіе есть простое *представленіе* о чемъ нибудь (болѣе) цѣнномъ (чѣмъ мое счастье) и потому подчиняющемся это послѣднее. Это цѣнное не можетъ быть, слѣдовательно, рассматриваемо ни какъ предметъ любви, ни какъ предметъ страха, хотя имѣетъ сходство съ тѣмъ и съ другимъ. Предметъ уваженія есть, такимъ образомъ, самъ законъ и притомъ такой, который, съ одной стороны, мы сами налагаемъ на себя, а съ другой, признаемъ его необходимымъ. Какъ закону вообще мы ему подчинены помимо всякаго вопроса о нашемъ собственномъ счастьи; какъ наложенный на насъ нами же самими онъ есть простое слѣдствіе нашей же воли; въ первомъ отношеніи онъ возбуждаетъ къ себѣ нѣчто вродѣ страха, во второмъ нѣчто вродѣ любви *).

Для того чтобы читатель могъ совершенно ясно понять это Кантовское ученіе о свободѣ воли, составляющее основной пунктъ его системы, мы должны здѣсь на время оставить эти этические ученія и передать возможно кратко основные принципы его „Критики чистаго разума“.

Во всемъ нашемъ знаніи, говоритъ Кантъ, мы должны различать форму отъ содержанія. Виѣшнія ощущенія даютъ намъ только содержаніе, сами же по себѣ они не заключаютъ еще никакой формы. Что это такъ, именно, что формы повидному

*) *Grundlegung* I, стр. 19 и слѣд. (примѣчаніе).

даваемые намъ ощущеніями, напр. формы пространства, времени, причинной связи, въ дѣйствительности даны намъ не изъ опыта, въ этомъ мы легко можемъ убѣдиться. Дѣло въ томъ, что все, что мы знаемъ объ этихъ формахъ, т. е. всѣ сужденія объ нихъ, имѣютъ характеръ всеобщности и необходимости (и притомъ синтетической, а не аналитической). Дѣйствительно, всѣ положенія математики, имѣющія предметомъ чисто пространственныя и временныя отношенія *), всѣ они несомнѣнно всеобщы и необходимы. Напр. теорема, что сумма внутреннихъ угловъ треугольника равна 2 прямымъ, это положеніе вѣрно не только относительно какихъ нибудь видѣнныхъ нами треугольниковъ, но и относительно безусловно *всѣхъ, какіе только могутъ быть*. Тоже самое должно сказать и объ общемъ принципѣ причинности. *Всякое* явленіе, говоримъ мы, имѣетъ какую нибудь причину. Однако въ дѣйствительности мы наблюдали вѣдь не всѣ явленія, слѣдовательно такого безусловно всеобщаго и необходимаго положенія изъ нашего опыта, касавшагося только нѣкоторыхъ явленій, мы вывести не можемъ. И тѣмъ не менѣе это положеніе несомнѣнно вѣрно. Если бы мы взяли другія формальныя отношенія, то и въ нихъ нашли бы тоже.

Такимъ образомъ, всѣ эти формы имѣютъ источникомъ не вѣдѣнія ощущенія, и не опытъ. Остается предположить, что они даны намъ до опыта, что они апіорны. Итакъ, то что мы называемъ нашимъ опытнымъ знаніемъ складается изъ двухъ элементовъ: съ одной стороны *содержаніе* его дается намъ извнѣ, въ видѣ ощущеній, это—пассивная сторона, съ другой эти ощущенія, по законамъ нашего разума, получаютъ известную форму, и въ этой дѣятельности разумъ активенъ, ибо онъ самъ создаетъ эти формы. Одно содержаніе опыта безъ разумныхъ формъ его—безмысленно, одни формы разума безъ содержанія даннаго ощущеніями вообще говоря—пусты и безпредметны. Однако есть нѣкоторые случаи, гдѣ и одни формы разума даютъ уже достаточное знаніе. Примѣръ этого мы видимъ въ указанныхъ положеніяхъ математики и общаго естествознанія.

Предметъ критики (чистаго) теоретическаго разума и есть анализъ этихъ формъ разума съ цѣлью опредѣлить границы ихъ

*) Эти послѣднія въ арифметикѣ.

употребленія. Такихъ формъ Кантъ признаетъ три класса: формы чистаго воззрѣнія, формы разсудка и формы разума. Формы чистаго (формальнаго) воззрѣнія суть пространство и время. Все содержаніе ощущеній необходимо влпваается въ эти формы и только въ нихъ доступно нашему сознанію. Ощущеній внѣшняго міра, которыя бы не были въ пространствѣ, и ощущеній вообще, которыя не текли бы во времени — мы не имѣемъ. Но самыя эти формы (пространство и время) не происходятъ изъ опыта, какъ мы видѣли выше, но привносятся самимъ познающимъ субъектомъ. Однако эти формы могутъ доставить нѣкоторое знаніе и сами по себѣ, и примѣръ подобнаго знанія мы встрѣчаемъ, какъ сказано, въ чистой математикѣ.

Формы разсудка, составляющія второй классъ, суть, вообще говоря, формы сужденія обо всякомъ *предметѣ* опыта. Мы нарочно подчеркиваемъ слово „предметъ“, ибо въ немъ вся суть. Предметы только повидимому даны въ ощущеніяхъ; въ дѣйствительности же даны намъ только ряды ощущеній въ пространствѣ и времени. Если я говорю: это столъ, то я въ существѣ дѣла *самъ* соединяю въ одно цѣлое мое зрительное ощущеніе съ ощущеніемъ твердости и непроницаемости и съ другими осязательными воспріятіями, и утверждаю за этимъ соединеніемъ реальную связь. Соединеніе это дѣлаю я самъ изъ моихъ ощущеній по *нѣкоторымъ общимъ правиламъ*. Тоже самое, когда идетъ дѣло о причинной связи: я соединяю два ощущенія временно слѣдующія одно за другимъ въ неразрывную связь причины и дѣйствія, соединяю по нѣкоторымъ общимъ и необходимымъ правиламъ разсудка. Тоже самое мы должны сказать и о множествѣ другихъ случаевъ, гдѣ только встрѣчается нѣкоторое сужденіе о какихъ бы то ни было *предметахъ* опыта. Ибо само сужденіе есть нѣкоторая *форма*, и какъ всякая форма вносится въ опытъ самимъ разумомъ.

Но здѣсь можно спросить: если всѣ эти формы вносятся самими нами, то что ручается, что указанная опытная сужденія, построенныя на такомъ, повидимому, шаткомъ основаніи субъективныхъ правилъ разсудка, будутъ соответствовать реальной дѣйствительности? не должно ли скорѣе опасаться, что всѣ они явятся въ подобномъ случаѣ чистыми иллюзіями, которыя будутъ разбиты при послѣдующихъ опытахъ? Однако подобное возраженіе падаетъ само собою. Мы спрашивали, не будутъ ли противорѣ-

читать будущіе опыты нашимъ субъективнымъ опытнымъ сужденіямъ, и какое право имѣемъ мы прилагать къ объективнымъ предметамъ наши субъективныя формы; однако, что такое этотъ будущій опытъ и этотъ объективный предметъ? Вѣдь это будетъ тоже *нашъ* опытъ, т. е. онъ будетъ обуславливаться тѣми же нашими формами сужденія, и это будетъ тотъ-же внѣшній предметъ, какой, какъ мы видѣли, мы сами строимъ изъ ощущеній. Иначе говоря, все что мы узнаемъ впоследствии и всѣ предметы опыта, какіе мы можемъ встрѣчать, все это есть и всегда и необходимо будетъ только *явленія*, т. е. закономѣрное соединеніе содержанія опыта съ формами нашего разсудка. Кромѣ этихъ явленій, кромѣ такого опыта мы ничего не знаемъ и знать не можемъ, ибо все наше знаніе необходимо обусловлено данными нормами нашего разсудка. Міръ сущностей въ себѣ, если онъ и существуетъ, недоступенъ нашему знанію. Это не значитъ, однако, что наше опытное знаніе есть субъективная *иллюзія*. Или вѣрнѣе, если это и иллюзія, то иллюзія необходимая, закономѣрная, короче — это *дѣйствительность для насъ*, потому что никакой другой дѣйствительности мы не знаемъ и знать не можемъ.

Однако мы разсмотрѣли пока только 2 класса формъ разума, есть еще третій, который Кантъ называетъ собственно разумными формами въ отличіе отъ предъидущихъ, какъ рассудочныхъ. Дѣло въ томъ, что разсудокъ, хотя даетъ намъ правила, по которымъ мы соединяемъ ощущенія подъ формою отдѣльныхъ предметовъ, отдѣльные предметы располагаетъ въ причинный рядъ и вообще создаетъ опытъ въ широкомъ смыслѣ слова, но онъ ничего не говоритъ объ окончательныхъ цѣляхъ, къ которымъ въ концѣ концовъ стремится всякое знаніе. Такъ, идя отъ одной причины къ другой, мы невольно ищемъ начала этого ряда, т. е. начала, которое само уже не было бы обусловлено причиною, но создано свободно; далѣе, сознавая единство нашего *Я* мы невольно приходимъ къ мысли о его полной простотѣ, неизмѣнности и слѣд. безсмертіи души; наконецъ, расширяя наше знаніе до послѣднихъ предѣловъ міра, мы стремимся къ познанію полноты всѣхъ частей его, къ его цѣлостности въ Богѣ. Такимъ образомъ, мы необходимо влечемся тремя идеями, и стремимся достигнуть ихъ познанія на опытѣ: идеею свободы, души и Бога *).

*) Имя въ виду этическое ученіе Канта, а для простоты сгузилъ значеніе космологической идеи, оставивъ въ сторонѣ математическія

Однако, эти идеи имѣютъ въ теоретическомъ познаніи совершенно иное значеніе, чѣмъ указанная выше правила разсудка. Идеи разума влекутъ къ познанію стоящему внѣ опыта, внѣ области явленій, къ познанію сущностей: Бога, души, свободы. Однако сами эти идеи суть въ концѣ концовъ только наши субъективные нормы, и ничто не ручается намъ, что объективныя сущности имѣютъ ту же природу, какую эти наши нормы. Правда и правила разсудка тоже субъективны, то они зато и не имѣютъ другой области примѣненія, какъ нашъ *опытъ*, т. е. область субъективныхъ явленій.

Такимъ образомъ три указанная идеи разума не даютъ намъ никакого положительнаго знанія *). Это не значитъ, конечно, что Бога или бессмертнаго духа въ насъ не существуетъ. Критика чистаго разума указываетъ только предѣлы нашего теоретическаго познанія и доказываетъ, что эти сущности теоретически для насъ непознаваемы. Оставаясь на почвѣ теоретическаго знанія мы не можемъ ни отрицать бытія Бога, ни утверждать его. Однимъ словомъ, никакое метафизическое познаніе Его невозможно. Также касается и двухъ другихъ великихъ предметовъ этой мнимой науки: сущности духа и свободы воли.

Но здѣсь можетъ возникнуть вопросъ: если, какъ было показано выше, мы необходимо должны по правиламъ разсудка мыслить всякое явленіе обусловленнымъ какою нибудь причиною, то повидимому мы должны прямо *отрицать* всякую свободу воли, а не только признавать ее непознаваемой? Однако и это возраженіе переходитъ, хотя и въ обратномъ направленіи, чѣмъ обыкновенная метафизика, истинные предѣлы познанія. Міръ явленій дѣйствительно безусловно связанъ законами причинной связи, и никакая свобода въ немъ не мыслима. Такъ какъ и

антипомин. Что касается до 4-й антиноміи, то врядъ ли кто можетъ ее отличить отъ теологической идеи (см. напр. Wundt. *Ueber Kants Antinomien*. Phil. Stud. II).

*) Я оставляю тутъ въ сторонѣ методологическое значеніе идей отчасти потому, что оно не имѣетъ никакого отношенія къ задачамъ этики, а главное потому, что все это значеніе имѣетъ источникомъ только Кантову любовь къ схемамъ. Оставаясь на почвѣ самой «Критики чистаго разума» мы легко могли бы объяснить все это значеніе и изъ одного разсудка.

всѣ наши внутреннія состоянія, составляющія предметъ изученія психологін, суть тоже только явленія (ибо они являются намъ, во первыхъ, въ формѣ времени, вовторыхъ, обусловлены нормами разсудка) то и здѣсь мы не имѣемъ никакой свободы. Но утверждать, что за этими явленіями не стоитъ какого нибудь иного міра сущностей, или что эти сущности, если онѣ имѣютъ бытіе, не могутъ быть свободны, такое утвержденіе очевидно опять переходитъ предѣлы нашего теоретическаго знанія и предполагаетъ нѣкоторое, хотя и отрицательное знаніе о томъ мірѣ, который абсолютно непостижимъ для насъ.

Таковъ результатъ „Критики чистаго разума“. Но мы уже видѣли раньше, что въ области нравственности фактъ существованія абсолютнаго нравственнаго закона ведетъ къ признанію свободы. Такимъ образомъ то, чего возможность признана въ теоретическомъ познаніи, получаетъ *дѣйствительность* черезъ своеобразное расширеніе познанія совершаемое *нравственнымъ* сознаніемъ. Итакъ, критика теоретическаго разума показываетъ намъ, что міръ сущностей для насъ непостижимъ и что все наше знаніе ограничено явленіями для насъ, этими „необходимыми и закономѣрными иллюзіями“. Въ этомъ мірѣ нѣтъ мѣста свободѣ, а слѣд. и нравственности. Здѣсь все связано желѣзнымъ закономъ причинной связи. Но критика нравственнаго разума обнаруживаетъ предъ нами иной міръ, міръ сущностей, стоящій за міромъ явленій. Это „царство духа“, съ его свободой и нравственнымъ закономъ, открывается слѣд. не въ теоретическомъ познаніи, но въ нравственной *дѣятельности*. *Законъ нравственности и есть законъ этого сверхчувственнаго, свободнаго и разумнаго міра.*

Не противорѣчитъ ли, однако, подобное сознаніе законахъ теоретическаго познанія? Вѣдь и въ этикѣ мы въ концѣ концовъ руководимся этими же законами? Кантъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ длиннымъ разсужденіемъ „о правѣ практическаго разума къ расширенію, какое невозможно для теоретическаго познанія“. Но сущность этого разсужденія очень проста: все сознаніе свободы, которое мы имѣемъ въ нашей нравственной дѣятельности, все равно не можетъ имѣть никакого приложенія въ теоретическомъ познаніи. Если бы я напр. захотѣлъ *объяснить* какое нибудь дѣйствіе чловѣка изъ его свободы, то изъ подобнаго объясненія уже потому ничего не могло бы выйти, что свобода при-

суща чловѣку всегда, дѣйствіе же произошло въ извѣстный моментъ (или точнѣе, первая стоитъ внѣ условій времени, второе — происходитъ во времени). Далѣе, всякое дѣйствіе безусловно опредѣлено цѣлымъ рядомъ предъидущихъ причинъ въ видѣ воспитанія, общественныхъ условій, фізіологическимъ состояніемъ тѣла и т. д. Для свободы въ этомъ рядѣ нѣтъ никакого мѣста, ибо она принадлежитъ не къ этому ряду, не къ явленіямъ, но къ тому, что свойственно сущностямъ. Иначе говоря, всякое теоретическое приложеніе свободы невозможно прежде всего потому, что всякое такое познаніе есть своеобразный комплексъ пассивнаго воспріятія и активной переработки этого даннаго матерьяла, комплексъ которому слѣд. соотвѣтствуютъ другіе подобныя же комплексы, а не свойства вещей въ себѣ. Какъ только я начинаю что нибудь *теоретически* познавать, какъ я становлюсь на эту своеобразную почву „явленій“, и вещь въ себѣ исчезаетъ для меня. Такимъ образомъ, свобода, хотя и есть свойство вещи въ себѣ, но теоретическаго приложенія это познаніе имѣть не можетъ.

Если мы теперь, прежде чѣмъ идти далѣе, спросимъ себя, что же сохранилось до нынѣ и вошло въ твердо установленное содержаніе науки отъ всего этого Кантовскаго ученія о свободѣ воли, то отвѣтъ долженъ быть весьма отрицательнымъ.

Вопервыхъ, что касается до „Критики чистаго разума“, то врядъ ли кто нынѣ, кромѣ вымирающаго направленія Новакантианцевъ, видитъ въ ней удовлетворительное рѣшеніе проблемы познанія. Кантовское ученіе о времени и пространствѣ положительно опровергнуто; и въ томъ и въ другомъ мы не видимъ ни исключительно субъективныхъ формъ, ни априорности. Психологическій анализъ чувства времени, хотя еще не привелъ къ окончательнымъ результатамъ, но сдѣлалъ весьма правдоподобнымъ предположеніе, что въ основѣ оцѣнки времени лежитъ своеобразный законъ періодическихъ пережѣвъ сознанія, или вѣрнѣй, вниманія *). Чувство пространства найдено весьма различнымъ для различныхъ чувственныхъ органовъ (зрительное пространство иного рода, чѣмъ осязательное) и разложено на свои два фак-

*) См. объ этомъ мое экспериментальное изслѣдованіе. *Beiträge zur Theorie der act. Apperception und der sinnlichen Aufmerksamkeit.* (Philos. Studien von W. Wundt. Bd. IV Heft 3).

тора: мѣстные знаки и иннервационное ощущение *). Что касается до формъ разсудка, то, неговоря уже о очевидныхъ недостаткахъ ихъ перечисленія у Канта (таблицы категорій), никто, конечно, не рѣшится нынѣ сводить функціи разсудка къ „трансцендентальному единству самосознанія“: примѣръ Фихте показаль къ какой софистикѣ ведетъ послѣдовательное проведеніе этого принципа. Правда проблема причинности стоитъ передъ нами въ такой же загадочности, какую она имѣла до Канта. Но врядъ ли кто станетъ считать нынѣ причинность вообще только формою разсудка, тѣмъ болѣе, когда устарѣлый дуализмъ явленій и сущностей постепенно уступаетъ мѣсто монизму.

Но, конечно, менѣе всего сохранилось отъ Кантовскаго ученія о разумѣ, какъ суммѣ направляющихъ идей. Врядъ ли возможно нынѣ вообще признавать подобный органъ высшаго теоретическаго познанія. Если же онъ (иначе чаянія) существуетъ, то конечно его роль должна быть больше, чѣмъ то *ненужное* руководство разсудочнаго познанія, которое Кантъ ему приписаль. Что касается до самыхъ идей разума, то для насъ здѣсь, конечно, важнѣе всего идея космологическая и въ частности динамическая антиномія причинности и свободы. Антиномія эта, какъ извѣстно, состоитъ въ томъ, что съ одной стороны мы должны признать всеобщность причинной связи: все въ мірѣ случается по законамъ природы, — съ другой, какъ старается доказать Кантъ, необходимо предположить еще свободу. Выходъ изъ такого, будто-бы неизбѣжнаго, противорѣчія служить у Канта раздѣленіе міра на міръ явленій (природа), въ которомъ господствуетъ причинность, и міръ вещей въ себѣ, который свободны, т. е. указанное выше предположеніе *умоностиаемой свободы*.

Однако эта антиномія, подобно другимъ, представляетъ, какъ указаль еще Шопенгауеръ, **) только игру понятіями. Имено доказательство „тезиса“, что явленія міра не могутъ быть объяснены исключительно изъ одной причинности законовъ природы, но необходимо предположить для того еще „свободу“, доказатель-

*) См. напр. *Основы психологій* Сиссера т. III, стр. 187 и сл. (русск. пер.) и особенно Вундта *Физиологическая Психологія* стр. 701 и сл.

**) *Kritik der Kantischen Philosophie* (Werke Bd II, S. 583 ff).

ство этого положенія у Канта ошибочно *), и такимъ образомъ въ дѣйствительности никакой подобной антиноміи не существуетъ.

Мы не имѣемъ здѣсь въ виду входить въ обсужденіе по существу проблемы о свободѣ воли. Болѣе подробный анализъ этого вопроса будетъ представленъ нами при разсмотрѣніи уче-

*) Доказательство это ведется подобно другимъ отъ противоположенія: если „нѣтъ другой причинности, то все случающееся будетъ предполагать предшествующее состояніе... но предшествующее состояніе само есть нѣчто случившееся... слѣд... нѣтъ полноты въ рядѣ одна отъ другой прозсходящихъ причинъ. Но законъ природы состоитъ въ томъ, что ничего не случается безъ достаточной причины, опредѣленной а priori. Слѣд. положеніе, что причинность возможна только по законамъ, взятое вообще, безъ всякаго ограниченія, противорѣчитъ самому себѣ и не можетъ быть допущено въ исключительномъ смыслѣ. Поэтому и т. д.“ Въ примѣчаніи Кантъ прибавляетъ „Здѣсь нужно устранить одно только недоразумѣіе, именно такъ какъ пріемственный порядокъ въ мірѣ можетъ имѣть только сравнительно первое начало, ибо ему всегда предшествуетъ извѣстное состояніе вещей въ мірѣ, — то въ міровомъ ходѣ вещей невозможно безусловно первое начало“. (Русск. переводъ М. И. Владиславлева стр. 370 и 372). Такимъ образомъ суть доказательства очевидно основана на томъ что безконечный временный рядъ не можетъ быть законченъ, хотя въ каждой *отдѣльной* причинной связи мы имѣемъ вполне достаточное обоснованіе. Т. е. весь этотъ тезисъ повторяетъ въ своемъ родѣ въ концѣ концовъ тоже, что сказано (въ перв. антиноміи) о продолжительности міра въ прошломъ времени. Т. е. вопросъ вообще состоитъ въ томъ, какъ прошедшее (т. е. нѣтъ законченное) можетъ быть безконечнымъ; это значило бы—законченная безконечность. Однако здѣсь мы находимъ ошибку: прошедшее, конечно, уже закончено, т. е. не можетъ теперь больше увеличиваться, но это не значитъ, чтобы оно когда нибудь въ опредѣленный пунктъ времени началось. Если же такого опредѣленнаго пункта не было, то оно осталось безконечнымъ *въ одну* сторону. Во всѣхъ подобныхъ доказательствахъ всегда гдѣ нибудь скрыто предполагается, что безконечное получило *опредѣленное* начало. Законченная или данная безконечность не есть еще сама по себѣ противорѣчіе. Мы не можемъ мыслить законченной безконечности только потому, что мы въ извѣстный моментъ такъ сказать *начинаемъ* ее, слѣд. одинъ предѣлъ ея уже необходимо надетъ въ опредѣленный пунктъ времени или пространства и слѣд. остается только возможность непрерывнаго удаленія другаго ея конца. Но совершенно непонятно почему движеніе причинной связи изъ безконечности къ опредѣленному концу представляетъ большую невозможность, чѣмъ мысленное движеніе отъ опредѣленнаго конца къ безконечному началу. И та и другая суть одностороннія безконечности и только въ *этомъ* смыслѣ законченія.

ній пессимистовъ и въ частности Шопенгауера, у котораго это Кантовское ученіе объ умопостигаемомъ (принадлежащемъ вещамъ въ себѣ) характеръ свободы достигло особеннаго развитія *). Тогда же мы подвергнемъ и критикѣ это ученіе и постараемся доказать вообще *ненужность* для нравственности этой мнимой свободы. Но уже и тутъ, въ Кантовскомъ ученіи мы встрѣчаемъ одно важное педоумѣніе, на которое теперь же и укажемъ.

Дѣло въ томъ, что представляется совершенно нецелесообразнымъ, какъ одно и то же явленіе можетъ быть *вполнѣ* обусловлено предшествующимъ явленіемъ (по причинной связи) и въ то же время быть также *вполнѣ* опредѣлено свойствами „вещи въ себѣ“, ибо въ такомъ случаѣ мы имѣли бы одно и то же явленіе обусловленное двумя различными и даже противоположными причинами и притомъ такъ, что каждая изъ этихъ причинъ обуславливаетъ явленіе во всемъ его объемѣ **). Это было бы еще возможно, если бы эти два рода причинности принадлежали *одному* существу; но и это не такъ, ибо причинное отношеніе связываетъ явленія, которыхъ содержаніе дано намъ извнѣ, т. е. есть результатъ воздѣйствія какой нибудь иной „вещи въ себѣ“, а не нашего я; наши же свободныя дѣйствія вытекаютъ именно изъ этого я. Пусть напр. мы совершили свободно нѣкоторое дѣйствіе; оно по Канту опредѣлено, во первыхъ свойствами нашего „умопостигаемаго характера“. Но съ другой стороны мы *разсматриваемъ* это дѣйствіе, какъ одно изъ членовъ въ рядѣ непрерывной причинной связи явленій природы. Если бы это наше теоретическое познаніе было исключительно обусловлено формами нашего разсудка, то, поскольку эти формы принадлежатъ нашему же умопостигаемому характеру, совпаденіе познанія съ дѣйствіемъ не представляло бы невозможнаго. Но, какъ мы видѣли выше, наше реальное познаніе состоитъ не только изъ формъ разсудка, но и содержитъ матерьялъ *данный* откуда-то извнѣ. Этотъ матерьялъ уже не есть произведеніе нашего умопостигаемаго характера. Почему же, спрашивается, въ указанномъ

*) Въ другомъ направленіи это Кантовское ученіе было развито Шеллингомъ въ его извѣстныхъ „*Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*“ (1809 г.), принадлежащихъ уже къ теософическому періоду его философіи. Объ этомъ см. гл. 5 этого отдѣла.

***) Zeller. *Deutsche Philos. seit Leibnitz* (стр. 456).

нашемъ *дѣйстви*, поскольку оно входитъ въ рядъ *познаваемыхъ* нами причинныхъ связей, *наша* сверхъестественная причинность должна непремѣнно совпадать съ сверхъестественной причинностью другихъ вещей въ себѣ (которая, однако, несомнѣнно опредѣляетъ многое въ этомъ познаніи нашего дѣйствія, какъ опредѣленнаго члена въ ряду природныхъ явленій).

Читатель знакомый съ исторіею философіи легко захѣтитъ, что указанное предоумѣніе совпадаетъ съ тѣми, которыя столь часто встрѣчаются при анализѣ понятія о *взаимодѣйствіи вещей* вообще. И здѣсь, какъ и вообще изъ подобныхъ сомнѣній, есть только *три* послѣдовательныхъ вывода: Впервыхъ — „предустановленная гармонія“ Лейбница; это ученіе предполагаетъ что взаимодѣйствіе вещей есть простая *видимость*, мѣражъ: вещь не взаимодѣйствуютъ, но явленія въ нихъ только *совпадаютъ* вслѣдствіе предварительнаго правильнаго созданія ихъ (подобно часамъ показывающимъ одинаковое время, но не находящимся, однако, въ реальной связи). Это мнѣніе неопровержимо, но и недоказуемо. Чтобы *опровергнуть* его мы должны были бы во всѣхъ случаяхъ причинной зависимости разумно *вывести* слѣдствіе изъ причины; тогда только ихъ совпаденіе стало бы безусловно понятно. Но это невозможно, или вѣрнѣе, было возможно только для Гегелевской самонадѣянности. Еще менѣе возможно *доказать* это мнѣніе. Подобная предустановленная гармонія, отрицающая реальность взаимодѣйствія, утверждаетъ тѣмъ полную *заключенность* сущностей въ себѣ („монады не имѣютъ оконъ“, какъ говорилъ Лейбницъ); но то что заключено въ себѣ, тѣмъ суммъ лишено и возможности на дѣлѣ познать состоянія другихъ вещей, а слѣд. и совпаденіе этихъ состояній со своими, — иначе говоря, если каждая сущность знаетъ только свои состоянія, то совпаденіе этихъ состояній въ различныхъ сущностяхъ, если и существуетъ, то не только не познаваемо, но и *безполезно*. Такимъ образомъ, послѣдовательно проведенная эта гипотеза уничтожаетъ самое себя. Наконецъ, не должно забывать, что весь ея *raison d'être* есть только сведеніе многихъ чудесъ (совпаденій) къ одному верховному (предустановленной гармоніи); но и одно чудо есть всетаки *consilium abeundi* для философіи.

Второе возможное разрѣшеніе нашего вопроса даетъ монизмъ. Онъ предполагаетъ, что въ основѣ явленій лежитъ только *одна* сущность; поэтому совпаденіе первыхъ есть естественный резуль-

татъ этого единства. Это ученіе приняли почти все послѣ Кантовскія философскія системы, почему этотъ періодъ иѣмецкой философіи есть періодъ пантеистической по преимуществу. Въ частномъ случаѣ, въ нашемъ вопросѣ, очевидно, вся трудность совпаденія свободы и причинности исчезаетъ, если въ основѣ міра полагается *одинъ* только верховный субъектъ, абсолютное Я, Богъ. Индивидуальныя сознанія суть только отдѣльныя мысли этого абсолютнаго субъекта *). Такимъ образомъ мы видимъ, что Кантовская этика, подобно Кантовской теоріи познанія, приводитъ насъ къ ученію Фихте. Но и этотъ исходъ, какія бы разнообразныя формы онъ не принималъ, въ концѣ концовъ даетъ только явное разрѣшеніе проблемы взаимодѣйствія. Именно это разрѣшеніе само только тогда имѣетъ силу, когда все явленія, выводятся изъ предположенія лишь какого нибудь *одного* свойства въ Абсолютномъ (ибо принявъ *первоначально* различныя стороны въ Немъ, мы идемъ на встрѣчу новому вопросу о взаимодѣйствіи этихъ сторонъ). Но какъ бы мы ни судили, нельзя не сознаться, что (по крайней до сихъ поръ) все подобныя попытки *вывода* всего содержанія міра изъ одного какого нибудь

*) Возраженія, которыя дѣлаетъ Канту Гегель (въ *Phänomenologie des Geistes*), гдѣ онъ показываетъ, что субъективный долгъ необходимо находитъ свое *verloren* въ постулатахъ (и прежде всего въ постулатѣ совпаденія законовъ природы съ законами нравственности, т. е. въ бытіи Бога), а съ другой стороны эти же постулаты необходимо полагаютъ лишь свою *идею* (т. е. считая міръ безнравственнымъ, противоположнымъ себѣ, ставятъ себѣ задачей его исправленіе), это возраженіе есть именно то самое, на которое мы здѣсь указываемъ. Если міръ свободы отличенъ отъ міра природы, то что спрашивается ручается намъ, что наше нравственное дѣйствіе не будетъ имѣть въ природѣ совершенно иного, чѣмъ намъ желательно, характера? Если же *Богъ* устанавливаетъ эту гармонію, то природа уже не противоположна долгу, но и изъ ней дѣйствуетъ тотъ же божественный законъ, и намъ нѣтъ никакой нужды противопоставлять мнимо гетерономную нравственность автономной. — Замѣтимъ, однако, что несмотря на всю правильность этой критики у Гегеля, она имѣетъ силу лишь противъ Канта и *формально* субъективной этики, т. е. такой, которая выходитъ изъ принципа субъективнаго долга (а не конечной цѣли нравственности), считаетъ этотъ долгъ чисто *разумною* формой. А тотъ, хотя и субъективный, но не формальный принципъ этики, который мы защищаемъ въ этомъ сочиненіи, для этой Гегелевской критики остается неприкосновеннымъ. (См. объ этомъ подробности въ гл. 4).

свойства Абсолютнаго были положительно неудачны. Если же этого вывода не дѣлается, то вся гипотеза представляется бесплодной, и съ одинаковымъ успѣхомъ можетъ быть замѣнена *всякою* другою. Главное затрудненіе этихъ монистическихъ системъ состоитъ и всегда состояло въ совершенной невозможности вывести *многое изъ единого*. И въ какихъ трудностяхъ и софизмахъ ни прибѣгали въ этомъ отношеніи философы, сколько остроумія и гениальности ни тратили на разрѣшеніе этого вопроса, онъ остался пока неопровержимымъ аргументомъ противъ всякаго монизма.

Но если ни монизмъ, ни плюрализмъ (ученіе о многихъ сущностяхъ) со своею предустановленною гармоніею не выдерживаютъ критики въ своихъ объясненіяхъ проблемы взаимодѣйствія, то намъ остается еще одинъ (и можетъ быть послѣдній) исходъ, именно помня лучшую заслугу Канта (и Гегеля) подвергнуть критикѣ *самыя понятія сущности и явленія*. Изъ этой критики, можетъ быть, окажется, что самыя эти понятія вовсе *ненужны* для мышленія и представляютъ лишь продуктъ пережитыхъ ступеней *психологическаго антропоморфизма*. Но подобная критика была бы, конечно, здѣсь неумѣстна, ибо вся наша задача въ этомъ отступленіи отъ прямого изложенія Канта состояла только, во первыхъ, въ указаніи недостаточности его ученія объ умопостигаемой свободѣ воли, въ указаніи на то, что это рѣшеніе лишь *игнорируетъ* трудности проблемы, и во вторыхъ, въ приведеніи въ связь Кантовскаго ученія съ послѣдовавшимъ за нимъ пантеизмомъ. Поэтому теперь мы вновь возвратимся къ нашему философу.

III.

Выше былъ показанъ и объясненъ принципъ Кантовской этики, какъ онъ выражается категорическимъ императивомъ. Далѣе было объяснено его отношеніе къ свободѣ воли и ея автономіи. Всѣ эти результаты могутъ быть выражены вкратцѣ слѣд. образомъ: въ основѣ нравственности лежитъ сверхъопытное требованіе (категорическій императивъ); это требованіе касается лишь разумной всеобщности дѣйствій, которая и есть нравственность; но всеобщность есть также и понятіе разума, слѣд. под-

чиняясь категорическому императиву, человекъ (какъ разумное существо) исполняетъ лишь свой же законъ. Иначе говоря, нравственность есть тоже, что всеобщность, всеобщность тоже, что разумность, разумность тоже, что свобода, свобода тоже, что самозаконность или автономія. Человекъ нравственный въѣстъ съ тѣмъ разуменъ, свободенъ и автономенъ.

Такова *основа* Кантовской этики. Намъ предстоитъ теперь разсмотрѣть ту *систему добродѣтелей*, которая вытекаетъ изъ указанныхъ принциповъ. — Какъ извѣстно, эта система добродѣтелей изложена Кантомъ только во второй части *Метафизики нравовъ* (1797 г.) и, несмотря на многія глубокомысленныя замѣчанія, уже носятъ, какъ справедливо замѣтилъ Шопенгауеръ *), слѣды старческаго безсилія. Канту въ это время минуло 73 года! Поэтому слѣдующія ученія будутъ изложены лишь вкратцѣ.

Категорическій императивъ гласитъ: „поступай такъ, чтобы правило *твоихъ* дѣйствій могло стать принципомъ дѣйствій для *всѣхъ разумныхъ* существъ“. Такимъ образомъ нравственные поступки могутъ имѣть цѣлью только то, что желательно для всякаго вообще разумнаго существа. Но всѣ наши цѣли въ концѣ концовъ сводятся къ двумъ: нравственному совершенству и счастью. Какое бы дѣйствіе человека мы ни взяли, мы всегда увидимъ, что онъ имѣетъ цѣлью или стать выше, совершеннѣе (какъ бы онъ ни понималъ это) или сдѣлать себя и другихъ счастливѣе. Съ другой стороны, всѣ дѣйствія могутъ быть раздѣлены по тому, имѣютъ ли они объектомъ меня самого или другихъ людей. Соединяя эти два перекрещивающіяся раздѣленія, мы получаемъ четыре возможныхъ рядовъ цѣлей: личное счастье, личное нравственное совершенство, чужое счастье и чужое совершенство. Эти цѣли исчерпываютъ всю область человѣческихъ стремленій. Наложимъ теперь на эти раздѣленія мѣрку категорическаго императива и посмотримъ, что изъ всѣхъ этихъ возможныхъ цѣлей предписывается нравственностью. Во первыхъ, что касается *личнаго счастья*, то оно хотя и есть цѣль, которая свойственна каждому человеку (по влеченіямъ его природы), но никогда не можетъ быть рассматриваема какъ нравственный *долгъ*.

*) *Die ziden Grundprobleme der Ethik* стр. 119.

Всякій желаетъ своего счастья помимо всякаго *принужденія*, а между тѣмъ было выше показано, что сущность нравственности выражается именно въ повелительной формѣ ея закона, въ категорическомъ императивѣ. Личное счастье хотя и есть всеобщая цѣль, но оно не есть долгъ.

Съ другой стороны, *чужое нравственное совершенство* уже потому не можетъ быть *моею* цѣлью, что совершенство чело-вѣка, какъ *личности*, зависитъ только отъ него самаго, ибо, вообще говоря, состоитъ всегда въ способности опредѣлять *свои* цѣли по *своимъ* личнымъ понятіямъ о нравственномъ долгѣ. Та-кимъ образомъ, было бы противорѣчиво требовать отъ *меня* то, что зависитъ только отъ воли *другаго*. (Само собою разумѣется, что этотъ не отрицается нравственное воспитаніе, ибо и въ немъ, по Канту, дѣло состоитъ не въ созданіи въ другомъ чело-вѣкѣ нравственнаго закона, но только въ пробужденіи его, послѣ чего ему должна быть предоставлена свобода и связанная съ нею от-вѣтственность *).

Такимъ образомъ, остаются въ области нравственныхъ дѣя-ній только 2 цѣли—личное нравственное совершенство и чужое счастье. И та и другая цѣль могутъ быть обязательными и все-общими, т. е. соотвѣтствуютъ категорическому императиву. Вслѣдъ за этимъ общими раздѣленіемъ Кантъ подвергаетъ анализу *от-дельныя* обязанности чело-вѣка, но при этомъ самъ впадаетъ въ противорѣчіе со своими безконечными подраздѣленіями **), и слѣ-дить за ними въ этомъ ложномъ схематизмѣ намъ нѣтъ ника-кой нужды. Здѣсь достаточно будетъ рассмотреть отношеніе Канта къ двумъ основнымъ, по его мнѣнію, добродѣтелямъ: ува-женію къ чело-вѣку вообще и любви къ нему.

*) Замѣчанія объ этомъ и объ нравственномъ катехизисѣ см. *Met. d. Sitten Zw. Th. Methodenlehre* § 43 sqq. (стр. 333 sqq).

**) Яснымъ примѣромъ этого можетъ служить напр. то, что Кантъ относитъ уваженіе къ другому чело-вѣку къ обязанностямъ о чужомъ счастьи, между тѣмъ какъ самъ выставляетъ причиною этого уваженія то обстоятельство, что и въ другомъ чело-вѣкѣ есть независимый отъ него нравственный законъ (требованія котораго, конечно, не совпадаютъ съ требованіями личнаго счастья. *Met. d. Sitten. Zw. Th., Zw. Buch, I Hauptst., 2 Abschn. §§ 37—41* (стр. 313 sqq); ср. *ibid. Einl., IV и V* (стр. 218 sqq).

Уваженіе къ человѣку; какъ носителю нравственной закона, составляетъ основную добродѣтель въ Кантовской этикѣ. „Двѣ вещи, говоритъ онъ въ заключеніи своего сочиненія *), наполняютъ меня все новымъ и возрастающимъ изумленіемъ и страхомъ, чѣмъ чаще и продолжительнѣе я объ нихъ размышляю. Это — звѣздное небо надъ мною и нравственный законъ во мнѣ. И то и другое я отнюдь не долженъ мыслить скрытымъ отъ себя въ какомъ то сумракѣ или лежащимъ въ безконечности за мою горизонталью; и то и другое я дѣйствительно вижу передъ собою и мое существованіе непосредственно связано и съ ихъ бытіемъ. Звѣздный міръ начинается съ того самаго мѣста, которое я занимаю во внѣшнемъ чувственномъ мірѣ, и расширяетъ мою связь съ окружающимъ въ необозримыя протяженія міровъ надъ мірами и системами за системами.... Нравственный законъ имѣетъ начало въ моемъ невидимомъ Я, въ моей личности и дѣлаетъ меня членомъ другаго міра, истинно безконечнаго, но доступнаго только разумному познанію. И въ этомъ новомъ мірѣ я нахожу себя уже не случайнымъ звѣномъ, но въ необходимомъ и общемъ соединеніи (съ другими подобными мнѣ существами). Взглядъ на звѣздное небо съ его безконечными мірами уничтожаетъ все мое значеніе, какъ физическаго существа, онъ напоминаетъ мнѣ, что я долженъ буду отдать мое тѣло нашей планетѣ (которая сама составляетъ только точку въ безконечномъ мірѣ), мое тѣло, въ которомъ малая часть вещества на короткое время и неостыжимымъ образомъ получила жизненную силу. Но взглядъ на присутіи моей личности нравственный законъ вновь и безконечно поднимаетъ мое значеніе, и именно какъ разумнаго существа. Этотъ законъ открываетъ мнѣ новую жизнь, независимую отъ моей животной природы и даже отъ всего чувственнаго міра, открываетъ по крайней мѣрѣ постольку, поскольку я цѣлесообразно подчиняюсь въ своихъ дѣйствіяхъ этому нравственному порядку, не ограниченному условіями и предѣлами этой жизни, но простирающемуся въ безконечность“.

Нравственный законъ принадлежитъ, какъ мы видѣли, сверхчувственному міру. Такъ какъ этотъ законъ имѣетъ безусловную и верховную цѣнность, то и каждый человѣкъ, какъ его носи-

*) *Kritik der praktischen Vernunft. Beschluss* (стр. 194 sq.).

тель, получает *достоинство* (Würde), т. е. цѣнность, которая выше всякой другой, которая, слѣд., не есть иѣновая цѣнность, но безусловная. Здѣсь мы находимъ источникъ того *уваженія*, съ какимъ мы обязаны относиться ко всякому человѣку. Это правильное отношеніе ко всякой личности Кантъ выражаетъ слѣдующимъ образомъ: „ты долженъ видѣть въ людяхъ не средство, но саму цѣль“, т. е. никакую человѣческую личность мы не имѣемъ нравственнаго права употреблять только какъ средство, ибо средствомъ можетъ быть лишь то, что само не имѣетъ высочайшей цѣны и достоинства.

Это величайшее уваженіе къ личности, какъ носителю верховнаго закона или какъ къ представителю сверхчужденнаго міра, проникаетъ всю Кантовскую этику, придаетъ ей возвышенный характеръ и дѣлаетъ истиннымъ и лучшимъ образцомъ индивидуалистической этики. „Провозглашеніе правъ человѣка“ получило тутъ истинную и философскую форму, очищенную отъ случайныхъ наносовъ политической жизни.

Изъ этого уваженія къ человѣческому достоинству, какъ своему такъ и чужому Кантъ выводитъ основныя положенія морали. Онъ указываетъ, какъ этому уваженію противорѣчитъ самоубійство, преобладаніе чувственныхъ наслажденій, скудость, наконецъ ложь и ложное самоуничиженіе. Ложь, хотя бы она была безвредна, все таки унижаетъ, ибо тотъ кто лжетъ, изображаетъ себя другимъ, чѣмъ онъ есть, и тѣмъ самымъ соглашается промѣнять свое истинное достоинство на призракъ. Кроимъ того онъ унижается и тѣмъ, что употребляетъ себя, свое человѣческое достоинство, какъ *средство* для обмана. Объ самоуничиженіи Кантъ говоритъ: „самоуничиженіе, какъ презрѣніе къ самому себѣ въ сравненіи съ другими людьми (и даже вообще въ сравненіи со всякимъ конечнымъ существомъ, хотя бы то былъ серафимъ) — вовсе не составляетъ долга; мало того, стремленіе сравниться съ другими въ подобномъ смирненіи или даже превзойти ихъ, соединенное съ мыслью о томъ, что такимъ образомъ я приобрѣту еще большую внутреннюю цѣну, есть только скрытое честолюбіе, противорѣчащее нашимъ обязанностямъ къ людямъ. Употребляемое же какъ средство для приобрѣтенія чужой милости (чья бы она ни была), т. е. какъ сознательное приниженіе своей личной нравственной цѣны (льстивость и притворство), оно становится *живымъ* самоуничиженіемъ и противо-

рѣчитъ обязательному уваженію къ себѣ, какъ посетелю нравственнаго закона* *).

Мы не будемъ останавливаться здѣсь на оцѣнкѣ этихъ идеаловъ, но вернемся къ нимъ при анализѣ французской этики, гдѣ встрѣтимъ ихъ болѣе развитыми и въ большей связи съ ученіями, изъ которыхъ они выросли—съ ученіями о политической свободѣ.

Не менѣе своеобразно отношеніе Канта къ *обязанностямъ любви*. Мы видѣли выше, что въ основѣ его этики лежитъ понятіе свободы и самодѣтельности (автономіи). Именно потому извѣстныя дѣйствія и могутъ быть требуемы, что они вполнѣ зависятъ отъ воли человѣка. Съ другой стороны, то, что есть результатъ его пассивной воспріимчивости, вообще не можетъ быть предписываемо какъ долгъ. Кантъ полагаетъ, что любовь имѣетъ именно такой характеръ: она есть чувство, а не дѣйствіе свободной воли и не зависитъ отъ этой послѣдней. Поэтому требовать отъ человѣка чувства любви было бы просто бессмысленно. Иное — *дѣла любви*. Эти зависятъ отъ воли и безусловно обязательны; къ нимъ Кантъ причисляетъ благодарность въ широкомъ смыслѣ, благодарность и *дѣлательное* сочувствіе. Естественное сочувствіе, какъ раздѣленіе всякаго чужаго горя не есть долгъ (по крайней мѣрѣ прямой). „Стонки имѣли высокое представленіе о мудрецахъ, когда они заставляли его говорить слѣдующимъ образомъ: я „желаю имѣть друга, но не для того, чтобы онъ мнѣ помогъ въ бѣдности, болѣзни или заключеніи, но для того, чтобы я могъ ему помочь и спасти такимъ образомъ человѣка“; но тотъ же мудрецъ, когда ему не удалось спасти своего друга, говоритъ „что мнѣ за дѣло“, т. е. онъ отвергаетъ сострадательность. И дѣйствительно, продолжаетъ дальше Кантъ, если кто нибудь страдаетъ, а я небудучи въ силахъ ему помочь дозволяю себѣ (подъ вліяніемъ воображенія) заразиться этихъ страданіемъ, то на дѣлѣ оказывается только два страдающихъ, хотя первоначально дано было одно несчастье; но увеличивать страданія въ мѣрѣ, конечно, не можетъ быть нравственною обязанностью. Изъ этого уже видно, что *чувство состраданія* не можетъ быть

*) *Met. der Sitten. Zw. Th. § 11 (стр. 280 sq.).*

нашимъ долгомъ... Однако, продолжая Кантъ, если *чувство* состраданія, равно какъ и сочувствія къ чужимъ радостямъ, само по себѣ и не составляетъ долга, то само *дѣятельное* соучастіе въ чужой судьбѣ есть наша прямая нравственная обязанность* *). Мало того, развитіе вообще нашего естественнаго чувства симпатіи, какъ *средства* для исполненія нравственной обязанности, можетъ быть нашимъ долгомъ, хотя и непрямимъ. Но что значить это дѣятельное содѣйствіе людямъ? Есть ли это дѣланіе добра такъ, какъ мы его понимаемъ, или простое исполненіе желаній другихъ людей? На это Кантъ вполнѣ послѣдовательно отвѣчаетъ въ послѣднемъ смыслѣ. Такъ какъ счастье не есть ничто безусловное и состоитъ только въ исполненіи *моихъ* желаній, то тотъ, кто хочетъ дѣлать людей счастливыми, долженъ исполнять *ихъ* желанія, а не *свои предположенія* о томъ, что было бы для нихъ лучше **). И въ этомъ, какъ и въ другихъ ученіяхъ Канта, мы должны видѣть, какъ высоко стоитъ его чистая этика надъ обыденными понятіями заурядной филантропіи. Есть-ли предѣлъ этой благотворительной дѣятельности, спрашиваетъ далѣе Кантъ, не долженъ ли человѣкъ отдать *все* другимъ? Нѣтъ, отвѣчаетъ онъ, отдача своего имѣнія должна идти только до той степени, чтобы потомъ самому не пуждаться въ чужой благотворительности ***).

Мы не пойдемъ далѣе за Кантомъ въ анализѣ отдѣльных добродѣтелей ****), но прежде чѣмъ оставить обонча-

*) *ibid.* § 34 sq. (стр. 307 sq.).

***) *ibid.* § 31 *Casuistische Fragen* (стр. 304).

****) *ibid.* (стр. 304).

****) Изложенная вкратцѣ Кантовская система добродѣтелей имѣетъ слѣдующій видъ. Обязанности вообще, кромѣ указаннаго въ текстѣ раздѣленія по цѣлямъ (личное совершенство и чужое счастье), могутъ быть еще раздѣлены по роду своей обязательности на обязанности въ полномъ и въ неполномъ смыслѣ слова (*Vollkommene und unvollkommene Pflichten*). *Вполнѣ* обязательно то, чего несоблюденіе, если-бы это послѣднее стало всеобщимъ принципомъ дѣйствій, составило-бы прямое противорѣчіе. Такова напр. правдивость, ибо если бы ложь стала всеобщей, то она сама бы себѣ противорѣчила (никто не сталъ бы и вѣрить). *Не вполнѣ* обязательно то, чего несоблюденіе, обратившееся въ общее правило, хотя и возможно, но противорѣчить нашимъ собственнымъ желаніямъ.

Нашимъ обязанности и при томъ относящимся къ нашему совершенству суть слѣдующія: 1) обязанности къ себѣ, какъ живому существу (онѣ

тельно эту область и перейти къ послѣднему вопросу этики, къ вопросу о нравственныхъ постулатахъ, рассмотримъ критически отношеніе этого ученія о добродѣтеляхъ къ изложенному выше формальному принципу Кантовской этики. Дѣло именно въ томъ, что вся эта система добродѣтелей отнюдь

запрещаютъ а) самоубійство б) порочныя и чувственныя удовольствія, и в) самоодуреніе (Selbstbetäubung) черезъ ѣду или питье; 2) обязанности къ себѣ, какъ нравственному существу (онѣ запрещаютъ а) ложь, б) скудость, в) ложное самоуничиженіе) и 3) обязанности къ себѣ, какъ природному судѣ самаго себя. При этомъ Кантъ указываетъ какъ первую заповѣдь всѣхъ обязанностей къ себѣ, слѣд.: „познай самого себя въ нравственномъ отношеніи“, и въ дополнительномъ отдѣлѣ разсматриваетъ обязанности наши къ существамъ выше и ниже насъ стоящимъ: обязанности къ неодушевленной природѣ и къ животнымъ суть только непрямыя; человѣкъ не имѣетъ никакихъ прямыхъ обязанностей къ животнымъ, но напр., обращаясь съ ними жестоко, онъ ослабляетъ вообще свои альтруистическія чувства, что поведетъ его легко и къ жестокости относительно людей, т. е. къ прямому нарушенію долга (§ 17). Что касается до обязанностей къ Богу, то, какъ гоноритъ Кантъ, имѣть религію, т. е. разсматривать наши обязанности, какъ божественныя заповѣди, есть обязанность не къ Богу, но къ людямъ (§ 18). „Неполныхъ обязанностей относительно себя“ Кантъ указываетъ двѣ: 1) Обязанность развитія естественнаго совершенства (какъ средства для достиженія цѣлей всякаго рода), 2) обязанность развитія нравственнаго совершенства (нравственная чистота побужденій) и собственно нравственное совершенство, т. е. разнообразіе нравственныхъ цѣлей: „будьте сваты“ и „будьте совершенны“ (§ 21).

Можетъ показаться, что эти послѣднія обязанности суть „совершенныя обязанности“. И дѣйствительно *по качеству* это обязанности въ тѣсномъ смыслѣ, но *по степенямъ*—въ широкомъ (существующія ради fragilitas человеческой природы).

Второй классъ составляютъ обязанности относительно другихъ людей. При этомъ мы можемъ разсматривать людей или вообще, или по различію ихъ состояній. Въ первомъ отношеніи мы обязаны

1) любить людей. Причемъ предписывается не чувство, но дѣйствія, (именно а) благотворительности, б) благодарности, в) соучастія);

2) уважать ихъ (т. е. признавать въ нихъ нравственное достоинство, которое выше всякой мѣрновой цѣны). Этими исключаются:

- а) надменность,
- б) злословіе и сплетня,
- в) издѣвательство.

Наконецъ, что касается до нашихъ обязанностей къ людямъ по различію ихъ состояній, то это составляетъ уже предметъ не общей этики, но прикладной.

не вытекает из формулы категорического императива, мало того, из этой формулы вообще невозможно вывести частнаго нравственнаго дѣйствія. Категорическій императивъ, какъ мы видѣли выше, гласитъ слѣдующимъ образомъ: „поступай такъ, чтобы правило твоихъ дѣйствій могло стать принципомъ всеобщаго законодательства“. Онъ, слѣдовательно, ничего не предписываетъ относительно содержанія нравственныхъ дѣйствій, но указываетъ только на требуемую всеобщность ихъ. Этой всеобщности, по мнѣнiю Канта, соотвѣтствуютъ двѣ цѣли: нравственное совершенство и счастье; только эти двѣ цѣли (правильно ограниченныя) подходятъ подъ формулу всеобщности. Но здѣсь мы должны спросить 1) почему счастье есть всеобщая цѣль? Отвѣтъ на это, въ духѣ самаго Кантовскаго ученiя, можетъ быть только одинъ—потому что таковы требованiя человеческой природы, *насколько она намъ известна*. Но въ предъидущемъ анализѣ возможныхъ принциповъ нравственности Кантъ самъ отбросилъ всякое матеріальное содержанiе желанiй, именно потому что оно обуславливается разнообразiемъ человеческихъ потребностей и, подобно всякому эмпирическому знанiю, не имѣетъ безусловной всеобщности, этого, по его мнѣнiю, основнаго признака нравственности. Теперь же мы съ удивленiемъ встрѣчаемъ ученiе о томъ же счастии (хотя и чужомъ) но уже какъ о безусловно всеобщемъ желанiи. Очевидно, здѣсь есть прямое противорѣчiе, и оно весьма легко можетъ быть прослѣжено въ самихъ Кантовскихъ выраженiяхъ *). Мало того, намъ совершенно понятна причина этого противорѣчiя. Мы видѣли въ началѣ этой главы, что Кантъ правильно призналъ нравственный законъ безусловнымъ, но ложно отождествилъ эту безусловную высоту его со всеобщностью. Разъ, такимъ образомъ, онъ самъ исключилъ изъ нравственности всякое содержанiе, очевидно онъ не могъ перейти къ конкретпой нравственной дѣятельности, не совершивъ гдѣ нибудь скачка или ошибки.

*) Кантъ говоритъ „Ich will jedes Anderen Wohlwollen (benevolentiam) gegen mich; ich soll also auch gegen jeden Anderen wohlwollend sein“ (*Met. der Sitten. Zw. Th. § 27*, стр. 300). Здѣсь основа очевидно простой эгоизмъ. Тоже *ib.* § 30, стр. 302 sq; ср. *Grundl. I*, стр. 21 sq.: „Würde ich wohl damit zufrieden sein, dass meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen), als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als Andere) gelten sollte?“

Тот же самое, хотя и не столь очевидно, может быть показано и относительно второй изъ указанныхъ Кантомъ всеобщихъ нравственныхъ цѣлей—совершенствованія. Это послѣднее и связанное съ нимъ уваженіе къ присущему человѣку нравственному закону дѣйствительно есть безусловно всеобщая цѣль, разъ безусловно всеобщъ этотъ самый законъ. Однако и здѣсь мы вправѣ спросить, что есть причина этой всеобщности уваженія къ нравственному закону — сама ли всеобщная форма его, или нѣчто другое, напр., безусловно *высокій* характеръ нравственнаго начала. Кантъ, говоря объ чувствѣ уваженія къ нравственному закону, указываетъ, какъ причину, необходимость этого закона для всякаго разумнаго существа, т. е. повелительную форму категорическаго императива. Однако совершенно ясно, что сама повелительная форма еще не внушаетъ никакого уваженія. Уваженіе это, какъ и всякое другое, зависитъ отъ того, *кто* повелѣваетъ и *что* повелѣвается. Слѣд. и здѣсь послѣдняя причина всеобщности уваженія къ нравственному закону и связанной съ нею всеобщности желанія нравственнаго совершенствованія есть не просто необходимая форма категорическаго императива, а нѣчто другое, именно безусловная *высота* нравственнаго, подобно тому какъ эта же высота или санкція есть причина и того, что чужое счастье мы считаемъ всеобщою для себя цѣлью. Итакъ мы приходимъ къ выводу, что вся Кантовская система добродѣтелей только видимо связана съ его ученіемъ о категорическомъ императивѣ, въ дѣйствительности же изъ этого послѣдняго никакаго нравственнаго дѣйствія вывести невозможно. Или нравственный принципъ имѣетъ не одинъ формальный признакъ всеобщности и необходимости — тогда категорическій императивъ не достаточно выражаетъ его, или этотъ императивъ дѣйствительно наше нравственное правило — тогда вся Кантовская система добродѣтелей, мало того, вообще никакое отдѣльное нравственное дѣйствіе изъ него выведены быть не могутъ. Само собою очевидно, что изъ этихъ двухъ возможностей лишь первая соотвѣтствуетъ дѣйствительности, т. е. формализмъ нравственнаго начала есть лишь ошибка Канта.

IV.

Есть одна черта, которая отличает нравственное учение Канта отъ всѣхъ другихъ, эта черта есть автономность, т. е. самостоятельность нравственнаго долга. Другія этическія системы ищутъ опредѣленій добра въ понятіи цѣли, которую должны имѣть въ виду человѣкъ, причемъ такою цѣлью считаютъ счастье, или исполненіе божественныхъ заповѣдей, или развитіе, или еще что нибудь иное, а нравственное дѣйствіе рассматриваютъ какъ наилучшее средство для достиженія этой конечной цѣли. Для Канта же нравственность, т. е. исполненіе нравственнаго закона, есть сама по себѣ цѣль. Исполнять этотъ законъ должно не для того, чтобы получить счастье (все равно въ этой или будущей жизни), но только потому что этотъ законъ самъ по себѣ хорошъ, разуменъ и соотвѣтствуетъ истинной, т. е. сверхчувственной природѣ человѣка. Вопросъ о томъ для чего надо быть нравственнымъ, безсмысленъ: это высочайшій долгъ человѣка и никакого другаго смысла онъ не имѣетъ. Искать какой нибудь иной цѣли, значило бы подчинять его чему нибудь иному, и тѣмъ отрицать безусловную высоту нравственнаго начала, видѣть въ немъ лишь средство.

Но здѣсь возникаетъ передъ нами послѣдній и наиболѣе трудный вопросъ. — Счастье не можетъ быть цѣлью нравственной дѣятельности; это установлено окончательно. Но съ другой стороны, если долгъ и есть самъ по себѣ высшее благо, то полная и окончательная справедливость требуетъ, однако, чтобы добрый человѣкъ не былъ несчастнымъ. И это не есть заинтересованное и эгоистическое желаніе человѣка, но требованіе самого разума, который ищетъ полной справедливости. *) Затрудненіе это состоитъ не столько въ томъ, что мы видимъ теперь въ мірѣ несправедливое распредѣленіе счастья; эта несправедливость можетъ быть и мнимой, потому что никто не можетъ считать себя безусловно правымъ и еще менѣе въ состояніи судить о степени чужой правоты. Дѣйствительная и повидному неустраняемая трудность вопроса состоитъ въ томъ, что мы вообще не можемъ представить никакой связи между исполненіемъ долга и счастьемъ.

*) *Kritik der practischen Vernunft* стр. 133.

Счастье есть удовлетворение нашихъ потребностей, и въ этомъ смыслѣ подчинено законамъ природы, т. е. обусловлено причинной связью господствующихъ въ мірѣ явленій вообще (какъ физическихъ такъ духовныхъ); нравственный же долгъ лежитъ внѣ области явленій и принадлежитъ „умопостигаемой свободѣ“, міру „вещей въ себѣ“. Въ природѣ господствуютъ ея законы и нѣтъ мѣста никакому чуду, слѣд. и никакому *иному* распределенію въ удовлетвореніи нашихъ потребностей, чѣмъ существующее, которое мы могли бы даже заранѣе предсказать, если бы имѣли достаточное знаніе естественной связи явленій; нравственныя же рѣшенія принадлежать къ области свободы.

Счастье и нравственность вообще могутъ быть связаны только трояко: или счастье и нравственность есть одно и то же, или нравственность порождаетъ счастье, или наконецъ счастье порождаетъ нравственность. *) Что счастье и нравственность не одно и то же, что правила для достиженія втораго иныя, чѣмъ правила для достиженія перваго — это мы видѣли уже раньше: долгъ состоитъ именно въ томъ, чтобы отрѣшиться отъ всѣхъ *предметовъ* желаній и слѣдовать одному формальному нравственному закону. Еще невозможное второе предположеніе, именно что счастье есть причина нравственности. Это утвержденіе прямо ложно, ибо нравственность состоитъ не въ какой нибудь цѣли, но въ самомъ нравственномъ дѣйствіи. Что касается до третьаго возможнаго предположенія, именно, что нравственность есть причина счастья, то оно повидимому тоже невозможно, ибо счастье обусловлено неизмѣнными законами природы; для достиженія его должно знать эти законы, умѣть ими воспользоваться, однимъ словомъ имѣть совершенно иное правило поведения, чѣмъ безусловное и формальное предписаніе нравственнаго долга (**).

Такова *антиномія* или коренное противорѣчіе дѣятельнаго разума. Онъ требуетъ съ одной стороны, чтобы полное благо, т. е. соединеніе нравственности съ счастьемъ было возможно, съ

*) *Kritik der practischen Vernunft* стр. 133, 137 sq.

**) Существуетъ однако нѣкоторое особенное хотя и слабое *чувство удовлетворенія*, которое есть естественное послѣдствіе самаго нравственнаго поступка и возникаетъ изъ *неизбѣжности отъ влеченій* вообще. Но, повперыхъ, въ это чувство не должно быть цѣлью нравственнаго поступка, а повторныхъ, оно все таки не составляетъ счастья (имѣя лишь отрицательный характеръ) *Kritik der practischen Vernunft*, стр. 110—113.

другой — не находят никаких оснований для этого совпадения *).

Изъ этого противорѣчія есть только одинъ исходъ, именно признанія бытія такого Верховнаго Существа, которое стоя выше какъ природы съ ея законами причинной связи, такъ и конечныхъ существъ исполняющихъ нравственный долгъ, привело бы въ правильную связь добродѣтель со счастьемъ. Человѣкъ, какъ разумно дѣйствующее въ мірѣ существо не есть творецъ міра и природы, поэтому и въ исполняемомъ имъ нравственномъ законѣ нѣтъ еще никакого основанія для необходимаго совпаденія между добромъ и счастьемъ. Но такъ какъ это совпаденіе есть требованіе (постулатъ) его разума, безъ котораго сама нравственность, какъ возможность полнаго блага недостижима, то мы необходимо приходимъ къ утверженію бытія Разумнаго Творца и Промыслителя, возстановляющаго міровую справедливость, т. е. Бога **). Бытіе Бога признанное возможнымъ по непостижимымъ для теоретическаго разума (метафизики) открывается теперь какъ дѣйствительное и необходимое нравственному сознанію. Наше теоретическое знаніе ограничено областью природы, т. е. явленій, нравственный же долгъ открываетъ новый міръ, міръ сверхчувственный съ его свободой и съ его главою и Промыслителемъ — Богомъ.

Кромѣ этого необходимаго предположенія дѣятельнаго (нрав-

*) Строго говоря антиномія состоитъ у Канта въ невозможности совпаденія счастья и нравственности, ея разрѣшеніе — только въ святій этой невозможности, черезъ показаніе возможности причинной связи пошлена и рраспошена (въ Богѣ); положительное же основаніе для совпаденія даетъ лишь постулатъ бытія Божія. Мы однако соединяемъ антиномію и постулатъ въ одно, потому что невозможность *boni consummati* (суммы добродѣтели и счастья), т. е. антиномія сама по себѣ, есть лишь результатъ Кантовскаго схематизма, и представляетъ повтореніе антиноміи теоретическаго разума (соединеніе свободы и причинности); если же, какъ это именно имѣетъ мѣсто въ „діал. практ. раз.“ различіе пошлена и рраспошена уже установлено черезъ предшествующее ученіе о свободѣ и автономности; то о невозможности *boni consummati* нечего уже и говорить; 2) само требованіе практическаго разума состоитъ не въ одной возможности *boni consummati*, но съ самаго начала въ его дѣйствительности, т. е. въ томъ, что именно даетъ постулатъ.

*) *Kritik der praetischen Vernunft*, стр. 150 sq.

ственного) разума есть еще одно, которое тоже переступает за предѣлы чисто теоретическаго познанія. Это — требованіе безсмертія души. Дѣло именно въ томъ, что нравственный долгъ ставить передъ человѣкомъ задачу *святости*, т. е. полного соотвѣтствія воли и нравственнаго закона. Но эта задача никогда не можетъ быть *окончательно* осуществлена, ибо человѣкъ имѣетъ не только разумъ, но и чувственную природу, постоянно и вновь заявляющую свои права. Онъ въ состояніи лишь въ *безконечномъ прогрессѣ* приближаться къ идеалу святости. Но безконечный прогрессъ, безконечно далекое (и тѣмъ не менѣе необходимое) совершенство требуютъ и безконечнаго времени, т. е. безсмертія. Эта безконечная отдаленность идеала имѣетъ чрезвычайное нравственное значеніе. Она, вопервыхъ, устраняетъ темныя теософическія бредни о полномъ и немедленномъ сліянніи съ Божествомъ, о возможности сразу достигнуть святости: въ дѣйствительности же конечный идеалъ достижимъ лишь въ безконечности. Вторыхъ, вѣра въ безсмертіе укрѣпляетъ наши нравственныя требованія, не допускаетъ ихъ ослабленія или уступокъ: человѣку открыта безконечность, и въ ней онъ можетъ преслѣдовать цѣль, какъ бы она ни была велика и прекрасна. *)

Итакъ, ограниченное областью природы теоретическое познаніе получило нежданное и великое расширеніе черезъ нравственность. Нравственный законъ открылъ намъ 1) нашу принадлежность къ міру свободы, 2) бессмертный въ насъ духъ и 3) бытіе Бога, какъ Вѣчной Справедливости. Это вмѣстѣ составляетъ то, что Кантъ называетъ чисто разумной вѣрой, т. е. вытекающей изъ нравственнаго разума. **) Здѣсь открывается возможность религіи, но религія исключительно нравственной. Эта религія есть ничто иное, какъ представленіе о нравственныхъ долгахъ, какъ разумныхъ, а не случайныхъ повелѣніи Божества. ***) Исполняя въ нравственности законъ Бога, мы получаемъ надежду на счастье. Но и здѣсь не эта надежда должна быть мотивомъ нашей дѣятельности: это значило бы опять потерять свободу и стать *рабомъ* чужаго, хотя бы Божественнаго повелѣнія. И здѣсь должно сохраниться совершенное безкорыстіе, дѣйствіе должно исходить

*) *ibid.* стр. 147.

**) *ibid.* стр. 151.

***) *ibid.* стр. 155.

изъ одного долга, чуждое какъ страха, такъ и надежды. Но именно черезъ такое дѣйствіе человѣкъ становится *достойнымъ* счастья. Нравственность есть ученіе не о томъ какъ стать счастливымъ, но о томъ какъ быть *достойнымъ* счастья.

Съ этой точки зрѣнія для насъ становится возможнымъ отвѣтить на вопросъ о томъ, какова была цѣль Воинства въ твореніи человѣка. Этою цѣлью не могло быть только *счастье* разумныхъ существъ, но лишь *высшее благо*, которое ставитъ для всѣхъ желаній нѣкоторое ограничительное условіе, и именно *нравственность*, составляющую единственное мѣрило для распределенія между людьми счастья. Только такое міростроеніе могло быть цѣлью *мудраго* Творца міра. Ибо если теоретическая *мудрость* означаетъ *познаніе высшаго блага*, а нравственная — соотвѣтствіе воли съ высшимъ благомъ, то самозаконная и верховная мудрость никакъ не можетъ дѣйствовать лишь по одной только добротѣ. Эту доброту (какъ она проявляется въ заботѣ о счастьи разумныхъ существъ) мы необходимо должны мыслить въ Богѣ ограниченной и согласованной съ божественной *святостью*, какъ верховнымъ благомъ. Поэтому именно тѣ, кто считаетъ цѣлью творенія славу Богу (понимая, конечно, это выраженіе не антропоморфически, не какъ простое желаніе быть *восхваляемымъ*) даютъ наилучшее выраженіе нашей мысли. Ибо ничто не составляетъ лучшей славы Бога, какъ то, что Онъ самое цѣнное въ мірѣ, т. е. уваженіе людей къ его заповѣдямъ, соблюденіе сятаго долга вѣнчаетъ счастьемъ (въ прекрасномъ порядкѣ міра). Если забота о людскомъ счастьи дѣлаетъ Бога предметомъ любви для людей, то черезъ то, что Онъ это счастье распределяетъ сообразно справедливости — Онъ вызываетъ къ преклоненію. *)

Такова нравственная теологія Канта. Отчаявшись въ возможности теоретическаго познанія Бога, души и свободы, онъ далъ имъ нравственныя основы и такимъ образомъ возстановилъ то, что разрушилъ въ „Критикѣ чистаго разума“. Но, не смотря на оригинальность этой попытки, мы никакъ не можемъ считать ее удовлетворительной. Это новое доказательство бытія Воиня и безсмертія души еще слабѣе чѣмъ то, которое отвергнулъ самъ Кантъ въ „Критикѣ чистаго разума“, и въ основѣ ихъ лежитъ лишь желаніе смягчить рѣзкость предъидущихъ выводовъ о са-

*) *ibid.* стр. 157 сл.

недостаточности нравственности и возвратитъ людямъ тѣ идеалы, которыхъ ихъ лишила предъидущая критика.

Возможны только два послѣдовательныя ученія о нравственности: или утверждать, что само нравственное *настроenie* есть первая и послѣдняя цѣль нравственности, а все что оно порождаетъ есть лишь его необходимыя (по условіямъ человеческой жизни) слѣдствія, которыя имѣютъ можетъ быть цѣну для счастья людей, но *сами по себѣ* нравственной оцѣнкѣ не подлежатъ; или — утверждать, что извѣстныя цѣли и результаты сами по себѣ нравственны, а то или другое субъективное настроenie чловѣка лишь наилучшее средство для ихъ осуществленія, само же по себѣ цѣны не имѣетъ. Въ первомъ случаѣ настроenie и дѣйствіе главное, во второмъ — цѣль и осуществленіе; въ первомъ, чловѣкъ и его душа есть безусловно цѣнное, во второмъ — извѣстный виѣшній результатъ или порядокъ; въ первомъ — цѣль нравственности дана въ самомъ чловѣкѣ, во второмъ — она отодвинута въ отдаленныя времена; наконецъ, въ первомъ — нравственность есть сама себѣ награда и ни въ какой другой не нуждается, во второмъ — она зависить отъ виѣшнихъ условій, отъ разумнаго строенія міра, отъ награды въ будущемъ. Таковы противоположности субъективной и объективной этики.

Кантъ въ своемъ ученіи о долгѣ далъ основаніе для всего дальнѣйшаго развитія субъективной этики, и это его величайшая заслуга. Онъ показываетъ, что въ основѣ нравственности лежитъ нѣкоторое безусловное требованіе, которое, правда, необходимо порождаетъ извѣстный родъ дѣятельности, но не эти результаты дѣятельности составляютъ верховную правду, а то, въ какомъ настроеніи они были произведены. Нравственность, т. е. нравственное настроenie, для Канта самодостаточно. Онъ даже не считаетъ нужнымъ разсуждать о томъ, что породитъ въ концѣ концовъ нравственная дѣятельность, тѣмъ болѣе что эти виѣшніе результаты зависятъ не столько отъ плановъ чловѣка, сколько отъ законовъ природы. Если формула *percat mundus, fiat justitia* кажется невѣрной, то это только потому что *justitia* понята здѣсь въ слишкомъ виѣшнемъ смыслѣ юридическаго права. Если же *justitia* есть дѣйствительно полная правда, то *percat mundus* означаетъ лишь уничтоженіе зла, какъ бы оно ни было сильно и велико. Ибо для субъективной этики, и это ее характерная черта, — зло есть абсолютная противоположность

добра, (между тѣмъ какъ для объективной, т. е. исходящей изъ понятія нѣкоторой внѣшней цѣли, это различіе лишь степенное: нравственное дѣйствіе отличается отъ безнравственнаго лишь тѣмъ, что оно есть *больше* пригодное средство для этой цѣли. Объ этомъ подробнѣе см. въ слѣд. главахъ).

Но если нравственное настроеніе самодостаточно и есть само послѣдняя и верховная цѣль, то для чего, спрашивается, нужна еще Божественная справедливость, которая придала бы къ ней еще и счастье? Что соединеніе счастья съ нравственностью, можетъ быть желательно — это несомнѣнно. Но къ сожалѣнію не все желательное — дѣйствительно. Можно допустить, что то, что *безусловно нужно для самой нравственности* дѣйствительно существуетъ, разъ дана эта послѣдняя. Свобода воли, наир., есть дѣйствительно необходимое условіе для долга (если понимать его формально, какъ Кантъ). Но совпаденіе счастья и нравственности, пужно *не* для этой послѣдней (она вполне возможна и безъ такого совпаденія), а лишь для (хотя и ограниченнаго справедливостью) желанія личнаго счастья. Постулатъ бытія Божія, какъ устанавлиющаго гармонію долга и счастья, есть требованіе *не самой нравственности*, какъ то ошибочно полагаетъ Кантъ, а лишь нравственнаго *человѣка*, т. е. существа, которое хотя и подчинило свои желанія долгу, по ихъ не уничтожило. Только въ этихъ желаніяхъ счастья и обосновано требованіе бытія Бога, а не въ природѣ самаго дѣятельнаго, т. е. нравственнаго разума. Но если это такъ, то это требованіе и желаніе имѣеть не больше реальности и силы, чѣмъ всякое другое. Нравственный человѣкъ, сохраняя свое желаніе счастья, можетъ желать, чтобы былъ въ мірѣ Справедливый Судья, но это желаніе имѣеть не больше реальной силы, чѣмъ желаніе безнравственнаго человѣка, чтобы такого Судьи не было. И то и другое есть безцельныя желанія, а вовсе не постулаты разума.

Въ такой же степени недостаточно и Кантовское доказательство безсмертія души. Святость, какъ полное подчиненіе всѣхъ своихъ желаній долгу, есть, конечно, идеаль нравственности. Но утверждать, что возможность полнаго достиженія этого идеала есть необходимое условіе (требованіе) для нравственнаго дѣйствія, не имѣеть никакого основанія. Если бы нравственность была ученіемъ о достоинствѣ цѣли, и такую цѣлью считалось бы полное нравственное совершенство, то тогда, дѣйствительно, вся-

кое приближеніе къ этой цѣли черезъ отдѣльные нравственные поступки было бы лишь средствомъ для конечной цѣли (святости), само же по себѣ безразлично. Но если, какъ то, конечно, справедливо полагаетъ Кантъ, полная святость не потому хороша, что она полная, а потому что въ ея составъ входятъ отдѣльныя нравственныя дѣйствія, то и центръ тяжести нравственнаго идеала лежитъ прежде всего въ правильности *отдѣльныхъ* нравственныхъ актовъ. Поэтому, допуская даже, что полная святость недостижима, отдѣльные нравственные акты сохраняютъ свою полную цѣну и достоинство, и человекъ въ нихъ имѣетъ совершенную и вмѣстѣ доступную цѣль. Полагать что недостижимость святости уничтожаетъ (безусловную) цѣнность отдѣльныхъ нравственныхъ дѣйствій, значитъ противорѣчить самой основѣ субъективной этики, для которой не безконечныя или удаленныя цѣли важны, а каждое нравственное настроеніе. Такимъ образомъ Кантовское доказательство безсмертія души, основанное именно на мнимой необходимости достиженія полной святости, противорѣчитъ его собственнымъ основамъ. Но этого мало, это доказательство представляетъ совершенный софизмъ. Допустимъ даже, что достижимость полной святости есть дѣйствительно необходимое условіе нравственности, допустимъ также, что эта цѣль безконечно трудна; слѣдуетъ-ли, однако, изъ этого, что она достижима лишь въ безконечное время? Конечно нѣтъ! При томъ здѣсь заключена въ существѣ дѣла дилемма, оба члена которой одинаково разрушаютъ Кантовское доказательство: или святость достижима, тогда это должно совершаться въ конечное время (ибо безконечность означаетъ именно отсутствіе конца, т. е. недостижимость), или она недостижима, тогда и никакое безсмертіе здѣсь не поможетъ!

Итакъ, какъ бытіе Бога, такъ и безсмертіе души не только Кантоу недоказаны, но его мнимые постулаты разума противорѣчатъ основамъ его же этики. Иначе обстоитъ дѣло съ третьимъ постулатомъ — свободой воли. Этотъ — дѣйствительно необходимый, если мы приедемъ, что долгъ имѣетъ чисто формальный характеръ, ибо воля, которая можетъ руководиться одною формою закона, есть воля способная освободиться отъ реальныхъ желаній, т. е. свободная. Но если этотъ постулатъ и необходимъ для *формально* субъективной этики, то этого отнюдь нельзя сказать вообще объ этикѣ, принимающей за верховное начало не

цѣли дѣйствія, а его мотивы. Мы покажемъ въ гл. 1 третьяго отд., что для того этического принципа, который мы защищаемъ въ этомъ сочиненіи, эта крайне сомнительная свобода воли отнюдь не нужна. Кроме того уже и выше мы видѣли, что это ученіе Канта (объ умопостигаемой свободѣ) заключаетъ въ себѣ важныя недоумѣнія, которыя дали поводъ къ новымъ и въ другомъ духѣ рѣшеніямъ этого вопроса. Новымъ и справедливымъ возраженіямъ оно подверглось также со стороны Гегеля *).

V.

Этическая система Канта лежитъ теперь предъ нами во всей ея полнотѣ. Исходя изъ *факта*, составляющаго основное Кантовское открытіе, именно изъ признанія въ человѣческомъ духѣ нѣкотораго *безусловнаго* требованія нравственности (категорическаго императива), эта система пробуетъ опредѣлить *содержаніе* этого внутренняго закона и находитъ (ошибочно, какъ мы видѣли), что этимъ содержаніемъ можетъ быть лишь самая форма всеобщности. Начиная съ этого пункта все дальнѣйшее развитіе системы есть лишь непрерывная (и безуспѣшная) борьба съ возникающими изъ такого нравственнаго формализма трудностями. Формализмъ нравственнаго закона порождаетъ требованіе (сомнительной) свободы воли; необходимость примиренія свободы воли съ законами природы ведетъ къ раздѣленію міра на двѣ половины: вещей въ себѣ и природы, изъ которыхъ второй остается лишь (очевидно недостаточная) мнимая реальность явленій; возникающій при этомъ дуализмъ (глухой переулкъ философіи) устраняется черезъ (слишкомъ бездоказательный) постулатъ бытія Божія, и наконецъ изъ совершенно безсодержательнаго формальнаго нравственнаго закона извлекаются (въ дѣйствительности подтасовываются) отдѣльныя нравственныя обязанности. — Такая удивительная судьба системы, начавшей такъ высоко и прекрасно и кончившей такъ слабо, невольно возбуждаетъ въ насъ вопросъ о причинѣ своихъ ошибокъ. Въ предъидущемъ изложеніи показано, что причина эта есть *формализмъ* нравственнаго закона.

*) См. гл. 4 этого отдѣла.

Но почему, спрашивается, Кантъ впалъ въ эту ошибку, почему онъ, сдѣлавъ свое великое открытіе безусловнаго и субъективнаго нравственнаго долга, понялъ его такъ формально. Здѣсь мы подходимъ къ послѣднему вопросу нашего изслѣдованія и именно къ тому, съ котораго начали эту главу: формализмъ, т. е. *всеобще-разумная* форма долга, былъ для Канта *необходимъ для примиренія крайняго индивидуализма съ монизмомъ*, въ томъ широкомъ значеніи слова, какое мы придаемъ ему, т. е. съ ученіемъ о человѣкѣ, какъ части и членѣ цѣлаго міра.

Въ основѣ индивидуализма лежитъ уваженіе къ человѣческой личности, какъ такой. Признавъ, что единственное, что на свѣтѣ внушаетъ истинное уваженіе, есть нравственный законъ, который каждый человѣкъ носитъ въ себѣ, Кантъ тѣмъ достаточно и вполне оправдалъ принципъ индивидуализма. Человѣкъ сталъ для него существомъ, которое имѣетъ безусловную (а не мѣтную) цѣнность, и онъ выставилъ принципомъ вышеуказанное правило: поступай такъ, чтобы всегда видѣть въ каждомъ человѣкѣ не средство, но цѣль саму по себѣ; иначе говоря: не употребляй другихъ людей какъ средство для чего-либо; ибо средство всегда ниже цѣли, а человѣческое достоинство должно быть выше всего.

Утвердивъ и доказавъ такимъ образомъ принципъ индивидуализма, Кантъ однако ясно чувствовалъ его недостаточность. Взаимное уваженіе устраняетъ извѣстную часть зла, но не все: оно разграничиваетъ сферы человѣческой дѣятельности, но не связываетъ людей между собою. Стоя на порогѣ новаго вѣка Кантъ ясно видѣлъ, что атомистическій либерализмъ (принципъ явившійся въ Англии, поддержанный и развитый новой философіей въ ея борьбѣ съ принципомъ авторитета и нашедшій свое осуществленіе въ идеяхъ французской революціи конца XVIII столѣтія) *) долженъ быть дополненъ такимъ началомъ, которое указывало бы связь людей въ Цѣломъ. Этимъ вторымъ принципомъ нравственности, стоящимъ на ряду съ уваженіемъ къ человѣческому достоинству (справедливости), должна, какъ мы уви-

*) Подробный анализъ этого см. въ отдѣлѣ о фр. этикѣ и особ. „общій обзоръ“ и гл. о Прудонѣ.

днѣмъ впоследствии, служить любовь *). Но Кантъ по самой своей природѣ, по времени, въ которое онъ жилъ и по странѣ къ которой принадлежалъ, былъ мало способенъ оцѣнить значеніе любви. Онъ былъ человѣкомъ строго исполнявшимъ свои обязанности, но холоднымъ (онъ даже не зналъ семейной жизни); время, когда онъ жилъ еще не создало и не видѣло того социальнаго зла, пролетариата, пониженіе котораго такъ подняло въ нашъ вѣкъ значеніе любви къ людямъ, показавъ насколько недостаточенъ принципъ либерализма; наконецъ, страна, въ которой онъ жилъ въ то время была проникнута рационализмомъ, для котораго чувство вообще было лишь *смутнымъ* родомъ познанія. Все это соединенное вмѣстѣ скрывало отъ глазъ философа то, что дѣйствительно въ состояніи соединить людей, любовь и заставляло его искать связей для раздѣленныхъ индивидуумовъ въ иномъ и, какъ показало дѣло, ошибочномъ принципѣ. Этимъ принципомъ, сообразно духу его времени и страны, явился для него — *мировой разумъ*.

Много разъ еще мы встрѣтимъ въ нѣмецкой философій этотъ принципъ, а каждый разъ онъ окажется недостаточнымъ для этическихъ задачъ. Но начало этихъ неудачныхъ попытокъ мы имѣемъ уже у Канта. Признавъ, что нравственный долгъ имѣетъ содержаніемъ лишь всеобщую форму, т. е. то, что характеризуетъ разумъ, какъ такой, Кантъ дѣйствительно ограничилъ индивидуализмъ: нравственный законъ, эта конечная причина цѣнности индивидуума, оказался *однимъ и тѣмъ же всеобщимъ разумомъ*, проявляющимся во всѣхъ людяхъ. Примиреніе индивидуализма съ монизмомъ было совершено. Но это примиреніе произошло прямо въ ущербъ нравственности: разумность нравственнаго закона обратилась въ его формальность, т. е. въ ту коренную ошибку Канта, на которую мы уже столько разъ указывали.

Такъ на самомъ порогѣ нашего вѣка мы встрѣчаемъ великаго философа не только открывающаго безусловность и субъективность нравственнаго закона, но и ясно провидящаго необходимость примиренія стараго индивидуализма съ новымъ ученіемъ

*) О значеніи и смыслѣ этого начала см. главы о социализмѣ въ исторіи французской этики.

монизма. Но его глазъ еще недостаточно провидитъ новую нравственность, чтобы реально, а не формально ее обосновать. Личный характеръ, страна и время еще скрываютъ отъ него возрожденіе ученія любви, но на этотъ разъ соединеннаго съ ученіемъ о справедливости и свободѣ. Но въ оправданіе (оно въ немъ не нуждается), но въ объясненіе недостатковъ Кантовской этики мы должны прибавить, что эта задача примиренія любви съ свободой и справедливостью есть еще величайшая задача и для современной теоріи нравственности, и ея разрѣшеніе, можно думать, будетъ дано лишь *жизнью*, и притомъ жизнью народа, но, вѣроятно, инаго чѣмъ германскій.

ГЛАВА II.

Герbartъ (1776—1841).

Философія Канта имѣла, какъ мы видѣли въ предыдущей главѣ, двѣ главныхъ части и двѣ основныя мысли. Критика теоретическаго разума дала основу для теоріи познанія, критика дѣятельнаго разума — основу для теоріи нравственности. Основная мысль первой можетъ быть выражена слѣдующимъ образомъ: познаніе обусловлено свойствами познающаго духа; эти свойства первоначальны и безусловны и притомъ не составляютъ даннаго, готоваго элемента, но представляютъ родъ *дѣятельности* духа, какъ такого, его *modus vivendi*. Съ другой стороны, въ основѣ Кантовской теоріи нравственности лежатъ два утвержденія: во-первыхъ, *безусловной высоты* нравственнаго закона (долга), во-вторыхъ, его отличіе отъ всякаго другаго познанія. Въ существѣ дѣла Критика теоретическаго разума противорѣчитъ критикѣ дѣятельнаго. Для первой — абсолютное начало суть логическія формы познающаго субъекта, для второй — абсолютное начало есть исполнѣ своеобразное требованіе долга. Въ человѣкѣ оказываются, такимъ образомъ, два верховныхъ начала, два центра. Ихъ примиреніе и совпаденіе происходитъ у Канта только чрезъ признаніе формальной всеобщности нравственнаго долга; нравственность, такимъ образомъ, лишается всякаго содержанія, становится простою формою того же логическаго разума, и чрезъ это только теоретическій субъектъ совпадаетъ съ нравственнымъ.

Это примиреніе, уничтожающее всякое содержаніе нравственнаго, долга, очевидно ложно (см. предъид. главу). Философскія системы вышедшія изъ Канта не могли его сохранить. Отсюда

происходятъ два противоположныхъ теченія. Одно развиваетъ принципы критики теоретическаго разума и подчиняетъ нравственное начало теоретическому—это системы Шеллинга (въ его первыхъ періодахъ) и Гегеля; другое — сохраняетъ абсолютную своеобразность нравственности — это теорія Гербарта.

Къ какому результату приходитъ первое направленіе, будетъ подробно показано въ слѣдующихъ главахъ. Мы увидимъ тамъ, что отрицаніе своеобразной и дальнѣйшимъ образомъ неразложимой природы нравственнаго долга приводитъ, *вопервыхъ* къ крайнему нравственному формализму, къ замѣнѣ нравственныхъ требованій логическими категоріями, т. е. въ существѣ дѣла къ отрицанію самой нравственности, какъ такой; а *вовторыхъ*, къ совершенно послѣдовательному утвержденію, что нравственность не есть высшее начало, но что конечная цѣль жизни есть познаніе разумности существующаго, т. е. квіэтизмъ.

Но въ этой главѣ мы имѣемъ въ виду прослѣдить другое направленіе нѣмецкой философіи, именно то, которое вышло изъ критики дѣятельнаго разума. Къ сожалѣнію этотъ путь выбралъ только одинъ изъ великихъ германскихъ философовъ, именно Гербартъ. Это дѣйствительно странная вещь, что изъ двухъ основныхъ мыслей Канта, ложная — (субъект. познаніе) получила необикновенное и грандіозное развитіе и распространеніе, а правильная (субъективная нравственность) нашла только одного сторонника. Но о причинахъ этого страннаго явленія мы уже говорили въ „общемъ обзорѣ нѣмецкой этики“.

Въ предъидущей главѣ мы видѣли, что Кантовское ученіе о нравственномъ долгѣ имѣетъ вѣрную и ложную стороны. Вѣрная состоитъ въ признаніи абсолютности нравственныхъ требованій, ложная — въ утвержденіи ихъ формальности. Нравственный долгъ, какъ то не разъ будетъ показано впоследствии, имѣетъ двѣ составныхъ части: *вопервыхъ*, нѣкоторое чувство: любви, справедливости (уваженія къ человѣческому достоинству), а *вовторыхъ*, нѣкоторую безусловную и верховную санкцію, которая *непонятнымъ* для насъ образомъ тѣсно присоединяется къ этимъ чувствамъ, придавая имъ черезъ то верховное, но дальнѣйшимъ образомъ неразложимое нравственное совершенство. Кантъ не различалъ этихъ двухъ элементовъ нравственности и отождествилъ долгъ съ одною верховною санкціею, вслѣдствіе чего все содержаніе его, доставляемое черезъ тѣ или другія чувства, было

элиминировано. Первый шагъ къ устраненію этой ошибки сдѣлалъ Гербартъ. Онъ вполне сохраняетъ лучшія стороны Кантовской этики, утверждаетъ субъективность нравственности (нравственность имѣетъ основаніемъ не какую нибудь цѣль, но само нравственное чувство) и ея безусловность, но онъ уже ясно видитъ, что нравственный долгъ не есть одно логическое требованіе всеобщности, а долженъ имѣть своеобразное содержаніе. Это содержаніе онъ находитъ въ идеяхъ полноты, внутренней свободы, благожелательности, права и справедливости.

Но и этическая теорія Гербарта есть только приближеніе къ истинѣ. Признавая своеобразность нравственнаго долга и его отличіе отъ логическихъ категорій всеобщности и необходимости, она еще не свободна отъ формализма, видитъ въ нравственныхъ идеяхъ лишь безусловно нравящіяся формы воли, подобныя эстетическимъ. Она еще не рѣшается признать совершенное различіе между содержаніемъ нравственнаго долга и его верховною санкціею и непостижимости ихъ связи, стремится къ ихъ соединенію въ темномъ понятіи эстетическихъ формъ, и потому еще не свободна отъ того раціонализма, который, не будучи въ состояніи разумно вывести нравственность изъ цѣлей мірозданія (за неизвѣстностью этихъ послѣднихъ) только суживаетъ и затемняетъ нравственное чувство (въ которомъ истина дана непосредственно). Но великая заслуга Гербарта состоитъ въ томъ, что сохранивъ въ цѣлости принципъ субъективной этики, онъ сдѣлалъ первый шагъ къ отрицанію ея формализма.

Мы перейдемъ теперь къ подробному изложенію его этическихъ теорій, которое намъ выяснитъ то, что можетъ казаться неяснымъ въ этихъ предварительныхъ замѣчаніяхъ.

I.

Первая задача, которую ставитъ себѣ Гербартъ состоитъ въ опредѣленіи того, что такое нравственность или нравственныя сужденія. Прежде всего, нѣтъ никакого сомнѣнія, что эти сужденія должны быть отличены отъ чисто теоретическихъ. Когда мы говоримъ о томъ, что такое-то дѣйствіе хорошо, а такое-то дурно, мы выражаемъ не простое логическое сужденіе, но указываемъ, что первое дѣйствіе намъ *нравится*, а второе намъ

непріятно. Иначе говоря, въ основѣ этихъ сужденій лежитъ не простое утвержденіе о существованіи или несуществованіи тѣхъ или иныхъ вещей, объ условіяхъ ихъ возникновенія или взаимодѣйствія, но указывается нѣкоторое отношеніе къ намъ, способность ихъ намъ нравиться, однимъ словомъ нѣкоторая оцѣнка *).

Однако, правится намъ многое, но не все это тождественно съ нравственнымъ. Какія же условія ограничиваютъ нравственно нравящееся? Такихъ свойствъ Гербертъ указываетъ *четыре*:

1. Въ отличіе отъ пріятнаго нравственное правится намъ *оседа и безусловно **)*

Пріятное весьма измѣнчиво. Когда холодно, намъ правится теплое, когда жарко — холодное; когда мы устали двигаться — покой, когда устали сидѣть — движеніе. Поэтому пріятное вообще не можетъ быть объективно характеризовано, но вещи являются то пріятными, то непріятными, смотря по нашему субъективному настроенію. Иначе нравственное. Оно есть, во первыхъ, нѣчто *постоянное*: различіе добра и зла не измѣняется съ нашими субъективными настроеніями и желаніями, но всегда сохраняется, а то, что дурно, никогда не можетъ (для другаго субъекта или въ другое время) быть нравственно пріятнымъ. Иначе говоря, зло прямо (абсолютно) противоположно добру, и потому между ними нѣтъ никакого перехода, какъ нѣтъ перехода между *да* и *нѣтъ*, между положительнымъ и отрицательнымъ. Можно сказать, что нравственно нравящееся относится къ пріятному, также какъ (въ теоретическихъ сужденіяхъ) прямо противрѣчивое къ противоположному. Бѣлый цвѣтъ противоположенъ черному, но противрѣчить онъ только не — бѣлому; поэтому предметъ можетъ быть сѣрымъ, т. е. бѣлый цвѣтъ можетъ постепенно переходить въ черный; перехода же между бѣлымъ и небѣлымъ нѣтъ: малѣйшее измѣненіе бѣлаго дѣлаетъ уже предметъ не бѣлымъ. Также отличается нравственно нравящееся отъ пріятнаго. Отношеніе пріятнаго къ непріятному есть только вопросъ о *болыше* и *меньше*, между ними существуютъ безчисленные переходы; отношеніе же нравственно добраго къ нравственно дурному — чисто исключительное,

*) *Herbart. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (1812 года). Стр. 124 sq. (Изд. G. Hartenstein's Leipzig 1883).

**) *ibid*, § 82. *Allgemeine pract. Philosophie* (1808 года) стр. 9 sqq. (Изд. 1873 г.): Vom sittlichen Geschmack.

не допускающее ступеней. (Конечно въ цѣломъ человекѣ (какъ суммѣ разнообразныхъ отношеній) могутъ имѣть мѣсто и нравственныя и безнравственныя дѣйствія; но каждое дѣйствіе по *отдельности* можетъ быть только или хорошимъ или дурнымъ *)).

Остановився на минуту на этомъ выводѣ. Свое положеніе, что различіе добра и зла безусловно и объективно, Гербартъ, собственно говоря, не доказываетъ, а только поясняетъ противоположеніемъ пріятному. Существованіе абсолютной оцѣнки и не можетъ быть, по его мнѣнію, доказано, но составляетъ первый изъ трехъ основныхъ непосредственно очевидныхъ *фактовъ* нравственнаго сознанія. Нельзя, однако, отрицать, что этотъ очевидный фактъ абсолютной противоположности добра и зла былъ много разъ отрицаемъ въ философіи нашего вѣка, и преимущественно въ двухъ ея главныхъ направленіяхъ, именно пантеистическомъ мовизмѣ и социологизмѣ. Пантеисты всѣхъ направленій (т. е. какъ Гегель и Шеллингъ, такъ и Шопенгауеръ и Гартманъ) видѣли въ субъективномъ нравственномъ сознаніи лишь ограниченную, человѣческую добродѣтель, которая не достигла еще высшей ступени познанія, для которой зло еще не обнаружилось, какъ необходимый членъ въ мировомъ развитіи, для которой, однимъ словомъ, конечныя цѣли міра еще затемнены своего рода антропоморфизмомъ. Такой именно смыслъ имѣетъ у Гегеля противоположеніе субъективной нравственности (*Moralität*) — объективной (*Sittlichkeit***), у Шопенгауера противоположность экзотерической этики (*симпатіи*) — экзотерической (*эскетизму* ***) и наконецъ у Гартмана отношеніе между ученіемъ о счастьи и развитіи ****). Съ другой стороны, социологи, какъ нѣмецкіе такъ и англійскіе, отрицаютъ абсолютный характеръ добра и зла, указывая на разнообразіе смѣны этическихъ понятій у разныхъ народовъ и въ разныя времена *****). Мы, однако, не будемъ входить теперь въ об-

*) Объ этомъ см. *T. Ziller. Allgemeine philosophische Ethik.* 1880 (Langensalza). § 2, стр. 11 sq. Именно это и называетъ Гербартъ объективностью блага. См. его *Lehrbuch etc.* § 84 и *Allg. pract Philos.* стр. 11 sq.

***) См. ниже, гл. 4 перв. отдѣла.

****) См. ниже гл. 6.

*****) См. гл. 7.

*****) См. гл. 8 перв. отд. и 3 третьяго.

сужденіе того, на чьей сторонѣ здѣсь правда, ибо еще не разъ возвратимся къ этому вопросу въ теченіе слѣдующаго изложенія. Замѣтимъ пока только, что ни у одного изъ философовъ нашего вѣка мы не встрѣчаемъ болѣе радикальнаго утвержденія абсолютности различія добра отъ зла, какъ именно у Гербарта (и въ его школѣ).

2) Второй признакъ нравственнаго есть его *формальность*.

Мы указали, что нравственное нравится намъ безусловно, въ отличіе отъ пріятнаго; спрашивается теперь, *что* же собственно намъ нравится безусловно. Отвѣтомъ на это служить второй признакъ нравственнаго — его формальность: безусловно нравится намъ не содержаніе, но форма. Это весьма важное положеніе Гербартовской этики должно быть разсмотрѣно подробнѣе *).

Мы можемъ различать во всемъ форму отъ содержанія. Первое нравится намъ какъ собственно прекрасное, второе — какъ пріятное. Это послѣднее раздѣленіе ведетъ свое начало отъ Канта. Именно, въ *Критикѣ силы сужденія* Кантъ старается показать, что прекрасное нравится, какъ онъ выражается, „безъ интереса“ (*uninteressirt*) **), т. е. что удовольствіе, получаемое при созерцаніи прекраснаго, совершенно спокойно, чуждо желанія завладѣть прекраснымъ предметомъ; пріятное же мы всегда и необходимо *желаемъ имѣть*, это есть возбужденіе *воли*, заинтересованность ея. Мы можемъ, конечно, стремиться къ захвату и прекраснаго, но это стремленіе, совершенно чуждое самому созерцанію, есть стремленіе *обезпечить* себѣ то же наслажденіе и на будущее время. При наслажденіи же пріятнымъ мы непремѣнно и *въ то же время* желаемъ его, безъ чего пріятное не было бы такимъ. Поэтому пріятное невозможно безъ представленія *существованія* даннаго предмета (хотя бы обманчиваго, какъ въ галлюцинаціяхъ), прекрасное же можетъ намъ одинаково нравиться, хотя бы мы знали, что соотвѣтственный предметъ въ дѣйствительности и не существуетъ. Напр. другой человекъ мнѣ можетъ быть пріятенъ, потому что я нахожу въ немъ защиту себѣ; тогда я желаю, чтобы этотъ человекъ былъ при мнѣ, чтобы его сила была, такъ сказать, моею. Но я могу находить наслажденіе и въ *созерцаніи* его силы, мужества и ловко-

*) *Allg. pract. Philosophie*, стр. 16.

**) *Kant. Kritik der Urtheilskraft* § 2.

сти, безъ всякой мысли о томъ, чтобы ими воспользоваться; въ этомъ случаѣ для меня безразлично даже, существуетъ ли мой идеалъ въ дѣйствительности, или только въ моей мысли.

Теперь спрашивается, что же можетъ нравиться намъ безъ личнаго интереса. Очевидно, не самое содержаніе вещей. Это содержаніе бываетъ пріятно или непріятно, полезно или вредно, или наконецъ совершенно безразлично, но нравиться и притомъ безъ интереса содержаніе оно не можетъ; къ этому способна только форма или отношенія. Возьмемъ опять прежній приѣмъ. Въ челоуѣкѣ могутъ мнѣ нравиться извѣстныя его способности или по тому, что онѣ мнѣ полезны, и тогда я обращаю вниманіе на ихъ содержаніе, или онѣ мнѣ нравятся безъ всякаго личнаго интереса, и тогда я обращаю вниманіе на ихъ гармоническое развитіе, на ихъ разнообразіе и т. п., т. е. на ихъ отношенія между собой, на ихъ форму.

Это Кантовское ученіе о формально прекрасномъ Гербартъ распространилъ и на нравственно прекрасное, и теперь для насъ вполне понятно его опредѣленіе: нравственное есть формальное. Опредѣленіе это показываетъ, что нравственныя отношенія чужды не только эгоизма, но и вообще всякаго личнаго интереса. Это высшая и чистѣйшая область, гдѣ нѣтъ больше мѣста „ни поту, ни крови“, но только радостному и спокойному созерцанію. Такимъ образомъ, ученіе о нравственности стоитъ у Гербарта на ряду съ ученіемъ о прекрасномъ, ибо какъ то, такъ и другое имѣетъ предметомъ абсолютно и формально нравящееся. Этика составляетъ только часть общей эстетики *). Не должно думать, однако, чтобы принципы собственно прекраснаго и нравственнаго были одними и тѣми же. Напротивъ, самъ Гербартъ считалъ ихъ, вообще говоря, различными. „Общій признакъ прекраснаго вообще, говоритъ онъ, **) а именно то, что оно объективно и непроизвольно нравится или не нравится, мы встрѣчаемъ въ столь различныхъ предметахъ, что отвлекшись ихъ различій, не получимъ ровно ничего объективнаго“.

3) Третій признакъ характеризующій нравственное есть то, что оно *нравится непосредственно*. Этимъ оно отличается отъ

*) *Herbart. Lehrbuch etc.* § 83 (стр. 128).

**) *ibid.* § 86 (стр. 131).

полезнаго (котораго мы желаемъ только ради другаго) и въ этомъ оно сходно съ непосредственно (чувственно) пріятнымъ. Это свойство нравственнаго совершенно понятно послѣ предыдущихъ замѣчаній о его сходствѣ съ эстетически прекраснымъ: какъ то, такъ и другое нравится не вслѣдствіе какихъ нибудь обсужденій, ради чего другаго, но прямо, само по себѣ и конкретно *).

Здѣсь мы имѣемъ второй основной фактъ этики, который тоже не можетъ быть доказанъ, если бы человѣкъ не былъ способенъ прямо наслаждаться нравственно какъ и эстетически прекраснымъ, то никакія разсужденія не могли бы ему дать понятія этого. Нравственное не есть логическое понятіе, и сказать, почему оно намъ нравится, невозможно. Это — фактъ дальнѣйшимъ образомъ не объяснимый **).

4) Наконецъ четвертый и послѣдній признакъ нравственнаго есть его отношеніе къ воли. Это тоже непосредственно очевидный фактъ: мы убѣждены, что нравственная оцѣнка пріемлива только въ тѣхъ случаяхъ, когда имѣется рѣшеніе воли, и только къ этому послѣднему. Безъ воли нравственность не имѣетъ предмета ***).

Соединяя теперь въ одно цѣлое всѣ четыре признака нравственнаго, мы получимъ слѣдующее опредѣленіе: нравственное (1) *нравится непосредственно и (2) безусловно; оно есть (3) нѣкоторая форма и притомъ (4) въ отношеніи воли, — иначе говоря, нравственное есть то, что произвольно (или непосредственно) нравится намъ въ формахъ или формальныхъ отношеніяхъ воли.*

Разсматривая ближе это Гербартовское опредѣленіе нравственнаго, мы видимъ, что оно, во первыхъ, отрицаетъ всякій эвдемонизмъ, ибо пріятное условно нравится, по содержанію, т. е. съ личнымъ интересомъ, возбуждаетъ желанія; нравственное же нравится безусловно, формально, безъ возбужденія воли желаніями (безъ интереса). Оно отрицаетъ, дажѣ, всякую мистическую этику, которая видитъ въ различіи добра и зла только относительную противоположность, допускаетъ возможность пере-

*) *ibid.* § 82; особ. Anmerkung.

***) *Ziller, ibid.* стр. 5.

****) *Herbart. Lehrbuch* § 83; *Allg. pract. Philos.*, passim. Ср. *Ziller*, § 3, стр. 18 sqq.

хода одного въ другое и считаетъ абсолютное *чуждымъ* этихъ различій; гербартовское же опредѣленіе стремится установить абсолютность различія добра и зла: они не вырастаютъ изъ общемъ корнѣ, какъ то думалъ, напр., Шопенгауеръ.

Замѣтимъ далѣе, что подъ отношеніями воли Гербартъ разумѣетъ не какую нибудь трансцендентную сущность ея, не то слѣдовательно, что Кантъ называлъ „умозрительнымъ характеромъ *), но простыя отношенія между отдѣльными желаніями. Это положеніе, по которому нравственной оцѣнкѣ подвергается не метафизическая сущность, а реальныя отдѣльныя желанія (Einzelwille) **) опредѣляется общимъ характеромъ Гербартовской психологіи, которая все сводитъ на отношенія отдѣльныхъ представленій, а не на метафизическія понятія различныхъ способностей и сущности духа. Но такъ какъ это положеніе имѣетъ болѣе отрицательный характеръ, чѣмъ положительный, то здѣсь было бы неумѣстно входить въ длинное изложеніе Гербартовской метафизики, тѣмъ болѣе, что это единственный пунктъ, гдѣ ея этика отчасти, хотя и слабо касается метафизики. Во всѣхъ прочихъ частяхъ она совершенно независима отъ послѣдней.

II.

Разсмотрѣвъ общее опредѣленіе нравственно прекраснаго переходимъ теперь ко второй существенной части Гербартовской этики и ставимъ вопросъ: какія же въ *частности* формальныя стороны или отношенія воли намъ безусловно и произвольно нравятся. Такихъ Гербартъ признаетъ пять и называетъ ихъ идеями—это идеи внутренней свободы, полноты, благожелательности, права и справедливости.

1) *Идея полноты (Vollkommenheit)***)*. Совершенно очевидно что сильная, энергическая воля невольно привлекаетъ, непосредственно нравится намъ. Тоже самое должно сказать о разнообразіи желаній: вообще говоря, человѣкъ многосторонній, доступный

*) См. гл. I этого отдѣла.

**) Ziller, § 4.

***) Herbart. *Allg. pract. Philos.*, стр. 35 sqq. *Lehrbuch* § 91. Мы слѣдуемъ здѣсь порядку изложенія у Ziller'a.

разнообразнымъ впечатлѣнiямъ, преслѣдующій не одну какую нибудь исключительную цѣль — правится намъ больше того, которому подобная широта стремленій недоступна. Наконецъ, тотъ человекъ, котораго стремленія не противорѣчатъ одно другому; который, такъ сказать, не кидается изъ стороны въ сторону, но имѣетъ опредѣленную систему цѣлей — правится намъ болѣе того, у котораго стремленія случайны и не объединены. Эти три стороны воли (или желаній) могутъ быть названы ея энергичностью, многосторонностью и связностью или систематичностью (*Zusammenwägung*). Онѣ очевидно не указываютъ на содержаніе воли, т. е. на предметы желаній, но только на ихъ отношенія или форму. Поэтому то онѣ и нравятся намъ не изъ личнаго интереса, не какъ пріятное, но безусловно, подобно эстетически прекрасному.

Гербарту не разъ дѣлали возраженія, что слѣдя его принципамъ, слѣдуетъ одобрять, напр., великія злодѣянія, ибо они показываютъ энергическую волю. Но это возраженіе основано на простомъ недоразумѣніи. Сильная и злая воля можетъ дѣйствительно нравиться намъ, но не какъ злая воля, а какъ сильная; поскольку же она зла, она напротивъ, намъ не нравится, ибо противорѣчитъ, какъ мы увидимъ ниже, прочимъ нравственнымъ идеямъ.

2) *Идея внутренней свободы* *). Пока человекъ безраздѣльно увлекается своими желаніями, онъ несвободенъ: не онъ направляетъ свои дѣйствія, но случайности, независимыя отъ него. Иначе, когда воля опредѣляется нравственными идеями: эти идеи нравятся безъ интереса, т. е. человекъ сохраняетъ здѣсь силу сужденія, остается внутренне свободнымъ. Внутренняя свобода, эта гармонія между волею и нравственнымъ вкусомъ — непосредственно и безусловно нравится намъ.

И эта идея указываетъ, подобно предъидущей, не на какое нибудь опредѣленное содержаніе воли, но тоже только не на ея отношеніе: именно, здѣсь опредѣляется ея отношеніе къ нравственному вкусу; потому и она нравится тоже безъ интереса.

3) *Идея благожелательности*. **) Предъидущія идеи предполагали одну волю, идея благожелательности и двѣ слѣдующія

*) *Allg. pract. Philos.* стр. 31 sqq. *Lehrbuch* § 90.

**) *Pract. Philos.*, стр. 39; *Lehrbuch* § 92.

устанавливаютъ отношенія между нѣсколькими волями. Благожелательность надо строго отличать отъ симпатіи или состраданія. Эти послѣднія никакого положительнаго содержанія не имѣютъ, но только *повторяютъ въ другомъ* то, что возбуждаетъ состраданіе или сочувствіе. Поэтому состраданіе — нравственно безразлично, ни худо, ни хорошо. Другое дѣло благожелательность: человѣкъ при этомъ не повторяетъ въ себѣ состояніе другаго, но становится въ своеобразное, именно благожелательное отношеніе къ нему. Такое отношеніе воли — непосредственно и безусловно нравится намъ. При этомъ было бы ошибочно, говорить Гербартъ, оцѣнивать благожелательность смотря по цѣнѣ того, на кого она направлена... Было бы ошибочно спрашивать: заслуживаетъ ли этотъ человѣкъ благожелательности. Если бы онъ заслуживалъ ее, то она перестала бы быть благожелательностью, а была бы простымъ признаніемъ чужихъ заслугъ, т. е. справедливостью, а не благожелательностью.

4) *Идея права* *). Идею права Гербартъ выводитъ совершенно оригинально. Двѣ воли, говоритъ онъ, могутъ обнаружить притязанія на одну и ту же вещь. Это ведетъ къ спору. Но споръ есть отношеніе *безусловно* несправедливое, т. е. не потому что онъ иногда влечетъ за собою несчастье и вообще не по своимъ возможнымъ послѣдствіямъ, но просто самъ по себѣ, абсолютно. Споръ не нравится не только спорящимъ, но и тѣмъ, кто его видитъ. Это неудовольствіе возбуждаемое имъ есть именно нравственное, т. е. безусловное, безинтересованное, формальное и непосредственное. Споръ въ этомъ смыслѣ мы должны строго отличать отъ зложелательства: ибо, попервыхъ, въ этомъ послѣднемъ только желающій зла активенъ, т. е. это есть отношеніе одностороннее, а споръ — непременно двустороннее, въ немъ всегда есть два спорящихъ, а во вторыхъ, желаніе зла вообще не необходимо связано со споромъ за вещь. Итакъ, это столкновеніе воли, называемое споромъ, абсолютно несправедливо; то, что устраняетъ споръ и есть право. Право есть общее правило указывающее предѣлы владѣнія вещами, устраняющее столкновеніе изъ-за нихъ. Правило это устанавливается соглашеніемъ воли. Исходя изъ такого опредѣленія права, Гербартъ отрицаетъ обще-

*) *Pract. Philos.*, стр. 43; *Lehrbuch* § 93; *Ziller* §§ 13 и 14 (стр. 190 — 227).

приняты въ его время принципы вещнаго права. Воцрвыхъ, защищенность, по его мнѣнію, не существенна для него. Право есть только общее соглашеніе относительно пользованія вещами, и оно существуетъ, пока существуетъ это послѣднее, всякое же насильственное принужденіе чуждо этому понятію. Въстѣ съ тѣмъ, изъ даннаго опредѣленія слѣдуетъ также, что воиствѣ можно было бы искать происхожденія всякаго права въ *вещественныхъ* правахъ, которыя кто нибудь себѣ могъ бы приписать и тѣмъ исключить всѣ другія притязанія. Не то составляетъ сущность *jus occupacionis*, что кто нибудь нѣчто захватилъ первымъ, но то, что подобный захватъ признанъ соглашеніемъ людей. Слѣдовательно, вообще не отношеніе чловѣка къ вещи образуетъ источникъ права, но отношеніе между опредѣленными лицами, обоюднo признанное, — и это отношеніе имѣетъ силу только для *этихъ* лицъ и только въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно (это отношеніе) было образовано. Такимъ образомъ идея права воиствѣ формальна и отнюдь не опредѣляетъ никакого распредѣленія собственности. (О томъ, какъ Герbartъ устраряетъ различныя затрудненія, порождаемыя подобнымъ опредѣленіемъ права, будетъ сказано ниже).

5) *Идея справедливости* *). Идея справедливости представляетъ въ извѣстномъ смыслѣ верховное нравственное отношеніе, ибо всѣ 5 нравственныхъ идей могутъ быть распредѣлены въ нѣкоторый постепенно усложняющійся рядъ. А именно: двѣ первыя идеи — полноты и внутренней свободы указываютъ только на отношенія долженствующія существовать *оъ одной* воиствѣ, безъ отношенія ея къ другимъ, причемъ идея полноты опредѣляетъ отношенія между силою отдѣльныхъ желаній воиствѣ, а идея внутренней свободы нормируетъ отношеніе между волею и нравственною оцѣнкою (или вкусомъ). Такимъ образомъ, тутъ мы имѣемъ дѣло только съ одною волею. Три же остальные идеи — благожелательности, права и справедливости опредѣляютъ отношенія между *нѣсколькими* волями. Но и въ нихъ мы находимъ извѣстный естественный порядокъ, именно идея благожелательности, хотя и указываетъ на отношенія между двумя волями, но еще не требуетъ ихъ реального *взаимодѣйствія*, потому что опредѣляетъ только *настроеніе* воиствѣ А къ воиствѣ Б. Иначе въ правѣ и справедливости; въ нихъ двѣ воли встрѣчаются уже въ реальномъ вза-

*) *Pract. Philos.*, стр. 51 sqq. и 58 sqq. *Lehrbuch*, § 94.

иждѣйствіи; при этомъ идея права нормируетъ ихъ взаимныя притязанія на какойнибудь вѣщной предметъ, слѣдовательно сами по себѣ эти двѣ воли въ правѣ, хотя дѣйствуютъ другъ на друга, но еще не прямо, а черезъ нѣчто имъ самимъ вѣдѣемое, именно черезъ предметъ, за который онѣ спорятъ. Только въ послѣдней идеѣ, въ идеѣ справедливости мы находимъ уже прямое взаимодѣйствіе двухъ волей. Именно справедливость Гербартъ опредѣляетъ, какъ сохраненіе одной воли отъ вторженія въ нее другой, или какъ возможное возстановленіе этой неприкосновенности, разъ она была нарушена. Справедливость, слѣдовательно, относится не къ какомунибудь раздѣленію вещей (это область идеи права), но къ реальному отношенію самихъ волей.

Идея справедливости подобно идеѣ права есть, по Гербарту, только отрицательная идея, въ отличіе отъ трехъ остальныхъ. Въ этихъ послѣднихъ намъ *положительно* нравятся извѣстныя отношенія (именно сила воли, ея внутренняя свобода, благожелательность къ другимъ). Иначе въ правовыхъ отношеніяхъ: удерживаясь отъ спора, воля не дѣлаетъ чегонибудь активнаго, и потому въ этомъ безразлична для насъ; только нарушая право, вступая въ споръ, она становится для насъ предметомъ неудовольствія. Тоже самое въ идеѣ справедливости. Не нарушая справедливости воли еще не дѣлаетъ ничего хорошаго, и потому для насъ безразлична. Неприкосновенность чужой воли очевидно не сама по себѣ нравится, ибо она есть только отрицательное свойство; но нравственно не нравится намъ ея нарушеніе.

Возстановленіе нарушенной справедливости совершается черезъ награду или наказаніе (смотря по характеру нарушившаго неприкосновенность чужой воли дѣянія). Согласно этому, сущность справедливости Гербартъ видитъ именно въ понятіи о наградѣ и наказаніи, и собственно говоря, только ихъ и рассматриваетъ. Спрашивается теперь, что же такое это вторженіе въ чужую волю, или иначе—какія же именно дѣянія влекутъ за собой награду или наказаніе? Три условія опредѣляютъ это. Во-первыхъ, необходимо, чтобы вторженіе одной воли въ сферу другой было не случайнымъ, но намѣреннымъ, чтобы оно имѣло цѣлью причинить другому добро или зло. Дѣйствіе, которое произошло нечаянно, ненамѣренно — не наказуемо и не награждаемо. *) Далѣе, необхо-

*) Ограниченіе этого см. ниже.

димо, чтобы это дѣйствіе на чужую волю было совершено безъ согласія этой послѣдней. Если бы это согласіе было дано, то, конечно, никакого вторженія и быть не могло бы, а слѣдовательно не было бы и нарушенія справедливости. Наконецъ, въ третьихъ, замѣтимъ, что не самое намѣреніе наказуемо или награждаемо, но только дѣяніе, т. е. намѣреніе сопровождаемое успѣхомъ. Одно намѣреніе можетъ быть оцѣняваемо по идеямъ полноты (напр., за свою силу) или по идеѣ благожелательности (напр., какъ доброе настроеніе), но оно не нарушаетъ еще справедливости, ибо не вторгается въ чужую волю.

Итакъ, основной фактъ лежащій въ основѣ идеи справедливости состоятъ въ томъ, что намъ непосредственно не нравится намѣренное и насильственное причиненіе другому зла или добра. Это дѣйствіе само по себѣ есть нарушеніе справедливости, и притомъ одинаково и при совершеніи добра и при причиненіи зла, ибо вся суть тутъ въ насильственности. Само настроеніе благодѣтельному можетъ намъ и нравиться (по идеѣ благожелательности), намъ можетъ также нравиться и благо получающаго, но намъ всегда и безусловно не нравится это нарушеніе чужой воли, эта, такъ сказать, *насильственность* дѣянія.

Если бы неудовольствіе зрителя было силою дѣятельною, оно уничтожало бы само нарушающее дѣяніе въ моментъ его совершенія; оно дѣйствовало бы, какъ всякое сопротивленіе, въ обратномъ направленіи. Но неудовольствіе не есть сила, или вѣрнѣе, оно можетъ дѣйствовать только послѣ возбужденія его причины. Нарушающее дѣяніе, слѣдовательно, несмотря на это неудовольствіе, совершается. Однако, разъ оно совершилось, остается еще возможность обратнаго дѣйствія, воздаянія, которымъ оно, такъ сказать, нейтрализовалось бы. Неправящееся положительное влечетъ за собой равное ему отрицательное, съ которымъ вѣстѣ они обращаются въ нуль. *Воздаяніе, слѣдовательно, есть равное количество блага или зла, возвращаемое получателемъ первою дѣятелю. Воздаяніе есть символъ, которымъ выражается неудовольствіе на вторженіе въ чуждую волю.*

Теперь намъ остается сдѣлать только одно пояснительное замѣчаніе. Можно было бы думать, что подобное объясненіе сущности наказанія прямо уполномочиваетъ самого потерпѣвшаго къ мести. Но это не такъ. Возстановленіе справедливости дозволено только какъ нравственный актъ. Нравственное же, какъ

мы видѣли, состоитъ не въ пріятномъ, но томъ, что нравится безъ всякаго личнаго интереса. Поэтому и наказывающій ни въ какомъ случаѣ не долженъ имѣть личнаго интереса. Слѣдовательно, потерѣвшій, какъ лично заинтересованный, наименѣе способенъ къ справедливому возмездію.

III.

Мы окончили разсмотрѣніе двухъ первыхъ частей Гербартовской этики — дали опредѣленіе нравственнаго вообще и нравственныхъ идей въ частности. Мы видѣли, что нравственное составляютъ тѣ отношенія воли, которыя непосредственно и безусловно правятся намъ. Мы нашли дальше, что таковыхъ отношеній пять, и назвали ихъ идеями. Наконецъ, мы разсмотрѣли въ частности эти идеи: полноты, внутренней свободы, благожелательности, права и справедливости. Но во всемъ предъидущемъ анализѣ мы принимали для простоты существованіе только двухъ волей, рассматривали отношенія, являющіяся только между ними. Теперь мы должны примѣнить найденныя идеи къ болѣе широкой сферѣ, къ многимъ лицамъ, иначе говоря къ обществу. Такимъ образомъ, изъ пяти идей возникаетъ пять различныхъ системъ общественныхъ отношеній. А именно, идея справедливости опредѣляетъ систему воздаяній, идея права — правовую систему, идея благожелательности — управленіе, идея полноты — культуру и, наконецъ, идея внутренней свободы ту систему отношеній, которую мы назовемъ одухотвореннымъ обществомъ. Замѣтимъ при этомъ, что ни одну изъ этихъ системъ мы не должны смѣшивать съ государствомъ. Государство есть система охраняемая *внѣшней* силой; эти же части Гербартовской этики даютъ только идеалы, виѣ реальныхъ условій ихъ приложенія.

Такимъ образомъ, мы переходимъ теперь къ разсмотрѣнію пяти указанныхъ общественныхъ отношеній или системъ. Это изложеніе удобнѣе вести въ иномъ, чѣмъ прежній порядкѣ, а именно, начать съ идеи права, перейти затѣмъ къ системамъ воздаянія, управленія и культуры, и закончить ученіемъ объ одухотворенномъ обществѣ.

1) *Правовая общественная система* *) возникаетъ изъ идеи

*) *Pract. Philos.*, стр. 76 sqq. *Züller*, *ibid.* стр. 278 — 310.

права. Право, какъ мы уже видѣли, есть общее соглашеніе для избѣжанія спора за вещи, соглашеніе, разсматриваемое какъ общее правило. Область права Гербартъ ограничиваетъ вещнымъ правомъ, вопросы же уголовного права относить къ системѣ воздаяній, имѣющей совершенно иное основаніе. Имено, въ основѣ права (вещнаго) лежитъ тотъ фактъ, что споръ между лицами абсолютно несправедливъ, въ основаніи же системы воздаяній лежитъ справедливость, т. е. желаніе устранить насильственное вторженіе въ самую чужую волю.

Въ системѣ общественныхъ отношеній, опредѣляемой (вещными) правомъ, должны существовать общіе хѣры, устраняющія споры за вещи. Такія хѣры могутъ или предотвращать споръ, или служить для его разрѣшенія, разъ уже онъ возникъ.

Къ хѣрамъ заранѣе устраняющихъ самую возможность права принадлежатъ два института: собственность вообще и *jus occupacionis*. *Собственность* есть право, предоставленное извѣстному лицу, пользоваться нѣкоторою вещью *всячески*, какъ онъ пожелаетъ. Какія бы свойства или части не обнаружилась впоследствии въ этой вещи, пользованіе или одинаково будетъ принадлежать владѣльцу.

Нравственныя основанія, почему собственность явилась, состоятъ въ невозможности заранѣе опредѣлить и распределить между людьми пользованіе различными *свойствами* вещей. Если бы вещи не были уступаемы извѣстнымъ лицамъ для безусловнаго пользованія ихъ свойствами (т. е. въ полную собственность), то открытіе новыхъ сторонъ въ этихъ вещахъ постоянно влекло бы за собою безконечныя притязанія и споры. Право собственности разъ навсегда и радикально устраняетъ это.

Что касается до *jus occupacionis* (права завладѣнія вещью никому еще не принадлежащей), то, какъ было уже сказано выше, не самый фактъ завладѣнія составляетъ его сущность, но то, что люди заранѣе *рѣшаютъ уступить* первому завладѣвшему вещью право владѣнія ею, и это право только до тѣхъ поръ и существуетъ, пока сохраняется это рѣшеніе.

Такъ какъ право вообще возникаетъ лишь ради устраненія спора, то и сущность права собственности состоитъ во взаимной *уступкѣ* вещей. Но при этомъ очевидно возникаетъ вопросъ, какимъ же образомъ возможно *защитить* свое право на вещь противъ другаго лица, когда самое право возникло только ради

устраненія спора. Не должно-ли, спрашивается, вести такое пониманіе собственности къ тому, что человекъ ради устраненія спора долженъ будетъ уступить *все* другимъ, и не разрушить-ли это на дѣлѣ всякое право? Этотъ вопросъ дѣйствительно заслуживаетъ вниманія, ибо если бы намъ удалось устранить приведенное возраженіе, то результатъ окажется весьма важнымъ: вещное право, которое до сихъ поръ всегда основывали на эгоизмѣ личности, будетъ выведено изъ нравственныхъ понятій уступки и устраненія спора, и получитъ, такимъ образомъ, новый и высокій смыслъ.

Указанное возраженіе можетъ быть выражено слѣдующимъ образомъ. Съ одной стороны, право возникаетъ изъ желанія устранить споръ, а съ другой—если существуетъ собственность, то владѣтель долженъ имѣть право сохранять принадлежащую ему вещь, *несмотря* на притязанія какого-нибудь третьяго лица, т. е. несмотря на споръ. Гербартъ старается разрѣшить это противорѣчіе слѣдующимъ образомъ. Право, говоритъ онъ, дѣйствительно вытекаетъ изъ уступки, но не изъ простой уступки, а изъ уступки, мыслимой какъ правило. Мы должны мыслить моментъ, когда лице *A* дѣйствительно уступаетъ другимъ все и беретъ только то, на что никто не заявилъ притязаній. Но разъ на извѣстную вещь не было заявлено притязаній, и она взята лицомъ *A*, то она уже принадлежитъ ему, уступлена ему. Если теперь лице *B*, прежде уступившее эту вещь, заявитъ на нее притязаніе, то лице *A* имѣетъ право не уступить, хотя бы тутъ и возникъ споръ, ибо *не оно* есть причина спора, а лице *B*, первоначально уступившее, а потомъ измѣнившее свое рѣшеніе. Этотъ актъ лица *B* нарушаетъ общее право, поскольку уступка лицу *A* должна мыслиться не какъ реальный фактъ, но какъ общее правило. Такимъ образомъ, право на вещь *противъ* нѣкотораго третьяго лица (вещное право) имѣетъ въ сущности такой смыслъ: право противъ такого лица, которое хотя уступило раньше, но *неопредѣленно*, такъ что въ кругѣ его уступокъ находилась и данная вещь, не будучи однако прямо названа. Такое пониманіе съ необходимостью вытекаетъ изъ Гербартовскаго опредѣленія права, ибо съ одной стороны, если бы не было никакой предварительной уступки, то не было бы и никакого права (ибо право, какъ сказано выше, возникаетъ не изъ отношенія извѣстнаго лица къ извѣстной вещи, но изъ соглашенія лицъ,

соглашенія ради устраненія спора). Съ другой стороны, если бы предварительное соглашеніе или уступка была вполне опредѣленна, то, конечно, тоже никакое новое притязаніе не было бы возможно.

Но кромѣ этой общей, взаимной и неопредѣленной уступки въ правовой сферѣ есть еще иная, положительная сторона. Именно, хотя идея права (устраненіе спора) требуетъ, чтобы челоѣкъ уступалъ вещи другимъ совершенно *неопредѣленно*, т. е. безъ обозначенія, кому именно или какимъ опредѣленнымъ лицамъ онъ ихъ уступаетъ (ибо въ такомъ случаѣ опять явился бы мотивъ для спора), однако въ гражданскомъ обществѣ лицо можетъ и должно еще *примыкать* къ совершенному уже между членами общества и опредѣленному раздѣлу. Подобное примыканіе (*das Beitreten*) есть, говоритъ Гербартъ, такое рѣшеніе лица относительно нѣкоторой вещи, которымъ оно *отдаетъ ее тому же, кому эту вещь уже отдали другіе*. Совершенно очевидно, что такой актъ, хотя вноситъ нѣкоторый положительный и связывающій элементъ въ общество, не заключаетъ въ себѣ, однако, ничего возбуждающаго споръ. Этими Гербартъ старается пополнить недостатокъ обыкновеннаго опредѣленія гражданского или праваго общества, и дѣйствительно, подобное пониманіе вещнаго права имѣетъ особня преимущества. До сихъ поръ вещное право, говоритъ объ этомъ Циллеръ, только раздѣляло отдѣльныхъ лицъ и заключало cadaго въ его кругъ собственности. Теперь чрезъ Гербартовское опредѣленіе является нѣкоторое общее рѣшеніе, которымъ проникаются всѣ члены общества, и которое составляетъ связь, между ними. Такимъ образомъ, очевидно, возникаетъ истинное правовое общество, т. е. связь отдѣльнаго члена съ цѣлымъ. (Что касается до мѣръ разрѣшенія спора, разъ уже онъ возникъ, то мнѣнія Гербарта по этому вопросу не представляютъ особаго интереса).

2) Система воздаяній (*Lohnsystem* *)). Идея справедливости, приложенная къ обществу, даетъ систему воздаяній. Идея эта, какъ мы видѣли, состоитъ въ томъ, что всякое насильственное вторженіе въ чужую волю не правится, причеиъ оно влечетъ за собою нейтрализующее ирежисе дѣйствіе противодѣйствіе, въ видѣ награды или наказанія.

*) *Pract. Philos.*, стр. 81 *sq.* Ziller, *ibid.* стр. 310 — 335.

Что касается до наградъ, то онѣ не возбуждаютъ никакихъ особенныхъ недоумѣній. Другое дѣло наказанія. Разъ человекъ причинилъ умышленно другому зло—онъ, конечно, долженъ претерпѣть наказаніе — этого требуетъ справедливость. Но какииъ мотивомъ долженъ руководиться наказывающій — это еще вопросъ. Наказывать — ради наказанія, очевидно, прямо противорѣчило бы идеѣ благожелательности. Злодѣяніе ненаказанное намъ правда нравственно не нравится, но нанести виновнику зло, только чтобы уничтожить наше нравственное негодованіе, мы всетаки не можемъ. Мы должны найти другіе мотивы для наказанія. Такіе мотивы должны доставить три прочія нравственныя идея, а именно идея благожелательности, права и полноты. Мы можемъ поэтому наказывать, чтобы устрашить другихъ и тѣмъ обезпечить общество на будущее время отъ злодѣйствъ, или наказывающій долженъ имѣть цѣлью исправить преступника, или наконецъ какія нибудь подобныя этому цѣли. Такимъ образомъ Гербартъ строго различаетъ возможность быть наказываемымъ и условія возможности наказывать. Возможность быть наказываемымъ является — разъ нарушена справедливость, но для возможности наказывать нужны еще какіе нибудь дополнительные нравственные мотивы.

Идея справедливости находится въ своеобразномъ отношеніи къ идеѣ права. Право, какъ мы видѣли, возникаетъ въ моментъ уступки извѣстной вещи съ одной стороны и принятія этой уступки съ другой. Уступка есть дѣйствіе съ цѣлью, чтобы другой взялъ извѣстную вещь. Это дѣйствіе, однако, заслуживаетъ по идеѣ справедливости, награды, и именно въ видѣ равной уступки съ противоположной стороны. Это отношеніе распространенное на все общество ведетъ къ признанію, что справедливымъ распредѣленіемъ собственности было бы равное. Такое раздѣленіе нисколько не противорѣчитъ, вообще говоря, идеѣ права, ибо эта идея ничего не говоритъ о томъ, какъ должна быть раздѣлена собственность: сохраненіе права одинаково возможно во всѣхъ распредѣленіяхъ, если только они вообще признаются членами общества.

Но съ другой стороны, равное распредѣленіе собственности можетъ оказаться впоследствии противорѣчающимъ другимъ нравственнымъ идеямъ, и тогда окончательный результатъ можетъ быть полученъ только по соображеніи всѣхъ обстоятельствъ.

3) *Идея управления* *). „Благожелательность, душа системы управления, ищетъ общаго блага, т. е. наибольше возможной суммы удовлетвореній для всѣхъ“. При томъ благожелательность не обращаетъ вниманія на заслуги; это дѣло справедливости. Она не заботится также и о равенствѣ, ни вообще о раздѣленіи благъ, но только объ увеличеніи общей суммы ихъ. Что идея благожелательности должна развиться именно въ систему управления, это очевидно: такъ какъ желанія вообще относятся къ будущему, то ихъ наилучшее осуществленіе въ цѣломъ обществѣ требуетъ цѣлой системы отношеній, предъусматривающей и наилучше направляющей общество къ достиженію этихъ цѣлей; съ другой стороны, система проникнутая общими благомъ и безусловно заинтересованная въ каждомъ шагѣ приближающемъ къ этому будущему благу, очевидно, не можетъ быть чуждой понятію *управленія*.

Но здѣсь возникаетъ одно важное недоумѣніе. Если управленіе должно руководиться только благожелательностью, а эта послѣдняя не обращаетъ никакого вниманія на справедливое распредѣленіе благъ (ибо для него послѣднее основаніе есть *всякое* чужое желаніе), то спрашивается не произойдетъ ли столкновенія между системами управленія и справедливости. Система управленія распредѣляетъ блага по желаніямъ членовъ общества и по ихъ потребностямъ, которыя очевидно могутъ быть весьма неравны, система же справедливости или воздаянія (вмѣстѣ съ идеею права) стремится, какъ мы видѣли, къ равному раздѣленію. Это столкновеніе однако, говоритъ Гербертъ, предполагаетъ данныя нѣкоторое условіе, которое не необходимо, но напротивъ, вполне неосновательно. Предположеніе это таково: тѣ, на которыхъ падаетъ тягость неравенства, всегда считаютъ свои лишенія, даже если они необходимы для общаго блага, за несчастіе. Въ этомъ случаѣ, но и только въ этомъ, подобное неравное раздѣленіе благъ, причиняя намѣренно извѣстнымъ лицамъ зло — нарушаетъ справедливость, и есть нѣчто безправственное. Но если, какъ то и должно быть въ обществѣ, всѣ проникнуты взаимною благожелательностью и считаютъ общее благо за нѣчто высшее, чѣмъ частное и личное удовлетвореніе, въ по-

*) *Pract. Philos.*, стр. 88 sqq. *Ziller*, *ibid.* стр. 337.

добномъ случаѣ непремѣнное осуществленіе идеи равенства была бы не только излишнимъ, но и несогласнымъ съ прочими нравственными идеями.

Должно, однако признать, что тамъ, гдѣ рѣчь идетъ только о неполномъ, постепенномъ осуществленіи идей, и при недостаткѣ взаимной благожелательности, справедливое равенство должно предшествовать правиламъ лучшаго управленія, подобно тому какъ соблюденія права должно предшествовать осуществленію справедливаго равенства.

4) *Система культуры* *). Послѣ тѣхъ возвышенныхъ требованій, которая поставила въ системѣ управленія идея благожелательности, искать чего нибудь еще болѣе высокаго въ остальныхъ идеяхъ—невозможно. Идея полноты представляетъ сравнительно даже мало новаго, ибо соотвѣтственная ей система культуры можетъ быть осуществляема и по требованію идеи благожелательности, именно ради развитія разнообразныхъ силъ общества и вытекающаго изъ этого удовольствованія. Но идея полноты даетъ новый мотивъ для осуществленія этой системы, именно стремленіе къ полнотѣ развитія.

При этомъ возникаетъ вопросъ, какими образомъ достигать этой полноты развитія, многосторонностію ли общества или многосторонностію индивидуумовъ. Въ первомъ случаѣ, мы будемъ имѣть большое раздѣленіе работы, хотя каждый индивидуумъ станетъ исполнять лишь простое дѣло, во второмъ—индивидуумы будутъ мало различаться между собою, будучи всѣ довольно распосторопни. Гербартъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ простою ссылкой на различіе индивидуальныхъ способностей, ведущее къ раздѣленію работы и слѣдовательно къ разнообразію общества и сравнительной простотѣ индивидуумовъ.

Однако философъ, несмотря на то, что его *Allg. pract. Phil.* вышла еще въ 1808 г., понималъ уже, что крайне раздѣленіе работы поведетъ непремѣнно къ тому, что большая часть людей, будучи занята бессмысленными въ своей отдѣльности частями общей работы, потеряетъ сознаніе цѣлаго. Поэтому онъ предусмотрительно прибавляетъ: „Каждый членъ культурной системы — на этомъ мы настаиваемъ—долженъ, помимо своей специальности, обладать достаточно многостороннею впечатлитель-

*) *Pract. Philos.*, стр. 94 sqq. *Ziller*, стр. 370.

ностью, которая давала бы ему возможность усвоить хорошія стороны всякаго чужаго дѣла, если уже не всю систему въ ея цѣломъ“.

5) *Одухотворенное общество* *). „Когда индивидуумы проникнуты однимъ духомъ, котораго никто не стремится захватить въ личную собственность, по которому также никто и не чуждъ, этотъ духъ можетъ быть разсматриваемъ какъ душа общества, живущая во всѣхъ, въ цѣломъ“.

Въ такомъ одухотворенномъ обществѣ господствуетъ полная свобода въ томъ смыслѣ, что предписанія общественнаго права, справедливости и управленія (основаннаго на доброжелательности) безусловно совпадаютъ съ желаніями отдѣльныхъ лицъ. Отношеніе личныхъ желаній къ общественнымъ системамъ въ такомъ случаѣ вполне подобно тому отношенію, которое должно существовать въ отдѣльномъ лицѣ между его желаніями и нравственною оцѣнкою, т. е. то отношеніе, которое мы назвали внутренней свободой. Одухотворенное общество именно и представляетъ осуществленіе этой идеи.

Заканчивая разсмотрѣніе нравственныхъ идей индивидуальныхъ и общественныхъ Гербартъ говоритъ: хотя многообразно и какъ бы въ разномъ освѣщеніи, но оставаясь всегда само себѣ равнымъ, является въ цѣломъ обществѣ и частяхъ его *нравственное достоинство*, присущее одухотворенному обществу. Достоинство есть возвышенная чистота, когда она вмѣстѣ съ тѣмъ права, справедлива, прекрасна и сильна; чисто же само по себѣ то, что вполне соответствуетъ своему понятію. Если поэтому чистота соответствуетъ внутренней свободѣ, основной идеѣ одухотвореннаго общества, если, далѣе, правовое общество должно быть характеризовано какъ правое, система воздаянія — какъ справедливая, управленіе основанное на благожелательствѣ — какъ прекрасное, а система культуры — какъ сила, то *достоинство* будетъ наиболѣе соответствующимъ именемъ для цѣлаго и окончательнаго совершенства, въ которомъ соединяются всѣ нравственныя идеи подъ главенствомъ внутренней свободы.

*) *Pract. Philos.*, стр. 99 sqq. *Ziller*, стр. 390.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Фихте

(1762—1814).

Въ исторіи философіи мы встрѣчаемъ два рода теченій, которыя можно назвать вертикальными и горизонтальными, и два рода соответственныхъ имъ мыслителей, которыхъ типами могутъ служить Аристотель и Платонъ. Перваго рода философы разна всегда и обыкновенно еще въ началѣ своей дѣятельности выбираютъ какой-нибудь метафизическій принципъ, и крѣпко держатся за него всю жизнь; ихъ главное стремленіе направлено не на углубленіе этого основнаго принципа, но на его распространеніе на всѣ явленія міра, такъ сказать, на доказательство *всеобщности* его приложенія. Поэтому эти системы обращаются обыкновенно въ философскія энциклопедіи, захватываютъ всѣ науки, сообщаютъ имъ единство и цѣльность, и потому оставляютъ даже въ опытныхъ знаніяхъ глубокіе и важныя слѣды. Въ де-вятнадцатомъ вѣкѣ мы имѣемъ двухъ великихъ философовъ такого рода, это—Гегель и Спенсеръ.

Совершенно иной видъ находимъ мы въ системѣ Фихте, представителя втораго типа. Широта этой системы, т. е. разнообразіе ея приложеній, крайне не велико; собственно говоря, такихъ приложеній въ ней только одно, именно область нравственности; эстетика же, философія природы и даже логика остались внѣ ея вліянія. За то, подобно Платону, Фихте представляетъ намъ примѣръ необычайнаго и постепеннаго *углубленія* въ основномъ принципѣ метафизики. Его главная забота есть не всеобщность приложеній этого принципа, а его внутренняя *необходимость*. Изслѣдованіе этой необходимости увлекаетъ фи-

лософа все дальше въ глубь отъ исходной точки, заставляетъ мѣнять метафизическіе принципы и обращаетъ эту систему въ исторію внутренняго развитія самого мыслителя. Это—вертикальное теченіе философіи, направленное въ глубины Божества и на высоты нравственности.

Разсматривая съ этой точки зрѣнія систему Фихте, мы изложимъ *два* послѣдовательные и главные фазиса въ развитіи (углубленіи) его метафизики и этики, какъ они отразились по преимуществу въ трехъ соотвѣтственныхъ сочиненіяхъ его, а именно *Основахъ теоріи познанія* (*Grundlage der Wissenschaftslehre* (1794 года), *Назначеніи человека* (1800 года) и *Занятіи о блаженной жизни* (1806 г.).*) Но прежде, чѣмъ мы перейдемъ къ этому изслѣдованію, намъ необходимо понять, какое направленіе принялъ послѣ—Кантовскій идеализмъ, и въ чемъ состоитъ его основная ошибка. Это вступительное разсужденіе послужитъ намъ общимъ введеніемъ къ изученію весьма трудныхъ для отчетливаго пониманія системъ Фихте, Шеллинга и Гегеля.

I. Идеализмъ Фихте и общая характеристика нѣмецкаго идеализма вообще.

Основная мысль послѣ—Кантовскаго идеализма такова: *объективныя вещи суть лишь продукты мышленія*:

Изслѣдуя функціи познанія, Кантъ пришелъ къ убѣжденію, что такъ называемый опытъ или опытное познаніе не есть нѣчто данное извнѣ готовымъ, но представляетъ продуктъ весьма сложной *мыслительной дѣятельности*, придающей *извнѣ данному матеріалу* познанія опредѣленную форму (и именно, располагающая этотъ матеріалъ въ пространствѣ и времени, связывающая его въ отношенія причинъ и слѣдствій, возможнаго и необходимаго, многого и единого и т. д.)**). Но что такое этотъ „извнѣ данный матеріалъ“? Изслѣдуя ближе это понятіе, мы находимъ, что оно заключаетъ въ себѣ два признака: во-первыхъ, извнѣ—дан-

*) О значеніи посмертныхъ сочиненій Фихте, и въ частности *Thatsachen des Bewusstseins* мы говоримъ здѣсь не будемъ.

***) См. выше гл. I (§ 2).

ность, т. е. непосредственное признание, что наши ощущенія суть воздѣйствія на насъ реальныхъ объективныхъ вещей; вторыхъ же, качественное разнообразіе этого матеріала или ощущеній. Что касается до этого втораго признака, то самъ по себѣ онъ не составляетъ еще достаточнаго доказательства дѣйствительной реальности воздѣйствующихъ на насъ вещей: въ самомъ нашемъ духѣ мы находимъ чрезвычайно разнообразныя и качественно несходныя чувства, желанія и мысли, которыми однако отнюдь не приписываемъ объективной дѣйствительности, но признаемъ за наши же субъективныя порожденія. Такимъ образомъ, единственное основаніе, почему мы признаемъ, что и внѣ насъ существуютъ „вещи сами по себѣ“, есть только *непосредственно очевидное сознаніе*, заставляющее насъ предполагать такое объективное бытіе.

Правда, такое непосредственное сознаніе объективности само по себѣ совершенно и достаточно: въ концѣ концовъ и всякое знаніе основано на такомъ же или подобномъ непосредственномъ и самоочевидномъ утвержденіи. Но вопросъ состоитъ здѣсь именно въ томъ, дѣйствительно ли это сознаніе объективности извѣстныхъ нашихъ представленій непосредственно, или, можетъ быть, оно само есть *продуктъ* мышленія и изъ законовъ этого послѣдняго объяснимо.

Именно такую задачу и ставитъ себѣ Фихте, и разрѣшаетъ ее въ утвердительномъ смыслѣ, т. е., что изъ самого мышленія (или самосознанія) дѣйствительно выводимо (не самое реальное бытіе, конечно, но) сознаніе о бытіи внѣшнихъ вещей, иначе говоря, что самосознаніе само по себѣ и внутренне развиваясь необходимо *само* порождаетъ въ себѣ мысль о бытіи объективныхъ сущностей.

Здѣсь было бы неумѣстно подробно объяснять, какимъ образомъ Фихте пришелъ къ такому выводу, тѣмъ болѣе, что эта въ высшей степени сложная дедукція представляетъ, можно сказать, наиболѣе запутанную (и при томъ безъ надобности) теорію изъ всѣхъ, такія только даетъ намъ исторія философіи. Но основной нервъ Фихтевскаго разсужденія очень простъ и мы можемъ указать его здѣсь. Это разсужденіе состоитъ изъ двухъ главныхъ частей, а именно, вопервыхъ, доказывается, что предположивъ самосознаніе, т. е. сознаніе Я о самомъ себѣ, мы изъ одного этого принципа *можемъ* объяснить происхожденіе сознанія о бы-

тих вѣшнихъ вещей, т. е. разъ такое самосознаніе дано, оно необходимо и само по себѣ придетъ къ ошибочному отнесенію нныхъ изъ своихъ же состояній во вѣшній міръ, т. е. необходимо создастъ призракъ „вещей самихъ по себѣ“. Итакъ, эта часть доказательства имѣетъ условный характеръ: *если* мы возьмемъ самосознаніе за основной принципъ, *то*, мы будемъ въ состояніи объяснить изъ него и реальное бытіе (или точнѣе необходимость предположенія о немъ); вторая же часть старается показать, что никакого другого принципа, кромѣ самосознанія, мы принять въ основу всего нашего знанія и не можемъ *).

Разсмотримъ прежде всего первую (условную) часть разсужденія. Требуется именно показать, какимъ образомъ самосознаніе можетъ приходить къ ложному отнесенію своей же собственной дѣятельности во вѣшній міръ. Но возможность и даже необходимость эта совершенно понятна. Въ *самосознаніи* дано, впервыхъ, сознающее Я, вовторыхъ, сознаваемое Я. Сознающее находитъ сознаваемое уже даннымъ, готовымъ, пассивнымъ; само же оно является дѣятельнымъ и происходящимъ. Если, слѣдовательно, мы предположимъ, что сознаваемое Я породило въ себѣ (раньше самосознанія) какія-нибудь состоянія или мысли, то сознающее Я найдетъ эти состоянія уже готовыми и данными, отличными отъ его собственной дѣятельности, т. е. чужими, какъ бы извнѣ данными, порожденными чѣмъ-то инымъ, чѣмъ само Я (непозвѣстными объективными вещами). Иначе говоря, проснувшись отъ безсознательнаго состоянія, и находя въ себѣ самихъ же собою въ этомъ состояніи порожденныхъ ощущеній, Я отнесетъ ихъ (не понимая ихъ происхожденія) къ воздѣйствію на себя какой-то вѣшной природы, т. е. ложно (хотя и необходимо) *объективируетъ* эти свои же состоянія въ образы „вещей самихъ по себѣ“ **). Эту предварительную, еще чуждую самосознанія дѣя-

*) Эту вторую часть дедукціи мы находимъ въ *Erste Einleitung in d. W.-L. (J. G. Fichte's sämmtl. Werke, I Abth. 1 Bd.)*, которая составляетъ въ этомъ смыслѣ *безусловно* необходимое дополненіе къ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*.

**) Читателю, знакомому съ основами „теоріи познанія“ (*Wissenschaftslehre*) Фихте, можетъ показаться, что у самого философа эта дедукція имѣетъ другой смыслъ. Однако ближе изслѣдуя ходъ Фихтевскаго разсужденія, и видѣя изъ него многочисленныя, чисто логическія ошибки, онъ, вѣроятно, убѣдится, что дѣятельную основу этого

тельность Я, Фихте называет „независимой (отъ законовъ самосознанія) *) дѣятельностью“ и опредѣляетъ ее какъ „творческое воображеніе“ или способность создавать представленія.

Таково разрѣшеніе первой задачи: самосознаніе находитъ въ себѣ уже готовый рядъ представленій или состояній, которыя еще безсознательно произведены „творческимиъ воображеніемъ“; находя ихъ уже данными, независимыми отъ самосознанія, это послѣднее естественно принимаетъ ихъ за воздѣйствіе на себя вѣншихъ вещей. Вторая изъ поставленныхъ задачъ тоже, въ существѣ дѣла, весьма проста. Доказать, что изъ одного самосознанія (Я) *возможно* объяснить все наше знаніе, мы еще обязаны показать,

разсужденія составляютъ именно приведенная въ текстѣ мысль. Видѣть же изъ этого разсужденія очевидныя ошибки совершенно необходимо, хотя онѣ и касаются по временамъ въ высшей степени важныхъ положеній. Такъ напр., дедукція синтеза между „независимой дѣятельностью“ и такъ наз. у Фихте „Wechsel—Thun, und Leiden“, составляющая, можетъ быть, важнѣйшую часть „Теорія познанія“ (Wissenschaftslehre), т. е. значить Synthesis E, есть одно слоговое недоразумѣніе. Выведа, именно, категоріи взаимодействія (Синтезъ B), причинности (Синтезъ C) и субстанціи (Синтезъ D), Фихте переходитъ къ синтезу противорѣчащихъ понятій субстанціальности Я и его причинной зависимости отъ не-Я. При этомъ оказывается, что страданіе Я обусловлено дѣятельностью не-Я, но и обратно, дѣятельность не-Я возможна лишь подъ условіемъ страданія Я, что, слѣдовательно, это—взаимно обуславливающія другъ друга дѣятельности, и ни одна изъ нихъ не можетъ предшествовать другой (принципъ Wechsel—Thun, und Leiden). Это ведетъ, далѣе, къ предположенію Unabhängige Thätigkeit, которая, слѣдовательно, *по самому опредѣленію* стоитъ внѣ принципа взаимодействія (Wechselbestimmung). До сихъ поръ все понятно. Но вотъ Фихте поднимаетъ вопросъ объ отношеніи Unabhängige Thätigkeit и Wechsel—Thun, und Leiden, и прямо противорѣча своему же опредѣленію независимой дѣятельности, подчиняетъ это новое противорѣчіе тому же принципу взаимоопредѣленій, отъ котораго онъ призналъ независимую дѣятельность свободной! Только черезъ такое противорѣчіе своему же опредѣленію Unabhängige Thätigkeit онъ получаетъ весь слѣдующій „безъ нужды растянутый и занугаанный“ (по выраженію Zeller'a) синтезъ E (*Grundlage d. gesamt W.-L., Zw. Aufl. 1802, стр. 82—199*), съ его категоріями догматическаго идеализма, формами независимой дѣятельности (Uebertragen и Entäußern), качественнымъ и количественнымъ идеализмомъ и реализмомъ, посредственнымъ положеніемъ (das mittelbare Setzen) и прочимъ аппаратомъ этой чудовищной софистики.

*) Т. е. т. наз. Wechsel—Thun, und Leiden.

что никакой другой принцип не имѣетъ такихъ преимуществъ, и что, слѣдовательно, *должно* принять исходнымъ пунктомъ философіи именно самосознаніе.

Задача философіи состоитъ въ объединеніи всего знанія на основаніи какого-нибудь *одного* принципа. Такихъ радикально различныхъ принциповъ существуетъ, однако, лишь два, именно мысль (которой исходная точка—самосознаніе) и реальныя вещи. Соотвѣтственно этому, существуютъ только двѣ волюнѣ послѣдовательныя философіи: чистый матеріализмъ и чистый идеализмъ. Матеріализмъ объясняетъ все изъ природы „вещей самихъ по себѣ“, идеизмъ строитъ все познаніе изъ развивающагося самосознанія (интеллигенціи). Средней дороги здѣсь (по мнѣнію Фихте) нѣтъ, ибо это прямо противоположныя и потому не примѣримыя воззрѣнія. *)

Строго говоря, оба эти воззрѣнія одинаково послѣдовательны. Но они имѣютъ различныя степени приложимости, что и заставляетъ насъ окончательно избрать принципомъ самосознаніе, т. е. идеализмъ. Мы видѣли уже, что идеализмъ въ состояніи объяснить, откуда являются вещи сами по себѣ (именно, какъ необходимый призракъ Я), но обратно, матеріализмъ не въ состояніи объяснить, что такое самосознаніе, ибо оно есть нѣчто безусловно своеобразное, первичное, не изъ какихъ механическихъ отношеній отнюдь не объяснимое. Поэтому всякій матеріализмъ именно въ этомъ пунктѣ всегда и необходимо терпитъ крушеніе.

Итакъ, соединяя оба разсужденія вмѣстѣ, мы получаемъ теперь основное ученіе Фихте: вещи „сами по себѣ“ суть лишь необходимыя фикціи познающаго Я, единственный же источникъ познанія есть самосознаніе въ его развитіи. На этомъ, однако, нѣмецкій идеализмъ не остановился, и необходимость его дальнѣйшаго видоизмѣненія совершенно очевидна. Именно, сущность всего этого направленія состояла въ стремленіи сводить все *данное*, готовое, законченное къ ступенямъ *движущейся* или развивающейся мысли, разсматривать реальныя *вещи*, какъ *продукты* безсознательнаго разума, превратить внѣшнюю *инертность* бытія во внутреннюю *свободу* мышленія. Свобода, какъ законъ всего міра, вотъ разгадка всего идеализма. **) Поэтому Кантъ превра-

*) *Erst. Einleitung in d. W.-L* (S. W. I, 1. стр. 429 слѣд.).

**) Объ этомъ см. особ. гл. 5 этого отдѣла.

щаетъ инертность вѣдшихъ вещей въ продуктъ разумнаго опыта, Фихте разлагаетъ инертное бытіе самихъ мыслительныхъ формъ (кантовскія категоріи) въ рядъ продуктовъ развивающагося самосознанія, наконецъ Гегель *) самый субъектъ самосознанія, который Фихте считалъ еще абсолютнымъ даннымъ **), превращаетъ въ рядъ логически развивающихся понятій, никакому уже субъекту (этой послѣдней опорѣ инертнаго бытія) не принадлежащихъ. Такимъ образомъ, идеализмъ окончательно слагаетъ съ духа или, вѣрнѣе, мысли бремя реальности и превращаетъ весь міръ въ свободный процессъ саморазвивающагося разума. Свобода—это первое и послѣднее слово идеализма.

Теперь изъ нравственной дремоты
Освобожденный духъ воскресъ,
И вы ввели раба заботы
На лоно счастья небесъ.
Теперь опъ свергъ съ себя ярмо животной злости,
Мракъ челоуѣчностью разсѣявъ на челѣ,
И думы, высипренніе гости,
Въ его блеснули головѣ.
Теперь къ звѣздамъ направивъ очи,
Подъемлетъ царственный онъ ликъ;
Ужъ въ даль міровъ, къ свѣтлдамъ почи,
Ужъ къ солнцамъ взоръ его проникъ,

и всюду онъ находитъ только свой же или божественный разумъ.

Такова сущность послѣ—Кантовскаго идеализма. Намъ слѣдуетъ теперь отдать себѣ отчетъ въ его достоинствахъ, какъ философской теоріи. Мы имѣемъ здѣсь въ виду указать не на его частныя недостатки (о которыхъ еще много будетъ говорить въ слѣдующихъ главахъ), но не одну *коренную* ошибку, сдѣлавшую изъ теоріи Фихте и Гегеля незабвенный урокъ философіи, уничтожившую *на время* весь авторитетъ ея, скажемъ прямо, обратившую философію въ посмѣшище. Читатель понимаетъ, что мы хотимъ здѣсь указать на тѣ насильственные, противунаучныя и самонадѣльныя дедукціи всей природы изъ челоуѣческаго разума, которымъ общее названіе стала *натуръ-философія*. Известно, до какой вакханаліи дошло это направленіе, какъ оно стало

*) См. гл. 4.

**) По крайней мѣрѣ въ началѣ своей философской дѣятельности.

притчей во языцѣхъ; какъ Гегель на основаніи мнимой логики отрицалъ возможность существованія малыхъ планетъ (астероидовъ), когда тѣ уже были открыты; какъ Шеллингъ объяснялъ свѣтотныя явленія изъ взаимодействія эфира съ кислородомъ (sic), а воздухъ признавалъ за продуктъ „противуположныхъ электрическихъ матерій“; къ какой чудовищной софистикѣ прибѣгалъ Фихте въ своихъ насильственныхъ дедукціяхъ. Все это слишкомъ извѣстно, чтобы требовать повторенія. Но общая причина, почему идеализмъ потерпѣлъ такое почти неслыханное въ исторіи философіи крушеніе, еще весьма мало знакома и, кажется, только въ русской философіи была правильно указываема. *) Причина эта можетъ быть выражена такъ: *идеализмъ, непрерывно толкуя о свободѣ мысли, съ дѣйствительности и по самому своему принципу не допускалъ этой свободы, и потому необходимо разошелся съ дѣйствительной наукой.*

Коренная ошибка всякаго идеализма состоитъ въ томъ, что выбравъ разумъ за космологическій элементъ, онъ необходимо долженъ былъ принять инныя изъ положеній этого послѣдняго не только за безусловно истинныя (это еще допустимо), но и за *безусловно простыя*, т. е. признать ихъ за первичныя элементы самой мысли, и тѣмъ заранѣе ввелъ въ мышленіи нѣчто, что должно было стать виѣ всякаго дальнѣйшаго анализа. Такія образцы, Кантъ, признавъ всеобщность и необходимость за *основныя и первичныя* признаки апріорныхъ сужденій, тѣмъ самымъ устранилъ изъ своей философіи ближайшій анализъ этихъ самыхъ признаковъ; такъ Фихте, утверждая абсолютную первоначальность самосознанія, ввелъ въ мышленіе нѣчто для самого мышленія уже непостижимое; такъ Гегель, принявъ діалектику понятій за законъ самой мысли, тѣмъ самымъ ограничилъ и подчинилъ эту послѣднюю принципу, который самъ заранѣе поставленъ какъ-бы виѣ дальнѣйшаго анализа. Однимъ словомъ, идеализмъ вводитъ въ мышленіе нѣчто по его мнѣнію далѣе не анализируемое, и тѣмъ самымъ налагаетъ на познаніе произвольныя границы, дѣлаетъ мысль не свободной.

Но, скажутъ намъ, вѣдь тоже дѣлаетъ и всякая наука, вѣдь

*) Нѣчто подобное ниже приводимой критикѣ мы находимъ именно въ книгѣ г. М. Каринскаго (Критическій обзоръ германской философіи. Свб. 1873. Стр. 322 sqq).

и она признает законы логики, а следовательно и въ ней мысль несвободна! Однако есть одно въ высшей степени важное различіе между законами логики, какъ ихъ принимаетъ наука, и законами мысли, какъ ихъ понимаетъ и признаетъ идеализмъ. Логика, насколько она примѣняется въ дѣйствительной наукѣ, есть ученіе о безусловной *истинности* извѣстныхъ методовъ познанія, но отнюдь не о ихъ безусловной *простотѣ*. Дѣло въ томъ, что мы дѣйствительно имѣемъ (въ логикѣ) критерій формальной истины, но мы не обладаемъ ни какими критеріями простоты понятій; мы можемъ утверждать, что понятіе А совмѣстимо съ понятіемъ Б, но у насъ нѣтъ никакого ручательства, что понятія А и Б не будутъ впоследствии разложены на свои болѣе простыя части, которыхъ однако теперь мы въ нихъ не замѣчаемъ. *)

Законы логики, какъ ихъ признаетъ въ своихъ операціяхъ наука, суть именно такіе (формальные) критеріи совмѣстимости или несовмѣстимости понятій; законы мысли, какъ ихъ принимаетъ въ своихъ дедукціяхъ идеализмъ, суть, напротивъ, первоначальные и якобы дальнѣйшимъ образомъ неразложимые акты мысли. Поэтому наука всегда съ теченіемъ времени можетъ признавать, что ея принципы сводимы къ болѣе простымъ истинамъ; каждая же система идеализма, разъ ея принципъ (будь то апіорныя сужденія или единство самосознанія, или діалектичскій законъ) будетъ признанъ не первичнымъ, а выводнымъ — падать!

И это не случайное явленіе. Считая мышленіе космологическимъ принципомъ, идеализмъ обязанъ найти его первичный элементъ или основной законъ, ибо только это и останавливаетъ дальнѣйшій ходъ разлагающаго анализа. Только найдя такую (мыслимо) твердую точку опоры, эта философія бываетъ въ состояніи на нее опереться, чтобы такимъ образомъ сдвинуть міръ. Обыкновенное научное мышленіе, непрерывно разлагающее то, что ранѣе считалось простымъ, для идеализма непригодно: онъ не находитъ въ немъ исходной точки опоры. Но принявъ, такимъ образомъ, съ самаго начала нѣкотораго „неперевареннаго мысля“ положенія, идеализмъ всегда сохраняетъ въ своемъ желудкѣ эти камешки, и отъ того, рано или поздно, но кончаетъ свою тощую жизнь.

*) Ср. ниже гл. 5.

Теперь намъ должно быть понятно приведенное раньше положеніе, что идеализмъ лишь на словахъ требуетъ свободы мысли, въ дѣйствительности же есть *участіе несвободной мысли*; распространяя же свои теоріи на весь міръ и отождествляя Божество съ мною простыми законами мысли — онъ становится *ученіемъ о несвободномъ Божествѣ*; наконецъ, выводя изъ этихъ произвольныхъ законовъ яко-бы міровой мысли цѣлую систему конечныхъ цѣлей человѣческой дѣятельности, идеализмъ дѣлается *ученіемъ произвольной и несвободной нравственности*.

Слѣдующее изложеніе подтвердитъ этотъ общій приговоръ надъ идеализмомъ.

II. Первое ученіе Фихте о нравственности. .

Въ предъидущемъ изложеніи показано, какимъ образомъ Фихте объясняетъ все содержаніе и формы нашего познанія. Предполагая, что въ основѣ этого познанія лежитъ бессознательная еще дѣятельность творческаго воображенія, онъ находитъ въ этомъ бессознательномъ продуктѣ Я основаніе, почему, послѣ возникновенія самосознанія, Я принимаетъ свое же собственное порожденіе за чужое на себя воздѣйствіе. Мало того, самосознаніе возможно даже лишь надъ условіемъ этого первоначально порожденнаго творческимъ воображеніемъ матеріала, ибо это самосознаніе есть именно сознаніе себя какъ уже даннаго субъекта. *) „Этимъ мы утверждаемъ, говоритъ Фихте,

*) Мы, слѣдовательно, толкуемъ productive Einbildungskraft Фихте какъ независимую отъ законовъ самосознанія (т. е. Wechsel—Thun, und Leiden) способность порождать матеріальное *содержаніе* познанія. При такомъ толкованіи мы расходимся однако съ принятымъ объясненіемъ этой части Фихтевской системы, по которому (объясненію) подъ производительнымъ воображеніемъ разумѣютъ „способность Я отчуждать отъ себя часть своей дѣятельности (entäußern) и переносить ее (übertragen) на не-Я“ (см. напр. *Zeller. Philos. seit Leibnitz*. 1873, стр. 608), слѣд. толкуютъ ее, какъ *форму*. Несмотря на всю простоту такого толкованія и на возможность его подтвердить нѣкоторыми мѣстами изъ *Grundlage d. gesamm. W.-L.*, мы не можемъ признать его удовлетворительнымъ. Съ одной стороны, при такомъ объясненіи производительнаго воображенія это послѣднее попросту не нужно, ибо съ

что все реальное бытіе, какъ оно существуетъ для насъ (о другомъ мы не можемъ и говорить), есть продуктъ одного воображенія. Одинъ изъ величайшихъ мыслителей нашего вѣка... называетъ это самообманомъ познанія. Однако обманъ имѣетъ мѣсто лишь тамъ, гдѣ мы можемъ противоположить ему истину... Здѣсь же мы доказываемъ, что эта дѣятельность воображенія составляетъ даже условіе для появленія (всего) нашего сознанія, а слѣд. нашей жизни, нашего бытія, въ смыслѣ самосознающаго себя Я... Поэтому это воображеніе не обманываетъ, но даетъ единственную возможную для насъ (въ познаніи) истину *).

Принявъ дѣйствіе этого воображенія (которое, конечно, мы должны строжайше отличать отъ поэтическаго, и вообще, сознательнаго), Фихте затѣмъ показываетъ, подобно Канту и особенно Шеллингу **) и Гегелю ***) какъ самосознаніе рефлектируетъ надъ этимъ матеріаломъ, и черезъ то получаетъ созна-

самаго начала уже Фихте утверждаетъ за Я способность противоположать себѣ не-Я, т. е. то самое, что въ этомъ толкованіи приписывается productive Einbildungskraft; съ другой стороны, независимая дѣятельность (которую Фихте прямо отождествляетъ съ творческимъ воображеніемъ) понадобилась ему именно потому, что Wechsel—Thun, und Leiden не даетъ начала дѣятельности, его содержанія, а только одну форму (см. выше прим. 3); т. е. она нужна Фихте для того, чтобы показать, откуда самъ реальный матеріалъ ощущеній, т. е. то, что Кантъ называлъ содержаніемъ опыта. Приведенное въ текстѣ объясненіе имѣетъ именно такой смыслъ. Замѣтимъ притомъ, что только при нашемъ толкованіи становится понятнымъ, почему Фихте сначала приписываетъ unabhängige Thätigkeit (= productive Einbildungskraft) не только Я, но и не-Я, что ставить въ тупикъ, тѣхъ, кто понимаетъ эту дѣятельность въ выше указанномъ общепринятомъ смыслѣ (см. Zeller, ibid. стр. 608, примѣчаніе). Наконецъ, понимая дедукцію Фихте въ общепринятомъ смыслѣ, мы попросту уничтожаемъ весь смыслъ дедукціи объекта, потому что сказать, что порожденіе объектовъ есть свойство воображенія Я, значитъ ставить одно слово на мѣсто другаго и впадать въ чистый догматизмъ, ибо такая сила воображенія есть тоже своего рода „вещь въ себѣ“. У Бюно-Фитшера этотъ пунктъ не совсѣмъ ясенъ. (Ср. стр. 525 sq. и 528 sq. пятаго тома *Gesch. d. neuern Philos.*).

*) *Fichte. Grundlage d. gesamt. W.-L. II Theil, № 13 (Zw. Aufl. 1802, стр. 198 sq.)*

**) См. «Систему трансцендентальнаго идеализма» (1800 г.).

***) См. «Феноменологію духа» (1806).

тельные уже *ощущенія*; какъ рефлктируя далѣе надъ этими ощущеніями, оно возвышается до *воззрѣнія* (т. е. представленій); какъ рефлктируя далѣе само воззрѣніе, оно достигаетъ разсудка, и наконецъ, разума *). Намъ нѣтъ нужды слѣдовать за Фихте въ этой исторіи внутренняго развитія самосознанія. Но общій принципъ постепеннаго возвышенія теоретическаго познанія здѣсь совершенно простъ. Именно, сознавая то, что было прямо дано на предъидущей ступени развитія, Я возводитъ это содержаніе къ самосознанію, дѣлаетъ его своимъ, *понимаетъ* его.

Такъ объясняетъ Фихте *теорію познанія*, и тѣмъ основываетъ первую систему послѣдовательнаго идеализма. Здѣсь же мы находимъ и переходъ къ его первой теоріи нравственности. Именно, въ вышесказанныхъ принципахъ познанія заключено нѣкоторое противорѣчіе, которое требуетъ разрѣшенія. Мы признавали, съ одной стороны, что Я или самосознаніе есть единственное и слѣд. свободное и дѣятельное начало; съ другой же—производительное воображеніе есть, въ извѣстномъ смыслѣ, пассивное состояніе для самосознанія; въ немъ это послѣднее находитъ содержаніе готовымъ уже даннымъ, (почему и считаетъ его объективнымъ), а самое себя видитъ ограниченнымъ. Какимъ же, спрашивается, образомъ Я можетъ быть и активнымъ и пассивнымъ, и производящимъ и вмѣстѣ съ тѣмъ находящимъ свое содержаніе уже готовымъ? Отвѣтомъ на это служитъ Фихтевская „динамическая теорія Я“, именно ученіе о томъ, что первоначальная сила Я есть стремленіе (*das Streben*) или воля.

Разсмотримъ ближе это основное для Фихтевской системы нравственности ученіе, которое тѣмъ интереснѣе, что оно послужило основаніемъ для нѣмно оригинальной метафизики Шюенгауера **). Въ познаніи или теоретическомъ Я мы нашли про-

*) Между воззрѣніемъ (*Anschauung*) и разсудкомъ Фихте помѣщаетъ еще *воспроизводительное* воображеніе (въ отличіе отъ производительнаго, первоначальнаго).

**) Метафизика Шюенгауера основана, какъ мы увидимъ ниже (гл. 6), на трехъ ученіяхъ, а именно, о волѣ, какъ основѣ міра, о тѣлѣ, какъ непосредственной „объективаци“ воли, и объ „умощности-гасномъ“ характерѣ, какъ основѣ человеческой дѣятельности. Первое и второе изъ этихъ ученій было на 20 лѣтъ раньше предположено Фихте, а третье—уже за 37 лѣтъ раньше Кантомъ (см. гл. 1) в пере-

изводительное или творческое воображеніе, какъ данное, готовое, т. е. не какъ самую дѣятельность самосознанія, но какъ ея границу, какъ не-Я. Съ другой стороны, мы признали Я за свободное, абсолютное начало (въ немъ нѣтъ ничего извнѣ на него наложеннаго, никакой границы), т. е. мы признали его полною и чистой дѣятельностью. Какимъ же образомъ возможно соединить въ одно цѣлое познающее Я (ограниченное) съ абсолютно дѣятельнымъ, какимъ образомъ Я можетъ быть и ограничено и безгранично? Это возможно, очевидно, лишь въ томъ смыслѣ, что Я *полагаетъ само себя границу и непрерывно ее же переходитъ*. Въ Я, слѣдовательно, мы должны предполагать двѣ дѣятельности: одну—подчиненную, другую—верховную, одну—самограничивающую, другую—сняющую эти границы, одну—создающую объекты, другую—изъяняющую ихъ (какъ свои же произведенія), одну—создающую не-Я, другую абсолютно дѣятельное Я, одну—центробѣжную, другую—центростремительную, причемъ обѣ онѣ вмѣстѣ составляютъ цѣлое Я, его волю, властвующую нѣкоторую границу, и затѣмъ признающую эту же границу за свою собственную, самихъ Я созданную, т. е. слѣд. ее переходящую.

Такова динамическая теорія Я. Она составляетъ основной камень въ нравственной системѣ Фихте. Именно, изъ нея видно, что мы должны различать три Я: одно — *теоретическое* (познающее, ограниченное черезъ не-Я), другое — *дѣятельное* (признающее эту границу за произведеніе Я, и слѣд. допускающее ся измѣненіе), и наконецъ, *абсолютное Я*, для вѣрнѣе идея абсолютнаго Я, какъ цѣль дѣятельности (осуществленіе на дѣлѣ полной свободы дѣятельнаго Я). Теоретическое Я есть, слѣд., лишь средство для дѣятельнаго: оно создаетъ объекты, мнимыя вещи въ себѣ, чтобы дѣятельное Я могло ихъ признать за свои же порожденія, перейти ихъ границу, освободиться отъ нея. И въ этомъ актѣ освобожденія дѣятельное Я руководится идеєю абсолютнаго Я, какъ своею цѣлью. Съ этой точки зрѣ-

работано за 10 лѣтъ Шеллингомъ (см. гл. 5). Такова эта мнимая оригинальность метафизики Шопенгауера, который однако не стѣдился называть тѣхъ, у кого онъ непрерывно заимствовалъ „пустозвонами и шарлатанами“ (см. предисловіе къ второму изданію „Міра какъ воли и представленія“).

нiя намъ становится совершенно понятнымъ труднѣйшiй (по мнѣнiю идеалистовъ) вопросъ: какимъ образомъ воля человека можетъ извѣнчать внѣшнiя вещи? Предположивъ полную самостоятельность послѣднихъ, мы должны будемъ отрицать возможность такого воздѣйствiя (а слѣд., и нравственной дѣятельности). Но идеализмъ показываетъ, что вещи суть произведенiя нашего же духа, только еще ограниченнаго. Эта именно граница, будучи собственнымъ созданиемъ Я, признается за таковую въ нравственной дѣятельности, и черезъ то какъ вещи оказываются доступными для дѣятельности Я (какъ его же порожденiя), такъ и само Я достигаетъ (руководимое идеею абсолютнаго Я) свободы *). Это освобожденiе Я и есть нравственность; ибо нравственность, какъ уже показалъ Кантъ, есть автономность воли, дѣятельность не по причинной связи явленiй, но по самой природѣ разумной (т. е. свободной) воли. Весь мiръ, такимъ образомъ, становится средствомъ для нравственнаго освобожденiя Я, и другаго смысла онъ не имѣетъ: мiръ есть призракъ, освобождаясь отъ реальности котораго, воля становится свободной, чисто разумной и нравственной, т. е. абсолютнымъ Я.

Въ этомъ изложенiи принципа Фихтевской этики мы имѣли въ виду лишь предварительное его описанiе, съ тѣмъ, чтобы читателю было легче слѣдить за слѣдующей и уже систематической его дедукциею. Теперь же мы должны перейти именно къ этой дедукци, какъ ее находимъ въ Фихтевской „Системѣ этики“ **).

Прежде всего мы должны точно опредѣлить различiе научной, дедуктивной этики отъ всякой другой. Мы всѣ имѣемъ болѣе или менѣе ясное понятiе о нравственномъ долгѣ, какъ фактѣ. Но не этого ищетъ этика. Она стремится обосновать этотъ долгъ, т. е. привести его въ связь съ прочими необходимыми формами сознанiя, вывести его изъ этихъ послѣднихъ и тѣмъ показать его необходимость. Такая научная этика должна, слѣдовательно, быть „теорiею нравственнаго сознанiя“; и въ этомъ смыслѣ она

*) Такую дедукцию мы находимъ, вонервыхъ, въ *Grundlage d. gesamt. W.-L.*, повторихъ-же, въ видѣ пояснительной дедукци, въ *System d. Sittenlehre* (Werke, IV, стр. 52 sq).

**) *System der Sittenlehre nach d. Principien der Wissenschaftslehre* (1798 г.).

отлична какъ отъ обыденнаго нравственнаго чувства, такъ и отъ популярной проповѣди морали, т. е. болѣе или менѣе декламаторскаго описанія различныхъ добродѣтелей *).

Въ основу дедукціи нравственнаго закона полагается слѣдующее утвержденіе: Я необходимо и прежде всего нахожу себя дѣятельнымъ, т. е. необходимо и прежде всего приписываю себѣ, какъ субстанціи, волю, а не мышленіе **). Основанія такого утвержденія были указаны выше, именно мы видѣли, что Я есть прежде всего *стремленіе* (полагающее себѣ границу и затѣмъ признающее эту границу своимъ же созданіемъ, и тѣмъ переходящее ее). Итакъ, воля или желанія есть абсолютное и первое начало, и объяснимы потому не изъ какого-нибудь чуждаго вліянія объективныхъ вещей, но единственно изъ природы самаго Я, Это есть, по сравненію Фихте, внутренняя пружина Я, его самодѣятельность ***).

Но далѣе, эта первоначальная воля должна, по самой природѣ Я, мыслиться какъ сознательная. Въ этой необходимой формѣ она является какъ сознательныя желанія, т. е. какъ воля дѣйствующая по цѣлямъ, или точнѣе, по понятіямъ (о цѣляхъ). Она, слѣдовательно, является здѣсь свободной, т. е. не ее опредѣляетъ реальное бытіе, но она стремится опредѣлить его согласно своимъ цѣлямъ. Это есть совершенно особенный родъ *причинности по понятіямъ* ****).

Однако, съ другой стороны, эта свободная воля есть необходимое свойство Я, его необходимый и разумный законъ, и именно онъ является такимъ, разъ Я понимаетъ вышензложенныя основанія своей свободы. Такимъ образомъ, свободная воля становится для возвысившагося на эту ступень самосознанія болѣе не фактомъ, но *закономъ*. Это своеобразное соединеніе свободы и закона, т. е. свобода (воли) влѣченная себѣ въ законъ и законъ ставшій разумнымъ, т. е. свободнымъ, и есть нравственный принципъ. Мы его вывели, слѣдовательно, изъ самой сущности Я, а въ этомъ и состояла предложенная задача *****).

*) *Fichte. System der Sittenlehre nach d. Principien d. W.-L.* (Werke, IV, стр. 13 — 16).

**) *Syst. d. Sittenlehre*, § 1 (Werke, IV, 18 sqq.).

***) *ibid.*, стр. 25 sqq.

****) *ibid.*, § 2, стр. 29 sqq.

*****) *ibid.*, § 3, стр. 39 sqq. .

Остановимся здѣсь на минуту и посмотримъ, что въ сущности означаютъ эти отвлеченныя формулы Фихте. Въ главѣ I мы видѣли, что Кантъ призналъ все теоретическое знаніе относящимся не къ вещамъ самимъ по себѣ, а лишь къ явленіямъ для насъ *); развивая это ученіе Фихте уничтожилъ самое понятіе объективныхъ сущностей. Но рядомъ съ теоретическимъ познаніемъ Кантъ призналъ еще иное, именно область нравственности: категорическій императивъ открываетъ намъ міръ свободы **). Это именно ученіе и встрѣчаемъ мы здѣсь у Фихте. И для него за теоретическимъ познаніемъ стоитъ воля, за внѣшнимъ закономъ причинной связи явленій — свобода; и для него эта свобода и есть законъ сущности Я, а исполненіе этого закона и для него составляетъ нравственность. Такимъ образомъ, изложенная выше дедукція Фихте есть лишь болѣе систематическое изложеніе принципа Кантовской этики.

Итакъ, мы вывели теперь законъ свободы (или нравственный долгъ) какъ необходимое требованіе Я. Придавая этому долгу конкретный характеръ мы можемъ выразить его такъ: ты *долженъ* быть свободенъ, т. е. *свободно* слѣдовать сверхъопытному закону твоей сущности (воли) ***). Но здѣсь возникаетъ второй главный вопросъ этики: мы живемъ и дѣствуемъ среди міра реальныхъ вещей, и слѣд. опредѣлены его законами (причинной связью); гдѣ же здѣсь мѣсто нравственной дѣятельности? что обезпечиваетъ намъ прихъизимость нравственнаго долга, какъ требованія *нашей* воли, къ реальнымъ вещамъ, обусловленнымъ *своими* собственными законами (законами природы)? Прежде чѣмъ разрѣшить этотъ вопросъ, мы должны точнѣе выяснитъ его.

*) См. выше, стр. 25 и слѣд.

***) См. выше стр. 30 и др.

***) Можетъ показаться страннымъ, что мы употребляемъ терминъ „сущность“ въ изложеніи системы Фихте, который, какъ показано выше, отрицалъ бытіе объективныхъ сущностей. Нѣтъ сомнѣнія, что этотъ терминъ болѣе догматическій, чѣмъ идеалистическій характеръ. Но за то его употребленіе чрезвычайно упрощаетъ изложеніе, замѣняя ту весьма спутанную идеалистическую терминологию Фихте, которая такъ сбиваетъ неопытнаго читателя. Само собою разумѣется, что употребляя здѣсь терминъ „сущность“, мы, конечно, всегда должны его понимать въ смыслѣ Фихтевской „Теоріи познанія“ (Wissenschaftslehre), т. е., какъ необходимую форму мышленія.

Совпаденіе реального міра съ требованіями нашей воли (иначе говоря, исполнимость на дѣлѣ нравственнаго закона) есть въ сущестѣ дѣла совпаденіе нашего теоретическаго, т. е. ограниченаго Я со свободнымъ, т. е. дѣятельнымъ, ибо реальный міръ есть, какъ мы видѣли, наше же необходимое представленіе. Ставя такъ вопросъ, мы уже ясно усматриваемъ его разрѣшеніе. Это рѣшеніе исполнѣ подобно Кантовской дедукціи понятій разсудка *). Показавъ именно, что разсудку самому по себѣ свойственны извѣстныя понятія (причинность и др.), Кантъ спрашивалъ, какое основаніе имѣемъ мы прилагать эти (по существу, наши) понятія къ явленіямъ или опыту. Онъ отвѣчалъ на это, какъ мы уже видѣли, слѣдующимъ образомъ: право прилагать понятія нашего же разсудка къ опытнымъ вещамъ основано на томъ, что сами эти вещи (явленія) обусловлены въ своемъ появленіи нашею же мыслью, и только въ ея границахъ возможны. Теперь Фихте ставитъ совершенно такой же вопросъ въ области нравственныхъ понятій: какое основаніе имѣемъ мы рассчитывать на совпаденіе явленій реального міра съ рѣшеніями нашей нравственной (свободной) воли, или иначе, почему теоретическое Я совпадаетъ съ дѣятельнымъ? Такъ какъ теоретическое Я есть ограниченное, условное, т. е. низшее, а дѣятельное—свободно, безусловно, т. е. высшее, то отвѣтъ совершенно ясенъ: само теоретическое (сознающее) Я возможно лишь подъ условіемъ дѣятельнаго (нравственнаго) Я, т. е., есть его же косвенный продуктъ, а потому необходимо и совпадетъ съ требованіями этого послѣдняго, какъ своего же источника; иначе говоря, познаніе (т. е. весь познаваемый міръ) есть лишь средство для осуществленіе нравственности, къ которому необходимо прибѣгаетъ дѣятельное Я, чтобы стать не только свободнымъ, но и сознающимъ свою свободу (самосознаніе, какъ мы видѣли возможно лишь подъ условіемъ творческаго воображенія **).

*) См. выше гл. I, стр. 27 сл.

**) Эта дедукція реальности нравственнаго принципа, подобно прочимъ ученіямъ Фихте, возбуждаетъ при первомъ же критическомъ взглядѣ множество недоразумѣній, отчасти впрочемъ мнимыхъ (въ зависимости, напр., отъ крайне сбивчивой терминологіи Ф.), отчасти же дѣйствительныхъ. Напр., (и это очень важно для его ученія) Фихте съ одной стороны утверждаетъ тождество между 'сознаніемъ и höhere Trieb (Frei-

Мы не будемъ входить свѣсь въ подробности о томъ, какимъ образомъ Фихте обосновываетъ это свое ученіе, тѣмъ болѣе, что оно представляетъ одну изъ наиболѣе темныхъ частей его системы и безъ того всюду столь запутанной и безъ нужды затененной. Но на общій смыслъ этого ученія мы обратимъ вниманіе.

Мы видѣли выше, что въ основѣ всего нашего знанія и всей нашей дѣятельности лежитъ нѣкоторая первичная воля или стремленіе (*das Streben* или *der Urtrieb*) *). Но Я не есть нѣчто извнѣ данное, а самосознаніе. Въ самосознаніи же—и въ этомъ состоитъ вся его природа—сознающій себя субъектъ отдѣляетъ себя, какъ субъекта, отъ себя же, какъ объекта сознанія, сознающее Я противопоставляетъ сознаваемому. Субъектъ затѣмъ развивается въ цѣлую систему свободныхъ влеченій разума, объектъ же—(какъ мы видѣли) становится системой явленій природы, въ широкомъ смыслѣ слова, т. е. не только образуетъ различнаго рода ощущенія и представленія, но и всевозможныя чувственныя или при-

heitstrieb) (*Sittenlehre*, II Hauptst., § 9, Anm. Стр. 130), съ другой же—полагаетъ, что сознаніе есть условіе для раздѣленія *höhere Trieb* отъ *niedere* (*Naturtrieb*) (*ibid.*, стр. 131, гдѣ вмѣсто сознанія употребленъ терминъ *Ichheit*); т. е. обр., сознаніе, какъ отнесеніе къ себѣ, приходится отличать отъ сознанія, какъ первичнаго раздѣленія объекта отъ субъекта, что очевидно невозможно. Вообще для выясненія всѣхъ этихъ вопросовъ было-бы совершенно необходимо болѣе точное разграниченіе терминовъ и установленіе болѣе ясныхъ отношеній между ученіемъ о дѣятельномъ Я въ *Grundlage* и соответствующими частями *Sittenlehre*, чѣмъ это дѣлается донынѣ историками философіи (не исключая и К. Фихтера).

*) Мы отождествляемъ здѣсь основу дѣятельнаго Я — *das Streben* (какъ оно выведено въ *Grundlage*) съ *Urtrieb*, основой всего самосознанія (какъ оно выводится въ *Syst. d. Sittenlehre*). Правда, это отождествленіе во многихъ отношеніяхъ затруднительно и, при неопредѣленности Фихтевской терминологіи, во всякомъ случаѣ недоказуемо. Но иного выхода въ этомъ сумбурѣ отношеній между *Grundlage* и *Sittenlehre*, кажется, нѣтъ. Главное затрудненіе въ этомъ неизбежномъ отождествленіи *das Streben* съ *Urtrieb* состоитъ въ томъ, что первое имѣетъ нѣкоторое положительное содержаніе (что дѣятельность, ставящая себя границы и затѣмъ ихъ переходящая. *Grundlage*, III, § 5. III. Werke, стр. 258 sqq.), второй же (невидимому) вообще лежитъ внѣ самосознанія и составляетъ то единство субъекта и объекта, которое уже распалось въ самосознаніи Я (*Syst. d. Sittenlehre*, Werke IV, 130; особенно же въ сочиненіяхъ слѣдующаго періода, напр. *Anweisung z. selig. Leben*). Впрочемъ, объ этомъ см. ниже).

родныя влеченія чловѣка. Такимъ образомъ, первоначальная воля, раздѣляясь въ самосознаніи Я, является въ двухъ формахъ: формѣ субъекта съ его высшими, свободными влеченіями и въ формѣ объективныхъ, низшихъ, природныхъ влеченій. Но въ существѣ дѣла въ основѣ обѣихъ этихъ системъ влеченій (высшихъ и низшихъ, свободныхъ и обусловленныхъ законами природы, духовныхъ и матеріальныхъ) лежитъ одинъ и тотъ же первичный элементъ—первоначальная воля *). Отсюда съ совершенной ясностью видно, какиимъ образомъ чувственное Я можетъ быть измѣняемо свободнымъ или дѣятельнымъ Я, т. е. чувственный міръ вещей и чувственныя желанія чловѣка регулируются его свободными и разумными желаніями: въ основѣ того и другаго лежатъ одна и та же воля.

Съ этой точки зрѣнія, намъ становится болѣе понятнымъ и та формула нравственности, которую установилъ Фихте: „будь сознательно, т. е. разумно свободенъ“. Реально чловѣкъ всегда свободенъ, потому что и вся природа есть созданіе его же воли, именно, какъ она является въ формахъ его познающаго духа. Но идеально, т. е. разумно чловѣкъ становится разумнымъ лишь тогда, когда реальная свобода имъ постигается **), т. е. когда онъ понимаетъ, что вся природа и всѣ его физическія влеченія, суть лишь средства для его дѣятельности, когда, слѣдовательно, онъ самъ, по убѣжденію, дѣлаетъ свободу своимъ закономъ, а ея осуществленіе своимъ назначеніемъ. Только черезъ такое убѣжденіе дѣятельность чловѣка становится нравственной, т. е. свободной ***).

*) *Syst. d. Sittenlehre*, стр. 128 sqq.

**) *Syst. d. Sittenlehre*, стр. 178.

***) Можетъ показаться, что наше изложеніе догматизируетъ Фихтевское ученіе, кладя въ основу бытіе, волю. Но такой упрекъ врядъ-ли будетъ справедливымъ. Дѣло въ томъ, что Фихте всегда былъ, въ известномъ отношеніи, догматическимъ философомъ: онъ стремился устранить вещи сами по себѣ лишь изъ теоретическаго познанія, а никакъ не вообще. Поэтому онъ всегда (какъ это особ. ясно видно изъ болѣе позднихъ его сочиненій и, въ частности, *Bestimmung d. Menschen* и *Anweisung z. selig. Leben*) разсматривалъ формы самосознанія, какъ разрѣшающія ископное бытіе на субъектъ и объектъ, которые въ сущности должны быть тождественны. Поэтому же онъ всегда (и особ. въ *Sonneklarer Bericht*) такъ рѣзко отрицалъ, что W.-Lehre и ея формы якобы вы-

Поэтому Фихте слѣдующимъ образомъ описываетъ процессъ нравственнаго развитія *). На первой ступени человѣкъ является, подобно животному, преданнымъ природнымъ и физическимъ влеченіямъ. Реально онъ и здѣсь свободенъ (ибо природа есть порожденіе его же духа), но эта свобода не существуетъ еще *для него*, имъ не сознается, и не имѣетъ потому нравственнаго значенія. Далѣе, человѣкъ приучается подчинять свое мгновенныя желанія правиламъ благоразумія; теперь его личное *счастье* (какъ тахишимъ наслажденій) становится для него сознательнымъ принципомъ дѣятельности, объединяющимъ и подчиняющимъ всѣ минутныя влеченія. Но обѣ эти ступени развитія стоятъ еще *онъ* нравственности; третья же ступень представляетъ *приготовленіе* къ ней. Человѣкъ получаетъ здѣсь сознаніе и вкусъ къ свободѣ, но именно еще только вкусъ, а не разумное пониманіе: человѣкъ является при этомъ со страстью ищущимъ свободы, но свободы понимаемой какъ „беззаконное и неограниченное господство надъ міромъ“. „Почти вся человѣческая исторія, говоритъ Фихте, представляетъ только картинну этого момента въ развитіи нравственности. Физическое и духовное рабство, завоевательныя и религіозныя войны и вообще тѣ преступленія, которыми издревле пятнало себя человечество — какъ объяснить все это? Ради чего притѣснители брали на себя столько труда и опасностей? Неужели они надѣялись такимъ образомъ увеличить лишь количество своихъ физическихъ удовольствій? Конечно, нѣтъ! „Что я хочу, то должно быть! Что я сказалъ, должно исполнить!“ — вотъ что было всегда единственнымъ принципомъ всѣхъ такихъ людей и народовъ“.

Если сравнивать эту ступень съ предъидущими, она указываетъ на приближеніе къ нравственности: чисто физическія желанія здѣсь оттѣснены уже на задній планъ. Но сама по себѣ и въ сравненіи съ дѣйствительною нравственностью, эта ступень не имѣетъ никакого достоинства. Она, отчасти, даже опаснаѣ,

таются создать реальность: реальность дана, а W.-L. только ее понимаетъ или объясняетъ. Фихте даже, и въ этомъ его коренное отличіе отъ Логики Гегеля, отнюдь не отождествлялъ *методомъ* W.-L. съ формами самого мышленія.

*) *Syst. d. Sittenlehre*, III Hauptst., I Abschn., § 16, II — IV (стр. 178 sqq.).

чѣхъ предыдущія: она порождаетъ тѣхъ людей, которые занимаютъ мѣсто идоловъ въ исторіи и называются героями, въ дѣйствительности же грѣшники.

Когда же человѣкъ, наконецъ, обуздаетъ въ себѣ этого „гевія свободы“, подчинитъ его мышленію, признаетъ, что свобода не есть влеченіе и страсть, но долгъ и законъ, тогда онъ возвышается до нравственности, ибо нравственность есть, какъ мы видѣли, именно сознательная или разумная свобода, т. е. постиженіе, что весь чувственный міръ есть лишь средство освобожденія для духа. Табъ какъ это освобожденіе происходитъ только черезъ сознаніе (ибо какъ сущность, человѣкъ всегда свободенъ), то основой нравственности является *сознательное убѣжденіе*. Въ этомъ смыслѣ всякій внѣшній авторитетъ прямо противорѣчитъ нравственности. Неспособность отдѣлаться отъ него и рабство передъ чувственной природой составляетъ „коренное зло“ на свѣтѣ, ту безнравственную „инертность духа“, которая порождается прежде всего трусостью и ея слѣдствіемъ ложью, ибо „только трусъ можетъ стать лжецомъ“; инертность духа, трусость и ложь — вотъ три коренные порока человѣчества; истинная свобода, соединенная съ мужествомъ воли и правдивостью — вотъ три коренныхъ добродѣтели *). Итакъ, мы знаемъ теперь, что такое нравственность; это есть *дѣятельность по внутреннему убѣжденію*, состоящая въ осуществленіи назначенія *человѣка*, т. е. въ безконечныхъ приближеніяхъ къ *абсолютной свободѣ*. Отсюда Фихте выводитъ цѣлую систему обязанностей, которая однако не представляетъ для насъ особеннаго интереса.

Несравненно важнѣе для насъ иной вопросъ, именно объ отношеніи разсмотрѣнной теоріи нравственности къ религіи. Совершенно понятно, что эта система должна была относиться къ ней весьма отрицательно: Богу нѣтъ мѣста тамъ, гдѣ самосознаніе человѣка есть абсолютное начало, и гдѣ весь міръ есть лишь средство индивидуальной воли стать свободной: этотъ міръ есть порожденіе того-же Я, это освобожденіе зависитъ тоже только отъ него, отъ его мысли. Въ системѣ Канта Божество являлось регулирующимъ отношеніемъ между свободной волей человѣка (нравственностью) и результатами, которыя соответству-

*) *ibid.* стр. 198 sqq. (§ 16, Anhang).

ютъ этой волѣ въ мірѣ явленій, т. е. счастьемъ; эти отношенія не зависятъ, по Канту, отъ самого человѣка, ибо счастье зависитъ отъ воздѣйствія на насъ міра вещей самихъ по себѣ *). Но Фихте не имѣетъ нужды даже въ такомъ Божествѣ: міръ явленій всецѣло порождаетъ самую волю человѣка, и вещи сами по себѣ есть его же фикціи; по этому счастье *естественно* должно совпадать съ рѣшеніями свободной воли человѣка **).

*) См. выше гл. 1, §§ 2 и 4.

*) Здѣсь заключенъ тотъ именно вопросъ, рѣшенія котораго составляютъ одно изъ главныхъ различій между первоначальной системой Фихте и позднѣйшей. Первоначальное рѣшеніе этого вопроса, именно утверженіе *естественнаго* совпаденія между долгомъ, какъ рѣшеніемъ свободной воли, и реальнымъ міромъ, находимъ мы въ *System der Sittenlehre* (это и составляетъ предметъ вышесказаннаго *Zweites Hauptstückes: Deduction der Realität oder Anwendbarkeit des Princips der Sittlichkeit*, стр. 63—156); второе же рѣшеніе этого же вопроса, именно утверженіе необходимости Божественнаго согласованія между долгомъ и реальнымъ міромъ мы находимъ окончательно установленнымъ въ *Bestimmung d. Menschen* (Werke, I Abth., II Bd., стр. 295 sq.). Такимъ образомъ именно между 1798 и 1800 гг., должны мы искать измѣненій во взглядахъ Фихте. На это самое время и падаетъ извѣстный „споръ объ атеизмѣ“, который нашелъ себѣ выраженіе въ *четырехъ* статьяхъ Фихте, а именно *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), *Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus* (1799), *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus* (1799) и *Rückerrinerungen, Antworten, Fragen* (1799) (напечатанные послѣ смерти Фихте). Въ первой изъ этихъ статей, которая и подала поводъ къ обвиненію, философъ, въ сущности, держится еще толкованія *Sittenlehre* (см. особ. стр. 184 sq. Собранія сочин. т. V); тоже понятіе о Богѣ находимъ мы и во второй (*Appellation etc.*, стр. 208, 214, 217 и др.). Но иначе разрѣшается этотъ вопросъ въ *Rückerrinerungen etc.*, гдѣ подъ влияніемъ спора съ болѣе добросовѣстнымъ критикомъ, чѣмъ былъ первоначальный анонимный испитуаторъ (*Schreiben eines Vaters an seinen Studirenden Sohn über Fichteschen und Forberg'schen Atheismus*, 1798; перепечатано въ Собр. сочиненій Фихте, т. V, стр. 304), Фихте старается разграничить то, что прежде отождествлялъ, именно нравственную вѣру и нравственный миропорядокъ, причемъ этотъ второй является здѣсь уже самъ дѣятельнымъ, *ordo ordinans*, т. е. дѣйствительно Божественной волей (см. *Rückerrinerungen etc.*, стр. 363—66 пятаго тома Сочиненій). Такимъ образомъ несомнѣнно, что именно споръ объ атеизмѣ составляетъ тотъ пунктъ, на которомъ мы замѣчаемъ у Фихте переходъ отъ первоначальной системы къ второй. Это недостаточно выяснено Кунно Фишеромъ (*Fichte u. seine Vorgängern*, стр. 779 sqq.).

Съ этой точки зрѣнія Фихте приходитъ (въ извѣстной статьѣ своей „объ основаніи, почеху мы вѣрнемъ въ Провидѣніе“) къ отождествленію Бога съ „нравственнымъ порядкомъ“, т. е. въ существѣ дѣла къ отрицанію Божества. Богъ, говоритъ онъ, не есть субстанція *), но лишь нравственный міропорядокъ, который мы называемъ божественнымъ. „Ни въ какомъ другомъ Богъ мы не пуждаемся и никакого другаго познать не можемъ“ **).

III. Вторая система Фихте.

Изложенныя выше ученія обратили на себя вниманіе правительства, и Фихте былъ обвиненъ въ атеизмъ. Философъ весьма рѣзко защищался отъ этого обвиненія, однако довольно основательнаго. Эта *cause célèbre* философіи повлекла за собой изгнаніе Фихте изъ Іенскаго университета, въ которомъ онъ тогда занималъ кафедру философіи (1799 г.) ***).

Подъ вліяніемъ отчасти этихъ происшествій, отчасти же самостоятельнаго углубленія мысли, *направленіе* Фихтевскаго ученія начинаеть измѣняться. Не то, чтобы онъ сталъ прямо отрицать свои прежнія теоріи, но, такъ сказать, пная сторона вещей теперь болѣе привлекаеть его вниманіе. Мы видѣли выше, что изслѣдованіе познанія привело философа къ убѣжденію, что въ основѣ знанія лежитъ не какое-нибудь воздѣйствіе на насъ объективныхъ сущностей, но лишь пассивное состояніе нашего же духа (не—Я есть граница, созданная самимъ же Я)—это первая ступень въ теоріи Фихте. Изслѣдуя далѣе, откуда происходитъ эта граница, философъ находитъ ея объясненіе въ томъ, что основу Я составляетъ воля или основное стремленіе, создающее себѣ границу, чтобы затѣмъ ея преодолѣть, и тѣмъ стать сознательно свободнымъ—это вторая ступень въ углубленіи системы. Объ эти

*) *Über d. Grund* etc, стр. 188 пятаго тома Сочиненій.

**) *ibid.*, стр. 186.

***) Безпристрастное и подробное изложеніе этого „спора отъ атеизма“ и любопытныя подробности о роли, которую играли въ немъ Гёте и Шиллеръ, читатель можетъ найти въ *Geschichte d. neueren Philosophie* Куно Фишера (пятыи томъ, стр. 274—303).

теоріи уже изложены нами выше. Обращая теперь вниманіе на свойства этой воли, лежащей въ основѣ знанія (т. е. всего познавасяго бытія), Фихте весьма скоро замѣчаетъ, что эта абсолютная воля уже отнюдь не можетъ считаться принадлежащей какому-нибудь индивидуальному сознанію, и даже вообще сознанію, но что она есть *общая основа міра*, т. е. пантеистическое Божество.

Съ другой стороны, изслѣдуя *вновь* факты сознанія Фихте находитъ, что въ основѣ самой свободной или нравственной воли лежитъ *вѣра*, именно вѣра въ бытіе реального міра и въ возможность на него дѣйствовать, т. е. вѣра въ *первоначальное* единство объектовъ съ субъектомъ, единство которое во всѣхъ прочихъ формахъ сознанія является уже распавшимся. Эта вѣра лежитъ не только въ формѣ теоретическаго познанія, но даетъ основу и самой волѣ, т. е. есть истинное абсолютное начало сознанія *). Съ этой именно точки зрѣнія Фихте разсматриваетъ вопросъ въ своемъ сочиненіи о „*Назначеніи челоуька*“ (1800).

Сочиненіе это написано въ видѣ разсужденія челоуька съ самимъ собою. Мнѣ необходимо, говоритъ философъ, познать свое назначеніе, узнать, что такое я самъ. Но можетъ быть, это. бесполезный вопросъ? Вѣдь уже давно прошло время, когда я учился этимъ вещамъ отъ моихъ учителей, и было-бы слишкомъ долго повторять то, что было мнѣ такъ подробно тогда внушено, и чему я повѣрилъ? Однако, какимъ собственно путемъ дошелъ я до этого знанія, о которомъ теперь только смутно и изрѣдка воспоминаю? Можетъ быть, влекомый страстнымъ желаніемъ истины, я пробился черезъ окружавшій меня мракъ, черезъ сомнѣнія и противорѣчія? Или можетъ быть, когда мнѣ предлагали различныя ученія, я удерживаясь отъ поспѣшнаго заключенія, испытывалъ ихъ, и вновь провѣрялъ, и вновь сравнивалъ и уяснял—пока, наконецъ, внутренний голосъ мнѣ не сказалъ: „да это такъ по истинѣ! Это также вѣрно какъ то, что ты живешь!“ Но вѣтъ, я не помню ничего подобнаго. Мои учителя давали мнѣ поученія раньше, чѣмъ я ихъ сталъ искать; я зналъ отиѣты раньше, чѣмъ понялъ вопросы. Я прислушивался къ нимъ по принужденію; и они сохранились въ моей памяти пассивно и случайно; божь испытанія и безъ борьбы я дозволилъ всѣмъ этимъ убѣжденіямъ укрѣпиться въ моей душѣ.

*) *Bestimmung d. Menschen* (Werke II, стр. 254 sq.).

Но если это такъ, то какъ я могу сказать, что *знаю*, въ чемъ состоитъ мое назначеніе, какъ человѣка. Я знаю только то, что другіе объ этомъ говорили, и что я давно когда то слышалъ отъ нихъ, но самъ и своего знанія объ этомъ я ровно никакого не имѣю. А между тѣмъ, это не можетъ такъ продолжаться. Я не хочу, чтобы оно продолжалось... Я отрекись отъ всего чужаго, самъ буду изслѣдовать и попытаюсь самъ разрѣшить эту задачу моей жизни *).

Прежде всего, я нахожу себя какъ часть природы. Изслѣдуя ея законы, я убѣждаюсь, что все въ нее (а слѣд. и самъ я) обусловлено желѣзнымъ закономъ причинной связи, такъ что достаточно проникательный умъ могъ бы отъ вѣчности предсказать и опредѣлить и мое появленіе на свѣтъ и всю мою жизнь. Но этотъ выводъ ввергаетъ меня въ отчаяніе. Если все обусловлено предъидущими причинами, то исчезаетъ всякая отвѣтственность, сглаживается различіе добра отъ зла (такъ какъ оба одинако непроизвольны), и самый вопросъ о назначеніи человѣка теряетъ смыслъ.

Правда, мнѣ открывается здѣсь же возможность иного объясненія. Я могу принять за исходный пунктъ не природу, но мое мышленіе, и попытаться изъ него все объяснить. Слѣдуя основамъ „теоріи познанія“, я могу объяснить вещи сами по себѣ, какъ необходимую фикцію Я, которое бессознательно породивъ въ себѣ ощущенія (т. е. ограничивъ себя, ставъ страдательнымъ), потомъ эти свои же состоянія (не понимая ихъ происхожденія) приписываетъ за воздѣйствіе на себя объективныхъ вещей. Но и это рѣшеніе проблеммы знанія, если оно не будетъ дополнено новымъ ученіемъ, имѣетъ одинъ чрезвычайный недостатокъ: такого рода теоретическій идеализмъ уничтожаетъ въ корнѣ всякую реальность. Если догматическій реализмъ отрицалъ свободу, и тѣмъ уничтожалъ нравственность, то исключительный идеализмъ дѣлаетъ то же самое: давая свободу человѣку, онъ уничтожаетъ область ея прижизненія, миръ прочихъ нравственныхъ субъектовъ превращаетъ въ иллюзію мысли.

Здѣсь открывается намъ третья ступень философіи—вѣра въ реальный миръ, какъ объектъ нашего нравственного долга. „Ми

*) *ibid.*, стр. 169 sqq.

необходимо признаемъ, говоритъ Фихте, что мы вообще дѣйствуемъ и что мы *должны* дѣйствовать известнымъ образомъ; мы должны, слѣд., признать, что существуетъ и опредѣленная сфера для этой дѣятельности: эта сфера и есть реальный и на дѣлѣ существующій міръ, какъ мы его находимъ; и обратно, реальный міръ есть ничто иное, какъ сфера нашей дѣятельности, и имѣетъ только въ этомъ смыслѣ реальность. Изъ сознанія дѣятельности протстекаетъ дѣйствительный міръ, а не наоборотъ; первая есть исходная точка, второй же имѣетъ значенія слѣдствія. Мы не потому дѣйствуемъ, что познаемъ, но потому познаемъ, что имѣемъ обязанность дѣйствовать; дѣятельный разумъ есть основа всего познанія“ *). Въ основѣ же дѣятельнаго разума въ свою очередь лежитъ вышеуказанная вѣра, которая лежатъ за познаніемъ, не есть мысль, но непосредственное убѣжденіе въ бытіи абсолютно реального Начала, *протстекающее изъ прямого соучастія азъ немъ*.

Изслѣдуя ближайшимъ образомъ это безусловно реальное Начало, Фихте послѣдовательно опредѣляетъ его какъ сверхчувственный міръ, какъ безконечную волю связывающую индивидуальный духъ съ другими такими же существами, какъ пантеистическое Божество, благодаря которому всѣ конечные духи сознаютъ одинъ и тотъ же чувственный міръ. „Теперь можъ глазамъ, восклицаетъ философъ, открывается вселенная въ новомъ и просвѣтленномъ образѣ. Мертвое и тяжелое вещество, которое заполняло пространство, исчезаетъ, и на мѣстѣ его течетъ, волнуется и шумитъ потокъ жизни, силы и дѣятельности, потокъ твоей жизни, Безконечное Начало; ибо всякая жизнь есть лишь Твоя жизнь; но лишь просвѣтленный религіей глазъ можетъ проникнуть въ это царство истинной красоты. Я самъ сродни Тебѣ, а то, что я вижу, сродни мнѣ; все здѣсь одушевлено, и живетъ, и глядитъ на меня изъ очей духа, и говоритъ моему сердцу... Чисто, свято и близко къ самой Твоей сущности, Вѣчное начало, протекаетъ эта Твоя жизнь, въ видѣ связи во едино всѣхъ конечныхъ духовъ,... протекаетъ непостижимо, недоступно мысли, но тѣмъ не менѣе очевидно“ (въ вѣрѣ) **).

*) *ibid.*, стр. 263 sq.

***) *ibid.*, стр. 315 sq.

Никто не выразилъ лучше Гёте этой пантеистической вѣры,
въ слѣдующихъ словахъ Фауста:

Wer darf sagen
Ich glaub' an Gott?
Wer darf ihn nennen
Und bekennen,
Ich glaub' ihn?
Wer empfinden,
Und sich unterwinden
Zu sagen, ich glaub' ihn nicht?
Der Allumfasser,
Der Allerhalter
Fasst und erhält er nicht
Dich, mich, sich selbst?
Wölbt nicht der Himmel da droben?
Liegt die Erde nicht hier unten fest?
Und steigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht hier auf?
Schau ich nicht Aug' in Auge dir,
Und dringt nicht alles
Nach Haupt und Herzen dir,
Und webt in ewigen Geheimniss
Unsichtbar sichtbar neben dir?
Erfüll' davon dein Herz, so gross es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn es dann, wie da willst,
Nenns Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür. Gefühl ist alles,
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsgluth.

Сравнивъ теперь эту новую систему Фихте съ прежней. Для этого намъ необходимо прежде всего ясно понять смыслъ одного изъ его учений, на которое мы до сихъ поръ лишь намекали. Что такое въ сущности Я? Мы знаемъ, что это есть самосознание, т. е. сознание о себѣ, какъ себѣ. Въ Я, слѣдовательно, субъектъ = объекту, ибо объектъ Я въ самосознаніи есть тоже Я. Но съ другой стороны, въ самосознаніи же объектъ, хотя и полагается одинаковымъ съ субъектомъ, но тѣмъ не менѣе отъ него отличается, есть сознаваемое Я въ отличіе отъ сознающаго И только это отличіе сознаваемаго отъ сознающаго и дѣлаетъ самосознаніе возможнымъ.

Такова природа Я, по Фихте. Совершенно очевидно, что въ этомъ понятіи заключено коренное противорѣчіе. Съ одной стороны, Я есть тождество субъекта объектомъ, съ другой — ихъ различіе, т. е. различіе. Въ первомъ отношеніи Я есть *абсолютное начало*, въ которомъ прижирены и соединены верховныя противоположности: субъектъ и объектъ, т. е. духъ и природа, познающій и познаваемое, дѣйствующій и результатъ дѣйствія; оно есть, слѣд., Богъ. Съ другой же стороны, Я есть первый шагъ въ раздѣленіи субъекта отъ объекта, т. е. представляетъ начало того процесса распада абсолюта на его составныя части и элементы, который (процессъ) составляетъ сущность *конечной природы*, въ ея отличіе отъ Бога.

Это коренное противорѣчіе въ Я, какъ самосознаніи, представляетъ постоянный двигательный импульсъ, увлекающій систему Фихте все далѣе и далѣе ея исходной точки и превратившій его первоначальный идеализмъ (т. е. ученіе о сознательной разумности абсолюта) въ противоположный ему мистицизмъ (т. е. ученіе о безсознательности и сверхразумности абсолюта *).

Первоначально Фихте разсматривалъ самосознающее Я, какъ абсолютное тождество субъекта и объекта. Но онъ весьма скоро убѣждается, что во всякомъ познаніи раздѣленіе субъекта отъ объекта уже совершилось, и во всякой дѣятельности это раздѣленіе сохраняется и лишь *стремится* уничтожиться въ *идею* абсолюта Я. Такимъ образомъ, ни теоретическое Я, ни дѣятельное не могутъ быть сами по себѣ абсолютными — въ этомъ направленіи Я окончательно признано различіемъ субъекта отъ объекта, а тождество ихъ отодвинуто впередъ на безкопечное разстояніе, стало абсолютной *целью*.

*) Болѣе подробное изслѣдованіе этихъ коренныхъ образомъ противоположныхъ направленій см. ниже въ главѣ 5 этого отдѣла. Само собою разумѣется, что мы не хотимъ здѣсь сказать, что Фихте незаметно началъ это противорѣчіе въ своемъ опредѣленіи Я. Напротивъ, оно именно и служитъ основой главныхъ дедукцій въ *Grundlage d. gesammten W.-L.* Но и смыслъ перехода Фихте отъ одной системы къ другой есть также борьба съ этимъ кореннымъ противорѣчіемъ, которое философу всетаки не удалось устранить, даже въ *Aussweisung z. seligen Leben*.

Таково движеніе теоріи Фихте *въ возвышеніи къ нравственности*. Совершенно тоже происходитъ въ обратномъ направленіи, при углубленіи *въ метафизическую основу Я*. Здѣсь также оказывается, что въ самосознаніи субъектъ данъ уже отличныиъ отъ объекта, и что изъ единства надо искать глубже. Фихте-ское „Назначеніе человѣка“ пробуетъ признать за такое единство „вѣру въ реальность Безконечной Воли,“ т. е. непосредственную жизнь въ Богѣ. Изъ этой вѣры философъ пытается построить самосознаніе, раздѣленіе субъекта отъ объекта, весь міръ. Весьма скоро однако оказывается, что такое рѣшеніе недостаточно радикально (подобно тому, какъ дѣятельное Я было недостаточно радикальныиъ рѣшеніемъ въ возвышеніи теоріи къ нравственности), именно, возникаетъ вопросъ, что такое сама эта вѣра: сознательна-ли она, или нѣтъ; если сознательна, то въ ней субъектъ уже отдѣленъ отъ субъекта, и, слѣд., она не есть абсолютное изъ тождество; если уже нѣтъ — то она не есть, въ существѣ дѣла, вѣра, но нѣкоторое исконное и неопредѣлимое верховное Бытіе или жизнь въ немъ. Такимъ образомъ, въ этомъ углубленіи Я, въ поискахъ за метафизическимъ тождествомъ субъекта и объекта, Фихте окончательно отбрасываетъ абсолютность Я, признаетъ его исключительно раздѣленіемъ субъекта отъ объекта, а изъ тождество находитъ лишь въ Божественномъ, неопредѣлимомъ и неизмѣнномъ бытіи. Таково именно ученіе въ предпоследнемъ изъ большаиъ сочиненій Фихте — *завѣтъ о блаженной жизни* (1806) *).

Итакъ, абсолютность Я окончательно устранена, и именно въ двухъ направленіяхъ: въ возвышеніи къ нравственности и въ углубленіи въ корень бытія. Въ первомъ направленіи абсолютное стало только цѣлью, идеею, стоящей выше самосознанія, во второмъ — оно есть исконное Божественное бытіе, лежащее глубже самосознанія. Намъ остается сдѣлать одинъ еще шагъ, чтобы получить окончательную систему Фихте, именно, отождествить абсолютную цѣль нравственности съ абсолютнымъ бытіемъ основы, т. е. признать, что возвращеніе въ Бога есть цѣль дѣятельности. Здѣсь, наконецъ, абсолютность Я, эта

*) За этимъ сочиненіемъ слѣдуютъ только *Reden an die deutsche Nation* (1808).

исходная точка въ развитіи Фихте, становится окончательно устраненной: Я признается за корень не тождества субъекта и объекта, но именно раздѣленія ихъ, и мы получаемъ ту систему, которая, какъ сказано, выражена въ „Завѣтъ о блаженной жизни“.

Здѣсь метафизическая основа есть Божественное бытіе, лежащее вообще за самосознаніемъ, а нравственная цѣль возвращеніе къ этому единству съ Божественной жизнью, самосознаніе же есть средство и путь черезъ который происходитъ это возвращеніе, само же по себѣ созданіе мнимаго міра познанія (явленій), т. е. принципъ по существу не-абсолютный. „Мы ничего не знаемъ, говоритъ Фихте, объ этой непосредственной Божественной жизни, ибо съ первымъ же ударомъ сознанія она превращается въ мертвый міръ (природы)... Если и живетъ Божество за этими образами міра, мы Его самого не видимъ, но только Его покровъ, т. е. созерцаемъ Его надъ видомъ камней, растений и животныхъ, понимаемъ Его, если поднимемся выше, какъ нравственный законъ; но все же это не самъ Онъ. Формы вѣчно скрываютъ отъ насъ содержаніе, наша мысль закрываетъ отъ насъ самый предметъ, нашъ глазъ мѣшаетъ намъ видѣть. Если же ты жалуешься на это, я тебѣ скажу: возвысься только до религіи, и всѣ эти покровы снадутъ, міръ со своей мертвой матеріей исчезнетъ, а Божество вновь выступитъ въ тебѣ въ своей первоначальной формѣ, т. е., какъ жизнь, какъ твоя собственная жизнь, которой ты долженъ жить и живешь. Правда въ тебѣ сохраняется и при этомъ необходимыя формы мышленія..., но эти формы тебя болѣе не давятъ, потому что ты къ нимъ болѣе не стремишься и ихъ не любишь; онѣ не могутъ болѣе тебя обмануть, потому что ты самъ ихъ понялъ. Такимъ образомъ, въ томъ, что исполняетъ достигшіи святости человекъ, въ этомъ живетъ, любить является самъ Богъ, но уже не въ тѣни и не скрытый покровами, но въ своей собственной, непосредственной и сильной жизни; здѣсь вопросъ, на который не могутъ дать отвѣта пустыя и темныя понятія мысли, является разрѣшеннымъ: Богъ есть то, что дѣлаютъ тѣ, кто Ему преданы и Его любятъ. Ты хочешь видѣть Бога въ Его собственной природѣ, лицомъ къ лицу? Тогда не нищи за облаками; ты можешь найти Его вездѣ, гдѣ ты ни живешь: посмотри на жизнь людей

которые Ему предались, и ты увидишь Его; отдайся Ему самъ, и ты найдешь Его въ своемъ же сердцѣ“ *).

Съ этой точки зрѣнія, окончательной цѣлью нравственности должна явиться не свобода, какъ то было въ первой системѣ Фихте, но окончательное соединеніе съ Божествомъ въ любви въ Нему: „абсолютное бытіе исходитъ изъ себя, чтобы вновь и жизненно къ себѣ вернуться“ **). „Любовь выше всякаго разума и сама есть источникъ и разума, и корень бытія, и единственная создательница жизни и времени. Здѣсь я выразилъ, наконецъ, верховное ученіе моей системы“ ***).

Таковы двѣ системы Фихте. Онѣ могутъ служить наилучшимъ примѣромъ той недостаточности идеализма, о которой шла рѣчь въ началѣ настоящей главы. Было, именно, указано, что идеализмъ, въ отличіе отъ науки, принимаетъ извѣстныя функціи мысли не только за безусловно истинныя (въ этомъ еще мало бѣды), но и за безусловно простыя, абсолютно первичныя, на что не имѣеть уже никакого права, ибо мы не имѣемъ „критерія простоты понятій“. Поэтому въ то время, какъ научныя положенія сохраняютъ свою силу даже въ томъ случаѣ, когда исходныя аксіомы оказываются выводными положеніями, метафизическіе тезисы идеализма, основанные именно на безусловной первичности той или другой функціи мысли, теряютъ всякій смыслъ.

Именно это и случилось съ первой системой Фихте: Я или самосознаніе, признанное въ ней за абсолютно первичное начало, оказалось съ теченіемъ времени выводнымъ, и вся теорія потому завалилась, какъ карточный домикъ. Въ этомъ, именно, смыслъ въ высшей степени замѣчательныя отношенія между первой и второй системой Фихте. Почти нѣтъ положенія первой системы, которое отрицала бы вторая, т. е. все *матеріальное* содержаніе „теоріи познанія“ перешло всецѣло въ мистицизмъ втораго періода; и тѣмъ не менѣе, характеръ и слѣдствія этихъ двухъ системъ въ полномъ смыслѣ противоположны: въ первомъ періодѣ Фихте стоялъ на сторонѣ „просвѣщенія“, т. е. рационализма прошлаго вѣка, во второмъ—на сторонѣ его враговъ, романтизма

*) *Anweisung z. seligen Leben*. Fünfte Vorlesung (Werke V, стр. 471—72).

**) *ibid.*, achte Vorl., стр. 512.

***) *ibid.*, стр. 541 sq.

и мистцизма; въ первомъ — защищалъ принципы французской революціи, во второмъ — непрерывно изобличалъ безбожіе нашего времени; въ первомъ — былъ врагомъ философіи чувства (Якоби), во второмъ — называетъ Якоби равнымъ съ Кантомъ реформаторомъ, въ первомъ — верховной обязанностью человѣка ставилъ свободу, во второмъ — любовь.

Откуда же такое измѣненіе, если все матеріальное содержаніе первой системы всецѣло перешло во вторую? Причина этого только одна: *Я, абсолютное начало для первой системы, стало во второй — сложнымъ*, т. е. выводнымъ изъ иныхъ принциповъ. Поэтому вся „теорія познанія“ вытекающая изъ Я, сохранилась, — но и въ этомъ все дѣло — заняла совершенно иное мѣсто, безконечно уменьшилась въ своемъ значеніи, а прежнее ея мѣсто занялъ новый, тоже якобы простой принципъ абсолютнаго бытія или всеединства.

Такимъ образомъ, на системѣ Фихте мы видимъ, какъ при одномъ только отрицаніи *простоты* извѣстнаго принципа падаетъ вся основанная на этомъ принципѣ система. Но мы знаемъ уже, что вообще утвержденіе абсолютной простоты какого нибудь начала есть лишь ни на чемъ ни основанная самонадѣяемость (ибо у насъ нѣтъ критерія простоты). Поэтому и вторую систему Фихте мы не можемъ отнюдь считать застрахованной отъ такого же, если не большаго паденія, какому подверглась первая.

Но этого мало. Можно показать, что вся система Фихте основана на крайне недостаточной и поверхностной психологіи. Мы видѣли, что въ основаніи всѣхъ умозрѣній этого философа лежатъ лишь двѣ мысли, при томъ взаимно исключаютія другъ друга: мысль о тождествѣ субъекта и объекта въ самосознаніи, и мысль объ ихъ различіи въ томъ же самосознаніи. Несмотря на всѣ попытки примѣрить эти два противорѣчающія положенія, Фихте очевидно этого не достигъ (да и достигнуть, конечно, не могъ): въ концѣ концовъ, вторая мысль окончательно вытѣснила первую, и тождество субъекта и объекта было отодвинуто за самосознаніе, за Я, въ область темной Божественной природы.

Но далѣе, что такое въ сущности объ эти мысли, какъ не крайне поверхностныя рѣшенія трудной психологической проблемы самосознанія, которая, опережая ходъ научнаго анализа,

длють бездоказательныя и весьма мало содержательныя теоріи. Каковы бы ни были недостатки современной научной психологіи, она во всякомъ случаѣ выгодно отличается отъ прежней метафизики своей научной добросовѣстностью: она не выдаетъ первой попавшейся догадки за окончательную истину, а еще менѣе за основу всякаго знанія.

Такова малая научная цѣнность этой первой изъ объективных системъ метафизической нравственности; мы увидимъ въ слѣдующихъ главахъ, что и другія подобныя системы не представляютъ большихъ достоинствъ.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Гегель.

(1770 — 1831).

Въ основѣ „системы“ Гегеля лежитъ слѣдующая мысль: міръ есть саморазвивающаяся идея, т. е. рядъ въ логическомъ порядкѣ происходящихъ понятій, который существуетъ самъ по себѣ и не принадлежитъ никакому мыслящему субъекту. Выраженная въ такой формѣ эта мысль кажется въ наше время не только странной, но можно сказать — дикой. Какимъ образомъ понятіе можетъ существовать само по себѣ, безъ понимающаго субъекта? Какъ оно само можетъ переходить въ другое понятіе? Неужели весь реальный міръ есть только познание (и притомъ безъ познающаго)?— вотъ рядъ вопросовъ, которые немедленно возникаютъ при этомъ у cadaго. Удивленіе наше еще возрастаетъ, когда мы вспоминаемъ, что эта философская система всего пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ имѣла неоспоримое господство во всей ученой Германіи, а отчасти и въ другихъ странахъ Европы.

Объяснить *психологически* распространеніе гегелианства, т. е. то удивительное явленіе *лековѣрія*, которое такъ характерно для всего XIX вѣка, и котораго, конечно, не чуждо и наше время (достаточно указать, напр., на *повытіе* эволюціонизма, этого современнаго гегелианства), мы не можемъ: для общественной психологіи, этой прекрасной, но слишкомъ молодой науки, подобныя задачи еще далеко не подъ сплуну. Другое дѣло — историческое объясненіе самой философской системы Гегеля, — эта сторона гегелианства для насъ совершенно ясна и даетъ даже ключъ къ пониманію самаго ученія.

Мы должны при этомъ помнить, что уже со времени Канта нѣмецкая метафизика потеряла (въ существѣ дѣла) связь съ дѣйствительнымъ міромъ и стала *философіею надъ философіею Канта*. Фихте изслѣдуетъ не законы человѣческаго духа, но „Критику чистаго разума“, Шеллингъ (въ его первыхъ періодахъ) и Гегель стоятъ на плечахъ Фихте. Принявъ въ соображеніе, что само основаніе этой пирамиды, т. е. теоретическая философія Канта есть въ большей своей части лишь продуктъ неудачной психологіи того времени, что въ ея основѣ лежатъ два крайне сомнительныхъ положенія, (1) всеобщность и необходимость, какъ признаки апріорнаго знанія и (2) ложное истолкованіе отношенія субъекта къ объекту *), что, далѣе, каждый слѣдующій этажъ вносилъ новыя ошибки, мы поймемъ, какъ скоро и безслѣдно должно было завалиться все съ такими успѣхами возведенное зданіе.

Задача Канта, какъ мы уже знаемъ (см. гл. I), состояла въ изслѣдованіи самой познавательной способности. Онъ нашелъ, что въ познаніи мы должны различать *данный* извнѣ матеріалъ ощущеній и форму или порядокъ, въ который самъ субъектъ приводитъ этотъ матеріалъ по извѣстной, необходимой, ему присущей организаціи духа. Въ этой *субъективной* формѣ извнѣ данное содержаніе становится *явленіемъ для субъекта*. Данное содержаніе есть для познающаго пассивный элементъ, субъективныя же формы — активный. Здѣсь возникаютъ, однако, два вопроса, которыхъ рѣшеніе составляетъ задачу Фихте. *Вопервыхъ*, откуда приходитъ это извнѣ данное для познанія содержаніе его? Кантъ, безъ дальнѣйшихъ разсужденій отвѣчалъ: отъ нѣкоторыхъ, неизвѣстныхъ намъ объективныхъ сущностей (Ding-an-sich). Но что такое самое понятіе „объективная сущность“? Будучи лишь предполагаемымъ объектомъ познанія, чистою формою безъ всякаго содержанія, она вчѣмъ не отличается отъ прочихъ (субъективныхъ) формъ духа, т. е. находитъ основаніе тоже лишь въ собственной организаціи сознанія, которое необходимо стремится противопологать познающее, свое Я — познаваемому, объекту. Такимъ образомъ, Фихте приходитъ къ своему парадоксальному выводу, что эта объективная сущность нашихъ ощущеній обособно-

*) Объ этомъ см. гл. I и главу о Шопенгауерѣ.

вана лишь въ законахъ нашего духа, иначе говоря, Я, какъ своеобразный организмъ сознанія, есть источникъ всего познанія; — это ученіе называется „субъективнымъ идеализмомъ“.

Второй вопросъ, возбуждаемый „Критикой чистаго разума“ состоитъ въ слѣдующемъ: если познающее сознаніе, будучи *чистой дѣятельностью*, проявляетъ однако цѣлую систему субъективныхъ формъ (пространство и время, различные роды сужденій), то эти формы должны вытекать, развиваться изъ самознанія, а не лежать въ немъ готовымъ и инертнымъ матеріаломъ. И дѣйствительно (правда съ помощью софистики), Фихте удалось вывести изъ простаго самознанія (т. е. изъ сужденія Я есть Я, Я сознаетъ себя какъ Я) весь логическій остовъ познанія, во всѣхъ его формахъ.

Такимъ образомъ, общій, результатъ „теоріи познанія“ Фихте можетъ быть выраженъ слѣдующими словами: все есть только разнообразная дѣятельность самознанія, которую оно объективировавъ превращаетъ въ реальный міръ.

Несомнѣнно, что въ этой дедукціи міра изъ Я были совершены Фихте множество натяжекъ (что мы отчасти показали въ гл. 3 этого отдѣла), но не это привлекло вниманіе Шеллинга. Для того, чтобы совершенно ясно понять, какъ этотъ мыслитель пришелъ къ идеѣ о тождествѣ бытія и разума (Identitätsphilosophie), которая, какъ уже мы указали, составляетъ исходный пунктъ философіи Гегеля, мы должны сдѣлать слѣдующія предварительныя замѣчанія: 1) Прежде всего должно познать, что ученіе Фихте о томъ, что весь міръ есть лишь дѣятельность самознающаго Я, въ существѣ дѣла гораздо менѣ парадоксально, чѣмъ кажется на первый взглядъ. Именно, Фихте отнюдь не утверждалъ, что было бы и совершенно безсмысленно, что внѣшнія намъ вещи суть *сознательныя* произведенія нашего самознанія. Напротивъ, весь смыслъ его системы очень простъ: самознающее Я, говоритъ онъ, есть, конечно, отраженіе, возвращеніе нѣкоторой дѣятельности къ самой себѣ (*само* сознаніе). Нѣкоторая творческа:, но еще не сознающая себя сила, возвращаясь *къ себѣ*, т. е. дѣлаясь сознательной, считаетъ, конечно, предшдущія свои же произведенія чужими, ибо она не сознавала себя, когда ихъ творила. И дѣйствительно, выраженіе „находиться въ сознаніи“ ровно ничего не означаетъ сравнительно съ терминомъ „существовать“, если только мы волюнѣ отвлекаемся отъ всѣхъ прочихъ свойствъ субъ-

екта, т. е. отъ субъективной связи представленій, ихъ отношенія къ чувствованіямъ, наконецъ, отъ самосознанія, которое только и дѣлаетъ субъектъ субъектомъ (См. ниже гл. о Шопенгауерѣ). Такимъ образомъ, результатъ изслѣдованія Фихте, который послужить для Шеллинга таковъ: за самосознаніемъ лежитъ нѣкоторая несознающая себя творческая сила, которая, однако, *можетъ быть разумной* (въ смыслѣ несознающаго еще себя разума).

2) Вторымъ основаніемъ для ученія Шеллинга служитъ введенное (или возобновленное) Кантомъ въ философію различіе между отвлеченнымъ *разсудкомъ* (Verstand) и творческимъ *разумомъ* (Vernunft), различіе которое вообще составляетъ краеугольный камень нѣмецкой метафизики. Несовѣмъ легко понять это соединеніе понятій разума и творенія, и мы врядъ ли ошибемся, если примемъ, что подъ виѣшней новой формой здѣсь ожило очень старое и глубоко вросшее въ философію Платоновское ученіе объ самостоятельно существующихъ идеяхъ. *) Отвергнувъ возможность метафизическаго познанія, Кантъ, однако, призналъ практическій разумъ, т. е. такой, котораго дѣйствія имѣють истинно реальное бытіе; вмѣстѣ съ тѣмъ, въ самой „Критикѣ чистаго разума“ онъ говоритъ, что еслибы человѣческій разумъ, имѣющій (для познанія) лишь методологическое значеніе, былъ бы воззрительнымъ, то его акты стали бы творческими. Идеалистическій характеръ послѣ—Кантовской философіи, для которой разумное познаніе только и имѣло дѣйствительность, далѣе романтизмъ съ его декламаціею противъ „пошлаго *разсудка*“, неспособнаго возвыситься до истины, наконецъ, убѣжденіе философовъ того времени, что существуетъ особенный органъ познанія, который они называли „интеллектуальнымъ воззрѣніемъ“ — все это соединилось вмѣстѣ, чтобы образовать понятіе творческаго

*) Эта догадка подтверждается тѣмъ, что напр. у *Шопенгауера* познаніе, освобожденное отъ частныхъ формъ закона основанія (разсудка), обращено именно на „платоновскія идеи“ (въ искусствѣ); у *Шеллинга* эти идеи тоже вновь являются, и именно, какъ содержаніе разумнаго познанія (Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums, 1803); у самого *Канта* свободная личность, какъ носитель категорическаго императива разума, представляетъ вещь въ себѣ и воиногда подобна платоновской идеѣ. Тоже самое, конечно, должно сказать и о степеняхъ развитія „идей“ у *Гегеля*.

разума, стоящаго выше разсудочнаго познанія—понятію, которому не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности ничего, и которое научная психологія отвергла, какъ метафизическую фантазію.

Наконецъ, третьимъ звѣномъ для системы Шеллинга послужили его натуръ—философскія изслѣдованія. Они, именно, привели его къ убѣжденію, что въ природѣ не только господствуетъ тотъ же разумъ, что и въ явленіяхъ духа, но что и отдѣльныя ступени ея развитія соотвѣтствуютъ ступенямъ развитія самосознающаго духа, какъ ихъ открылъ Фихте. Соединивъ эту мысль объ единствѣ разумныхъ законовъ природы и духа съ понятіемъ творческаго разума и съ результатомъ Фихтевскаго изслѣдованія (творческая несознающая себя сила, какъ основа субъекта), Шеллингъ получилъ основную мысль своей философской системы, именно мысль о томъ, что *за* природой и *за* самосознающимъ себя духомъ лежитъ ихъ создающій творческій разумъ, который не есть ни объектъ (вещь въ себѣ), ни познающіе субъектъ, но чистый и безличныи разумъ. Эта философская система получила названіе идеализма, и именно абсолютнаго, а не субъективнаго, какъ у Фихте. Идѣя въ виду философію Гегеля, мы не будемъ пока далѣе слѣдить за системою Шеллинга въ ея постепенныхъ видоизмѣненіяхъ. Гегель принимаетъ волюнѣ эту парадоксальную и лишь исторически понятную мысль Шеллинга о томъ, что основа міра есть не субъектъ и не объективная природа, но безличный разумъ *); но онъ недоволенъ въ системѣ Шеллинга тѣмъ, что послѣдній не показалъ *закона* этого міроваго разума или идеи, какъ онъ его называетъ, т. е. закона по которому

*) Здѣсь мы касаемся того пункта системы Гегеля (имманентности Божества), который въ самихъ сочиненіяхъ философа недостаточно разъясненъ, что и повело, какъ извѣстно, къ раздѣленію его школы на такъ называемое лѣвое и правое Гегелианство: первое отрицаетъ субъектъ идеи или внѣміровое Божество (Фейербахъ въ началѣ своей дѣятельности, Штраусъ), второе его признаетъ (Розенкранцъ и пр.). Однако, должно или вообще оставить въ сторонѣ метафизику Гегеля и считать ее просто соединеніемъ *Identitätsphilosophie* (Шеллинга) и діалектическаго метода Фихте, т. е. лишенной *всякой* самостоятельности, или разсматривать ее такъ, какъ мы дѣлаемъ, т. е. чистымъ ученіемъ объ идеѣ, непринадлежащей никакому субъекту. Подобное пониманіе кроуѣ его логической ясности, имѣетъ и историческое основаніе въ томъ, что тогда система Гегеля является какъ послѣдній и необходимый членъ ряда, который идетъ отъ Канта (объ этомъ см. на стр. 86 sq.).

эта идея поражаетъ въ своемъ развитіи весь міръ. *) Здѣсь мы касаемся второго основнаго пункта гегелевской философіи, именно, такъ называемаго *діалектическаго метода*.

Обратимъ прежде всего вниманіе на одну замѣчательную и въ высшей степени характерную для всей послѣ-Кантовской нѣмецкой философіи черту: для всѣхъ этихъ философовъ первоначальнымъ кажется не какое нибудь *состояніе*, но лишь движеніе, или вѣрнѣе, *дѣйствіе*. Отсюда постоянное и все далѣе идущее разложеніе всякаго существованія на дѣятельности. Такимъ образомъ, Фихте превращаетъ *данная* у Канта категоріи разсудка въ моменты *развивающагося* субъекта, Шеллингъ разлагаетъ данный у Фихте субъектъ въ продукты дѣятельности разума, который самъ уже не имѣетъ болѣе *никакаго субстрата*, наконецъ, Гегель превращаетъ данное содержаніе міроваго разума въ его послѣдовательное *развитіе*. **)

Каковъ же у Гегеля этотъ закопъ развитія абсолютнаго разума, которое (развитіе) составляетъ всю природу и сущность этого разума? Это—знаменитый законъ сдѣлны трехъ моментовъ: положенія, противоположенія и синтеза, который въ зачаткѣ мы находимъ уже у Фихте ***). Всякое частное, отдѣльное понятіе прежде всего становится, т. е. утверждается какъ данное, самостоятельное, опредѣленное — это первый моментъ. Но будучи,

*) Второе, въ чемъ упрекаетъ Гегель Шеллинга состоитъ въ томъ, что онъ *сразу* начинаетъ съ абсолютнаго знанія, что онъ „выстрѣлилъ абсолютнымъ, какъ изъ пистолета“ (*Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philos.* III, стр. 264 четвертаго изд.), между тѣмъ какъ обыденное сознаніе должно быть постепенно доведено до этого пункта. Эту именно задачу Гегель разрѣшаетъ въ своей „Феноменологіи духа“.

**) Мы выражаемъ эту послѣдовательность въ нѣсколько упрощенномъ видѣ. Въ дѣйствительности, уже Фихте разсматривалъ само Я, какъ продуктъ двухъ дѣятельностей, но тѣмъ не менѣе дано въ началѣ его изслѣдованія именно Я, а не „in's unendliche gehende Thätigkeit“. Равнымъ образомъ, уже у Шеллинга мы встрѣчаемъ „потенціи“ абсолютнаго, но тѣмъ не менѣе это потенцированіе не тождественно съ самымъ абсолютнымъ разумомъ, какъ въ идеѣ Гегеля, которая сама и есть лишь діалектическій законъ развитія. Ср. *Schelling. Ueber das Wesen d. Freiheit* (Werke I, 7, стр. 350 sq).

***). Основательное сравненіе діалектическаго метода у Фихте и Гегеля см. у Zeller'a. *Geschichte d. r deutschen Philosophie*, стр. 782 sq. (München 1873).

однако, конечнымъ, это понятіе оказывается вслѣдствіе того ограниченнымъ другими понятіями, т. е. ими опредѣленнымъ; иначе говоря, теряетъ свою самостоятельность, опредѣляется черезъ другое; но въ свою очередь это другое опредѣлено первымъ, т. е. отъ него зависитъ. Такимъ образомъ, мы получаемъ отрицаніе самостоятельности даннаго понятія, его переходъ въ другія (иногда), и обратно—это отрицательный или діалектической моментъ; но на этомъ разумное познаніе не останавливается; въ свою очередь, это противорѣчіе, т. е. взаимный переходъ понятій (которыя однако различны) одно въ другое, причѣмъ они, слѣдовательно, не остаются сами себѣ равными, требуютъ третьяго, или метафизическаго момента, который открывалъ бы нѣкоторое высшее начало, чѣмъ предъидущія понятія, начало, въ которомъ ихъ взаимныя границы были бы сняты и сами они явились бы лишь какъ форма для нѣкотораго высшаго начала. Затѣмъ тотъ же процессъ повторяется для этого новаго понятія, оно становится, переходитъ въ другое и т. д.

Гегелевская система представляетъ именно весь міръ какъ безчисленные діалектическіе переходы понятій, начиная съ самаго простаго и безсодержательнаго, до наиболѣе полнаго. Три главные момента этого развитія слѣдующіе: прежде всего происходитъ діалектика идеи *оъ самой себѣ*, т. е. *метафизическая логика*, затѣмъ идея является *ошь себя*, въ *множѣ*, т. е. въ той раздробленности, раздѣльности и взаимномъ отчужденіи, которыя мы наблюдаемъ въ явленіяхъ *природы*; наконецъ, она сбрасываетъ съ себя эти низшія и противорѣчивыя опредѣленія, возвышается до *духа*, т. е. до постиженія самой себя, до *возвращенія къ себѣ*; до пониманія природы, какъ своего же произведенія *).

*) Для того, чтобы читатель могъ легче ориентироваться въ изложенномъ дальше діалектическомъ развитіи „идей“ мы даемъ здѣсь краткій планъ этого развитія.

- I. Идея въ себѣ — логика (метафизическая).
- II. Идея „въ себя“, ея инобытіе — философія природы.
- III. Возвращеніе идеи къ себѣ — духъ.
 - A. Субъективный духъ.
 - B. Объективный (дѣятельный) духъ — этика.

Таковъ фундаментъ системы Гегеля и таковъ ея остовъ. Намъ слѣдовало бы перейти теперь къ частному разсмотрѣнію ея этики, какъ нѣкотораго момента въ развитіи духа, но мы не можемъ оставить этихъ основоположныхъ идей системы безъ нѣкоторыхъ критическихъ замѣчаній, во первыхъ о самой мировой идеѣ у Гегеля, во вторыхъ о діалектическомъ методѣ.

Прежде всего, что касается *мировой идеи*, т. е. разума, который существуетъ *самъ по себѣ*, безъ всякаго субъекта, то это положеніе принадлежитъ къ тѣмъ страннымъ утвержденіямъ, которыхъ много примѣровъ встрѣчается въ исторіи философіи: именно, въ извѣстное время и для однихъ они — очевидная, неоспоримая истина, а въ другое время и для позднѣйшихъ поколѣній — простая нелѣзность. Таково, именно, основное положеніе

-
1. Абстрактное право.
 - а. Собственность.
 - б. Договоръ.
 - в. Нарушеніе права и наказаніе.
 2. Субъективная нравственность (Moralität).
 - а. Вина.
 - б. Цѣль и благо.
 - в. Отвлеченное благо (долгъ) и совѣсть.
 3. Объективная нравственность (Sittlichkeit).
 - а. Семья.
 - α. Бракъ.
 - β. Имущественныя отношенія семьи.
 - γ. Воспитаніе дѣтей и разложеніе семьи.
 - б. Гражданское общество.
 - α. Система потребностей (политическая экономія).
 - β. Судебная охрана собственности.
 - γ. Полиція и корпораціи.
 - в. Государство.
 - α. Внутреннее государственное право.
 - β. Внѣшнее государственное право (международное право).
 - γ. Всемирная исторія.
- С. Абсолютный духъ.
1. Искусство.
 2. Религія.
 3. Философія.

Гегеля. Его „идея“, лишенная всякаго субстрата или субъекта, представляется намъ столь же невозможной, какъ напр. существованіе любви ввѣ любящаго субъекта или перваго ощущенія ввѣ организма. Но оставимъ это въ сторонѣ, и будемъ видѣть въ нашемъ недоумѣніи лишь неспособность „пошлаго разсудка“, чѣмъ такъ часто нѣмецкіе метафизики отъ Фихте и до Гартмана включительно разрѣшаютъ затрудненія. Но признавъ даже возможность подобной „идеи“, получимъ ли мы объясненіе явленій природы и духа? На это приходится отвѣчать прямымъ отрицаніемъ: ни природы, ни духа „идея“ не объясняетъ. Допустивъ даже, что *объективныя* вещи достаточно объясняются терминомъ *инобитіе идеи*, намъ остается, однако, еще вывести ихъ *множественность*, которая обусловливаетъ ихъ взаимныя и, такъ сказать, случайныя взаимодействія. Природа отличается отъ всякаго силлогизма тѣмъ, что въ послѣднемъ понятія даны *разъ*, и всѣ ихъ отношенія ограничены логическою природою силлогизма; дѣйствительныя же вещи существуютъ (въ пространствѣ и вѣмени) въ безчисленномъ количествѣ и не имѣютъ никакой опредѣленной логической послѣдовательности, но наиболѣе следныя приходятъ въ столкновеніе и связи съ наиболѣе простыми (безъ всякаго посредства). Это различіе (которое мы только отчасти) понимали уже Платонъ и Аристотель *) и потому полагали, что крохъ разума или идей существуетъ еще нѣкоторый элементъ (первичная матерія), который самъ не имѣя опредѣленныхъ и положительныхъ признаковъ (ибо эти признаки опять таки составляютъ идеи) есть, однако, причина вносящая въ міръ случайность и множественность, и тѣмъ порождающая реальныя вещи. Самъ Гегель признаетъ, что въ природѣ есть еще нѣчто, что дѣлаетъ отношенія понятій въ этой средѣ *случайными* **). Но случайность чужда идеи (въ которой все необходимо и логически опредѣлено), поэтому и природа, какъ

*) См. Platonis—*Timaeus* с. 49 и Arist. *Metaph.* I, 3 и *Phys.* I, 9. Понятіе матеріи у Аристотеля, однако, двусмысленно; ср. у Zeller'a (*Philos. d. Griechen* II, 2), стр. 318, прим. 2, 3 и 4 и стр. 366 и слѣд. (3-го изд.).

***) Hegel's *Encyclopädie*, §§ 248 и 250. Изъ того, что въ природѣ идея принимаетъ форму *Anderssein*, еще отнюдь не вытекаетъ *случайности*.

область логически случайнаго и въ ея отличіи отъ понятія, не была и не могла быть выведена Гегелемъ изъ „идеи“. И дѣйствительно, его дедукція случайнаго (какъ мы ее находимъ въ „Энциклопедіи“) есть лишь скрытая *petitio principii*, т. е. предполагаетъ доказаннымъ то, что составляетъ еще цѣль доказательства.

Совершенно тоже должно сказать о *духѣ*; его специфическія особенности также не могли быть выведены изъ „идеи“. Но здѣсь мы имѣемъ ошибку, которую Гегель только перенялъ отъ Фихте. Это по истинѣ странное дѣло, какъ сущность духа могла быть этими философиями попросту отождествлена съ „возвращающею къ себѣ дѣятельностью“. Идея, говоритъ Гегель возвращается изъ природы, изъ инобытія, *признавая*, что эта природа была ея же произведеніемъ; на этой ступени идея становится духомъ, котораго характерное свойство состоитъ именно въ томъ, что онъ свои состоянія сознаетъ какъ свои. Вся суть этого разсужденія состоитъ однако только въ произвольной постановкѣ психологическихъ терминовъ на мѣсто механическихъ, въ замѣнѣ словъ „возвращается къ себѣ“ словами „признаетъ себя“. Допустимъ даже, (въ чемъ нѣтъ, однако, никакой нужды) что идея дѣйствительно „возвращается къ себѣ“, что она дѣлается „сущностью, которая сняла виѣшность своихъ проявленій“, что она „возстанавливаетъ свое единство съ собою“ *) — изъ всего этого, однако, еще отнюдь не слѣдуетъ, что эта идея стала духомъ, ибо всѣ эти признаки вовсе не есть исключительныя (а слѣд., и не характерныя) свойства духа, но одинаково свойственны самымъ разнообразнымъ предметамъ; напримѣръ, движущееся тѣло тоже „возвращается къ себѣ“, на свое мѣсто; математическое уравненіе послѣ разнообразныхъ измѣненій „возстанавливаетъ свое единство съ собою“; организмъ „снимаетъ виѣшность своихъ проявленій“, и т. д., и тѣмъ не менѣе ни движущееся тѣло, ни уравненіе, ни организмъ не есть еще духъ. Самое большее на что можно согласиться, это то, что всѣ эти опредѣленія *описываютъ* черезъ метафору (и притомъ слабо) процессъ самосознанія. И вообще, какъ бы мы ни вертели этотъ логическій терминъ „возвращаться къ себѣ“, мы никогда не

*) *Encycl.* §§ 379, 381—382 и пр.

можемъ получить дѣйствительнаго опредѣленія сущности духа, во первыхъ, потому что эта „сущность“ намъ до сихъ поръ неизвѣстна, а во вторыхъ, и особенно потому, что то, что дѣйствительно составляетъ для насъ психическій субъектъ, есть крайне своеобразная связь представленій съ чувствованіями и волевыми актами, ничего общаго не имѣющая съ логическими формулами. Поэтому только скрытымъ образомъ подтасовавъ гдѣ-нибудь психическій терминъ вмѣсто логическаго, мы можемъ получить переходъ отъ лишенной субъекта идеи къ конкретному духу *).

Итакъ, ни природы, ни духа невозможно вывести изъ діалектики идеи, и тутъ и тамъ рано или поздно проскальзываетъ въ дедукціи то самое, что должно быть лишь результатомъ ея (въ одномъ случаѣ — понятіе матеріи, въ другомъ — психическія обозначенія) **). Но этого мало. Разсматривая ближе свойства

*) Этими замѣчаніями мы вовсе не желаемъ указать на какую-нибудь неностижимую своеобразность субъекта, какъ такого, еще менѣе на якобы абсолютное различіе субъективнаго отъ объективнаго. Въ гл. 6 мы, напротивъ, стараемся показать, во первыхъ, что субъектъ, какъ конкретный, происходитъ сравнительно поздно, какъ тому учить и современная психологія, субъектъ же, какъ абстрактная противоположность объекту, т. е. какъ противоположность „быть въ сознаніи“ и „быть въ дѣйствительности“ — не означаетъ ровно ничего. Притомъ одно дѣло, объявить субъектъ, принимая представленія, чувствованія и желанія за данное, другое — *построить сущность духа изъ понятія*, именно изъ возвращенія идеи къ себѣ. И здѣсь мы имѣемъ вовсе не какую-нибудь частную ошибку Гегеля: какъ будетъ показано ниже метафизическій или спитетическій моментъ въ діалектическомъ методѣ есть *accidens* скрытая *petitio principii*, какъ то доказалъ еще Тределенбургъ (*Logische Untersuchungen*, II).

**) Чтобы не затягивать безполезно нашего изложенія, мы оставляемъ въ сторонѣ другія, можно сказать безчисленныя и неразрѣшимыя, недоумѣнія, возбуждаемыя „идею“ Гегеля. Отметимъ здѣсь только два изъ нихъ. 1) Логика заключается у Гегеля ученіемъ объ *абсолютной идее*; эту ступень онъ представляетъ какъ „полную истину“ (*Encyclop.* § 236), какъ „единство понятія и объективности“ (*ibid.* § 213). И тѣмъ не менѣе, сейчасъ же затѣмъ оказывается, что эта абсолютная идея имѣетъ еще „влеченіе спять субъективную форму“ (которую, однако, она уже сняла раньше, при переходѣ въ объектъ, *ibid.*, §§ 191 и 193) и „сдѣлаться чистой истиной“ (которой, однако, она тоже уже раньше стала. *ibid.*, § 203). Только помощью этого съзнаго повторенія стараго идеи и переходитъ въ природу. (Объ этомъ см. совершенно правильныя

діалектическаго метода вообще, мы убѣждаемся, что онъ вообще не въ состояніи дать *никакого* новаго понятія (иначе, какъ черезъ скрытую *retitio principii*). Это доказалъ еще Тренделенбургъ въ своихъ превосходныхъ „Логическихъ изслѣдоваціяхъ“ (1840), и мы можемъ ограничиться здѣсь краткимъ изложеніемъ его аргументовъ.

Прежде всего Тренделенбургъ напоминаетъ различіе между двумя родами противоположности, логической и реальной: бѣлое, напр., реально противоположно черному, и логически—отсутствію бѣлаго (не бѣлому). Въ то время, какъ реально противоположное узнается нами лишь изъ опыта, логически противурѣчивое дается самою мыслью; кромѣ того, логически противоположное ни въ какомъ случаѣ не соединимо, между тѣмъ какъ реальное можетъ существовать вмѣстѣ (напр., сѣрое). Сдѣлавъ это раздѣленіе, мы теперь спрашиваемъ: противурѣчіе, которое порождаетъ „идея“ въ діалектическомъ моментѣ своего развитія, и черезъ которое она переходитъ въ третій моментъ, есть ли реальная противоположность или логическая? Если логическая — то оба члена противурѣчія вовсе и ни въ какомъ случаѣ далѣе несоединимы, слѣд., и третьяго, синтетическаго момента вовсе не будетъ; или реальная—но тогда это второе понятіе, съ которымъ данное составляетъ противурѣчіе, можетъ быть открыто лишь на

критическія замѣчанія у *Hart'a. Hegel und seine Zeit.*, стр. 305—6. Berlin. 1857). Потому же и ступени *философiи природы* лишь повторяютъ ступени *объективнаго понятія* (*Encyclop.* §§ 194—213), именно *механизмъ, химизмъ и органику* (телеологию). 2) Не меньше недоумѣній возбуждаетъ смыслъ діалектической послѣдовательности. Гегель, правда, прямо утверждаетъ ея различіе отъ временной связи. Но если временная послѣдовательность можетъ и не быть логической, то логически обуславливающее и по времени можетъ лишь предшествовать обусловленному; во всякомъ случаѣ, это должно быть такъ, если время уже признано существующимъ, т. е. для всей той части *Энциклопедiи*, которая слѣдуетъ послѣ § 257. Однако подобное, хотя и необходимое, толкованіе дѣлаетъ положительно безсмысленными нѣкоторыя части *философiи природы*; т. е. напр., оказывается, что *специфическій* (удѣльный) вѣсъ является очень не скоро послѣ *падскія* (*Encyclop.* §§ 267 и 293).— Мы уже не говоримъ объ общезвѣстныхъ недостаткахъ *философiи природы* у Гегеля, напр. о нелѣпныхъ ученіяхъ о *свободномъ движенiи* (*ibid.*, § 270), объ эластичности (§ 298), и наконецъ, о всегдашнемъ коннѣ: натуръ-философiи—кристаллизаціи и магнетизмѣ, и о мн. др.

опытъ, слѣд. опять такъ не какимъ нибудь діалектическимъ методомъ *).

Другое основное для діалектическаго метода понятіе есть *тождество* или совпаденіе нпснихъ противурѣчивыхъ моментовъ въ высшемъ синтетическомъ моментѣ. Однако это новое понятіе всегда оказывается въ дѣйствительности или совершенно пустымъ, или взятымъ изъ опыта, а отнюдь не порожденнымъ самою діалектикою разума. Возьмемъ, напр., тотъ въ высшей степени важный для Гегелевской системы переходъ, которымъ онъ старается показать, что понятіе причины необходимо превращается въ понятіе свободы, иначе говоря, что „истина природы (царство причинной зависимости) есть духъ (царство свободы)“; мы легко убѣдимся при этомъ, что вся суть здѣсь въ простой игрѣ словомъ „тождество“. Это доказательство свое Гегель ведетъ приблизительно слѣдующимъ образомъ. — Пусть дана намъ причина и нѣкоторое ея дѣйствіе; какъ порождающая — причина активна, дѣйствіе, какъ порожденное — пассивно. Но разъ дѣйствіе произошло, оно само становится дѣйствительностью, само производитъ другія дѣйствія, можетъ въ свою очередь дѣйствовать и на свою бывшую причину; при этомъ, слѣдовательно, роли переѣнились: то, что было активнымъ, стало пассивнымъ, и наоборотъ; но въ такомъ случаѣ и различіе между дѣйствіемъ и причинной *вообще* исчезнетъ, ибо они различались именно какъ активное и пассивное; дѣйствіе и причина являются, слѣд., *тождественными*; иначе говоря, на мѣсто причинной зависимости является такое отношеніе, въ которомъ причина, порождая дѣйствіе, не выходитъ изъ себя, а дѣйствіе въ свою очередь не бываетъ лишь страдательнымъ, но оба они составляютъ *свободную въ себѣ дѣйствительность* (причемъ впоследствии оказывается, что и духъ есть именно такая же дѣйствительность; онъ не предполагаетъ *за собою* никакой новой субстанціи, но въ явленіяхъ познаетъ самого себя, остается *при себѣ*, т. е. свободнымъ) **). — Критикуя это доказательство Тренделенбургъ справедливо говоритъ: „Весь результатъ этого разсужденія совершенно явный. Если

*) *Ad. Trendelenburg. Logische Untersuchungen. Erst. Bd. S. 44—45 (Berlin 1840).*

***) *Engelkop., §§ 150 sqq.* Мы нѣсколько сокращаемъ (для простоты) эту дедукцію, именно вообще оставляемъ въ сторонѣ *субстанцію*.

разсмотрѣть его сущность, то оказывается, что тождество, служащее здѣсь красугольнымъ камнемъ для обоснованія понятія о свободѣ, есть лишь въ высшей степени формальное отождествленіе, достигаемое только черезъ произвольное опущеніе всѣхъ реальныхъ различій“. Во взаимодействіи, по Гегелю, причина дѣлается дѣйствіемъ и дѣйствіе причиной; одно, говоритъ онъ, есть тоже, что другое; слѣд., здѣсь субстанція, выступившая изъ себя въ явленіи, возвращается въ себя (т. е. дѣлается свободной). Свобода—великое слово!—не имѣетъ очевидно здѣсь никакого другаго значенія, какъ служить утѣшеніемъ субстанціи, что произведенныя дѣйствія въ свою очередь становятся причинами. Но никому до сихъ поръ не приходило въ голову называть свободой подобное безсодержательное тождество (именно, что дѣйствіе бываетъ тоже причиной), которое только потому и находитъ всюду свое прижѣненіе, что оно лишено всякаго дѣйствительнаго содержанія. Принявъ подобное опредѣленіе свободы, мы придемъ къ самымъ нелѣпнымъ выводамъ. Если, напр., господинъ бьетъ раба, то и это значить свобода—ибо здѣсь спина раба оказывается взаимодействующей съ рукою господина, обѣ суть и причина и дѣйствія, обѣ тождественны, и слѣд. ихъ общая субстанція свободна. „То что здѣсь называется свободой, имѣетъ каждый поработенный народъ“ *).

Итакъ, въ этомъ, какъ и многихъ другихъ случаяхъ, такъ называемый синтетическій моментъ діалектики понятій, совпаденіе ихъ въ высшемъ тождествѣ, происходитъ лишь благодаря полному отвлеченію отъ почти всѣхъ реальныхъ и существенныхъ признаковъ, лишь благодаря тому, что на этой вышней абстракціи всѣ различія произвольно оставлены въ сторонѣ, т. е., иначе говоря, отъ того „что среди ночи абсолютнаго всѣ коровы кажутся сѣрыми“. Во всѣхъ же другихъ случаяхъ это новое (яко-бы высшее) понятіе лишь только видимо порождается діалектикою, въ дѣйствительности же взято (скрытымъ образомъ) изъ опыта. Показавъ многочисленныя примѣры подобныхъ *repetitiones principii* Тренделенбургъ прибавляетъ: Едва ли даже возможно опредѣлить, какая масса чуждыхъ, взятыхъ отъ пространственнаго движенія и отъ опыта элементовъ привзошла въ эту

*) *Trendelenburg, ibid. стр. 51 sq.*

лимо чистую, чуждую образамъ и самоочевидную діалектику. Тотъ, кто выдѣлитъ эти элементы со всѣми ихъ слѣдствіями, теряетъ всякую вѣру въ яко-бы внутреннее и чистое саморазвитіе понятій. Если отнять все опытное содержаніе отъ чистой мысли, она останется совершенно нищей *).

Изложивъ и критически разсмотрѣвъ метафизическія основы системы Гегеля (ученіе объ „идеѣ“ и ея законъ развитія) мы должны теперь перейти къ его этикѣ. Для ея яснаго пониманія слѣдуетъ прежде всего сравнить ее съ этикою Канта (и Фихте), составляющей ея прямую противоположность. Мы видѣли выше, что Кантъ отрицалъ способность теоретическаго разума познать сущность вещей; абсолютное, по его мнѣнію, открывается не познанію, но лишь въ нравственномъ дѣйствіи; только черезъ эту дѣятельность мы достигаемъ до истинъ бытія Божія, безсмертія духа и свободы воли. Такимъ образомъ, здѣсь мы находимъ: 1) рѣзкое раздѣленіе нравственной дѣятельности отъ познавательной, 2) главенство практическаго или дѣятельнаго разума, которому только и открыто абсолютное. — Совершенно ниня основанія у Гегеля. Для него весь міръ есть лишь разумная идея; она вполне открыта человѣческому познанію, ибо само это познаніе есть моментъ въ ея же развитіи, и именно верховный моментъ, въ которомъ (въ духѣ) она достигаетъ познанія самой себя; поэтому здѣсь невозможно то радикальное различіе, которое Кантъ установилъ между міромъ явленій и міромъ нравственной дѣятельности, ибо и то и другое есть *тотъ же разумъ* (панлогизмъ). Еще менѣе возможно для Гегеля признать главенство нравственной дѣятельности передъ познаніемъ. Для Канта зло, какъ и добро имѣетъ абсолютный характеръ, ибо истинное *бытіе* свойственно только нравственной дѣятельности, все остальное — явленія, или, какъ выражаетъ это Фихте, самъ Богъ есть ничто иное, какъ „нравственный міропорядокъ“. Только воля осуществляющая правду и создастъ истинно-сущее, и эта воля есть нѣчто первично данное, дальнѣйшимъ образомъ необъяснимое и неразложимое (вещь въ себя). Но для Гегеля ничего подобнаго не существуетъ; для него все, а слѣдовательно и нравственность, есть лишь проявленія одного и того же

*) *Trendelenburg, ibid. стр. 68.*

разума, слѣд. все сводило на категоріи разума; сама нравственная поля есть лишь „извѣстный родъ разума“ и при томъ таковой, который даже не достигъ еще высшей ступени, не созналъ себя какъ часть міровой идеи, но полагаетъ, что „міръ лежитъ во злѣ“, что міръ иное, чѣмъ онъ самъ, и долженъ быть имъ исправленъ. Только когда снадетъ съ глазъ эта послѣдняя чешуя, когда нравственное сознание постигнетъ, что оно *тождественно* съ міромъ, и что все, а въ томъ числѣ и оно, есть лишь развитіе *одной и той же* разумной идеи, и что зло есть лишь отпаденіе отъ этой идеи, только тогда эта идея достигнетъ въ духѣ полной реализаціи, а тѣмъ и само зло во всемъ его объемѣ исчезнетъ, ибо зло не есть ничто реальное, абсолютное, но лишь субъектъ, противопоставляющій себя міру, *непониманіе* имъ разумности міра, такъ сказать, метафизическій эгоизмъ его; поэтому зло *можетъ* быть окончательно искоренено не реальною дѣятельностью исправленія міра, но лишь правильнымъ знаніемъ своего отношенія къ нему. Такимъ образомъ, для Гегеля нравственная *дѣятельность* получаетъ только относительную высоту, а не абсолютную, какъ для Канта; абсолютная же идея есть знаніе.

Разсмотримъ же теперь ближе подробности этой своеобразной этической системы. Мы уже видѣли выше, что міровая идея порождаетъ прежде всего логическія *понятія* и законы, которые составляютъ, такъ сказать, скелетъ всего міра, и изъ границъ которыхъ не можетъ выйти ни природа, ни духъ. Вслѣдъ затѣмъ, идея является „виѣ себя“, въ инобытіи, создаетъ внѣшнюю природу, т. е. тѣ разумныя, но еще не сознающія себя такими отношенія, которые мы называемъ законами механики, физики и органическаго міра. Но діалектическое развитіе идеи на этомъ не останавливается—она достигаетъ еще послѣдней, высшей ступени, именно возвращается *къ себѣ*, признаетъ, что природа есть сама же она, т. е. идея становится духомъ. Сущность духа состоитъ въ томъ, что для него явленія не есть ничто внѣ его существующее, по его же состоянію, представленія и т. п., т. е., какъ выражается Гегель, идея здѣсь существуетъ *для себя*; духъ слѣд. не выходитъ изъ себя, но *повинуется чуждой себѣ* дѣятельности, по его сущности есть свобода, т. е. „при себѣ бытіе“; въ противоположность материальнымъ предметамъ, которыхъ основное свойство—тяжесть есть

отношеніе къ другому, къ тому, къ чему тѣло тяготѣетъ, духъ остается при самомъ себѣ. Это именно и есть свобода, въ противоположность зависимости, т. е. отношенія къ чему нибудь иному, чужому. Это *при себѣ бытіе духа* есть самосознаніе, сознаніе себя самого. Именно, въ сознаніи должно различать, во-первыхъ, то что я сознаю, а во-вторыхъ то, что я сознаю. При самосознаніи же то и другое совпадаютъ, ибо духъ познаетъ себя самого и остается при себѣ.

Но духъ въ свою очередь представляетъ три ступени развитія. На первой онъ существуетъ *изъ себя*, субъективно (1); при этомъ онъ только постепенно овладѣваетъ своимъ, отъ природы ему данныхъ содержаніемъ; а именно, существуетъ вначалѣ въ видѣ природнаго духа, какъ онъ данъ въ условіяхъ температуры, подъ вліяніемъ тѣхъ или другихъ жѣстныхъ и кинематическихъ условій; затѣмъ, духъ развивается въ себѣ физическое самочувствіе и привычки, далѣе, сознаніе и его высшія ступени — самосознаніе и разумъ, наконецъ, становится вообще развитымъ, цѣльнымъ и свободнымъ субъективнымъ духомъ, какъ онъ выражается въ мышленіи разумъ и воля, т. е. субъективнымъ духомъ, который познаетъ самого себя, и тѣмъ сталъ свободнымъ*).

Ставъ субъективно свободнымъ (т. е. вполне овладѣвъ своимъ *субъективнымъ* содержаніемъ), духъ входитъ въ отношеніе съ прочимъ міромъ, и прежде всего съ другими духовными индивидуумами, т. е. онъ становится дѣятельнымъ или *объективно-*

*) Это развитіе *субъективно духа* изложено въ *Encyclop.* §§ 387—482, и сюда вошло въ видѣ одного отдѣла (именно втораго) содержаніе *Феноменологіи*. Эта часть Гегелевской системы отиры по выше его философіи природы. Весьду здѣсь произвольныя опредѣленія и классификаціи; см. напр. *die fühlende Seele*, которая должна представлять *abstrakt sich fühlende Seele* (?), и заключаетъ въ себѣ и геній, и сумашествіе, и привычку! Ср. далѣе повсюду *повторенія* одного и того-же, однако на *разныхъ* ступеняхъ духа (*Empfindung* и въ *die natürliche Seele* § 399 и въ *Anschauung* § 446, причѣмъ объясняется это тѣмъ, что въ первоухъ случаѣ ощущеніе было „Existenzweise der Seele“, здѣсь же „hat nur abstract die Bestimmung der Unmittelbarkeit“ (sic); *die Vernunft* — въ *феноменологіи* (§ 422) и въ *теоретическомъ духѣ* (§ 467), и проч.). Встрѣчаются также жѣстами и просто выдуманныя невѣщескія явленія, въ родѣ напр. *eigentliche Anschauung*. Наконецъ, всюду и вездѣ совершенный произволъ и софистика.

ными, осуществляет свои требованія во внѣшнемъ ему мірѣ. Развитие *объективнаго духа* (2) и составляетъ содержаніе этики Гегеля. Это развитие представляетъ, въ свою очередь, три главныхъ момента. Во первыхъ, духъ утверждаетъ свое непосредственное бытіе въ его абстрактности, т. е. становится юридическою личностью (Person), субъектомъ *отвлеченнаго права*; во вторыхъ, признавъ внѣшность и недостаточность отвлеченнаго права, онъ ищетъ внутренняго для него основанія, порождаетъ *моральное* индивидуальное сознаніе; при этомъ, онъ необходимо перестаетъ быть отвлеченной личностью, но является въ нѣкоторой субъективной опредѣленности, какъ извѣстный моральный индивидуумъ, котораго цѣль есть осуществленіе во внѣшнемъ ему мірѣ добра. Но и эта вторая ступень оказывается недостаточной, ибо ведетъ къ субъективной нравственности. Поэтому на третьей и высшей ступени дѣятельный духъ порождаетъ *объективную нравственность* (Sittlichkeit, въ противоположность Moralität), т. е. индивидуумъ сознаетъ себя свободнымъ членомъ нравственнаго общества; онъ, съ одной стороны, сохраняетъ при этомъ свои моральныя чувства, ибо *добровольно* признаетъ нравственную высоту извѣстныхъ объективныхъ нормъ, съ другой — эти нормы заключены уже не только въ его сердцѣ, но осуществлены въ государствѣ и теченіи міровой исторіи, т. е. имѣютъ реальное бытіе. Здѣсь, слѣд., сливается отвлеченное (но реальное) право и конкретная, но субъективная мораль, и объективный духъ, признавъ, что внѣшняя дѣйствительность (въ государствѣ и исторіи) соответствуетъ его же требованіямъ, сливается съ нею, т. е. признаетъ единство духа и міра въ его исторіи, становится абсолютнымъ духомъ (3), т. е. идею окончательно возвратившеюся къ себѣ. Это — третья и высочайшая ступень общаго развитія духа, и вмѣстѣ съ тѣмъ конечная цѣль міроваго развитія *).

Развитіе субъективнаго духа (1), равно какъ и абсолютнаго (3), не составляетъ нашей задачи, но есть предметъ психологій и философіи религіи. Наша задача должна быть ограничена здѣсь областью объективнаго или нравственно дѣятельнаго духа.

*) *Hegel's Grundlinien der Philos. des Rechts* (Werke, achter Bd.), стр. 68 (Berlin 1833); *Encycl.* § 487.

Поэтому мы переходим теперь къ подробному разсмотрѣнію трехъ послѣдовательныхъ и уже указанныхъ ступеней этого духа, т. е. абстрактнаго права, моральнаго чувства и объективной нравственности. *Абстрактное право* есть лишь простое самоутвержденіе или бытіе *свободной воли*, какъ такой, въ ея непосредственной данности *). Мы должны поэтому, прежде чѣмъ идти дальше, показать, что такое Гегель разумѣетъ подъ свободой и подъ волей.

Выше уже было показано, что результатомъ развитія субъективнаго духа былъ „свободный духъ“, т. е. такой, который позналъ всѣ свои способности и свойства, какъ именно свои же проявленія. Свобода, какъ многократно старается показать Гегель, должна быть строго отличима отъ произвола. Произволъ означаетъ ничто иное, какъ возможность выбрать, что пожелаешь; въ немъ дана воля, которая еще *неопредѣлена* (для которой всякій выборъ возможенъ), и *опредѣленія*, внѣшнія ей вещи, изъ которыхъ она должна выбрать; слѣд., въ произволѣ воля (неопредѣленная) отлична еще отъ міра (который опредѣленъ); она еще не соотвѣтствуетъ ему, а слѣд., или болѣе или менѣе стѣснена, т. е. несвободна. Только когда духъ отброситъ произволъ, т. е. выборъ по случайнымъ и индивидуальнымъ мотивамъ, и станетъ дѣйствовать согласно одному разуму, только когда онъ пойдетъ по большой дорогѣ міроваго развитія и убѣдится, что и внѣшній ему міръ (порожденіе того же разума) соотвѣтствуетъ его желаніямъ, только тогда воля, сбросивъ свой индивидуальный произволъ, станетъ истинно свободной **). Но и *воля*, съ другой стороны, для Гегеля не есть какая нибудь совершенно особенная сила, но согласно всему духу его системы, лишь „особый родъ мышленія“ ***). Именно, въ волѣ онъ различаетъ 1) элементъ чистаго, неопредѣленнаго или всеобщаго самоутвержденія (стремленіе вообще) и 2) нечто опредѣленное, *известный* родъ желаній, данный внѣшнимъ міромъ. Но спрашивается, какимъ образомъ всеобщность самоутвержденія можетъ быть соединена съ опредѣленностью его? Это возможно только въ признаніи *этой* опредѣленности *своею*, или соотвѣтствующей всеобщему

*) *Philos. d. Rechts*, стр. 63 и 72.

**) *Philos. d. Rechts*, стр. 52.

***) *ibid.*, стр. 35.

самоутвержденію, т. е. говоря яснѣе, признавъ определенное состояніе вѣшняго міра соответствующимъ себѣ, своему самоутвержденію или, еще проще, признавъ его тождество съ собою, его разумность. Такимъ образомъ, воля есть ничто иное, какъ разумъ, который постепенно сознаетъ свое тождество съ міромъ. Поэтому осуществленіе воли и свобода собственно одно и то же: свобода (или приближеніе къ ней) есть сущность воли *).

Странность этихъ положеній смягчится, если мы приведемъ ихъ въ связь съ основами Гегелевской системы. Если дѣйствительно весь міръ есть лишь саморазвивающійся разумъ, то воля, очевидно, должна быть тоже лишь его ступенью, и именно такою, на которой субъективный духъ утверждаетъ свои определенія, вноситъ ихъ въ реальный міръ, не замѣчая еще, что этотъ реальный міръ имъ соответствуетъ, и что самъ духъ есть лишь та же міровая идея. Духъ есть, какъ мы видѣли выше, возвращеніе идеи къ самой себѣ, ея самосознаніе, черезъ которое она постепенно постигаетъ, что весь міръ, вся природа и человѣческая исторія суть ея же созданіе. Поэтому *самую сущность духа Гегель опредѣляетъ, какъ развитіе его свободы*, какъ постепенное признаніе *опытныхъ* явленій соответствующими своимъ требованіямъ. На ступени субъективнаго духа эта свобода состояла въ призваніи *отъ природы ему, какъ субъекту, данныхъ свойствъ* — своимъ, въ ихъ развитіи *изъ себя*; на ступени объективнаго духа свобода есть постепенное признаніе *всей человѣческой исторіи* — своимъ же необходимымъ и разумнымъ произведеніемъ; наконецъ, на послѣдней и верховной (абсолютной) ступени, духъ достигаетъ своей полной свободы, т. е. признаетъ *весь міръ* за свой, за порожденіе идеи, иначе говоря, ему отвергается здѣсь величайшая и абсолютная истина: совершенное тождество бытія и мышленія. Поэтому на второй, объективной, ступени своего развитія, дѣятельность осуществляющая идеалы въ

*) *ibid.*, стр. 38 зрр. (§§ 5—8). Совершенно ясно, что все это доказательство есть лишь *petitio principii*, ибо никакой *всеобщности самоутвержденія* въ воли нѣтъ. Только произвольно ипостазировавъ отвлеченность (стремленіе воли вообще), Гегель пришелъ къ своему вопросу. Впрочемъ, суть ученія о воли, какъ „пзвѣстномъ родѣ разума“, лежитъ не столько въ этомъ натянутомъ доказательствѣ, сколько въ самомъ принципѣ „панлогизма“.

реальному міру кажется для духа еще отличной от мышления, но и окончательная истина уже близка: осуществив свои идеалы, объективный дух увидит мир соответствующий себя, различные желаемого и осуществленного сняты, и место их займут абсолютным духом, для которого бытие и мышление тождественны. Съ этой высшей точки зрѣнія становится понятно положеніе Гегеля о томъ, что „дѣйствительность — разумна и разумное — дѣйствительно,“ *) которое означаетъ лишь то, что все существующее (даже зло) есть ступень въ развитіи разума (хотя и не окончательная), а съ другой стороны, что ничто истинно разумное не бываетъ исключительно субъективнымъ, но ему должна принадлежать полная реальность, какая вообще возможна.

Возвратимся теперь къ абстрактному праву, этой первой ступени въ развитіи объективнаго духа. Здѣсь духъ утверждаетъ свою свободу дѣйствія во внѣшнемъ мірѣ, т. е. свою юридическую личность, свое абстрактное право **). Но эту свободу дѣйствовать, т. е. осуществлять себя въ мірѣ, онъ понимаетъ на этой ступени еще совершенно отвлеченно, безъ всякаго конкретнаго содержанія. Такъ какъ осуществленіе себя во внѣшнемъ мірѣ есть сліяніе съ нимъ, то уже на этой первой ступени ясно опредѣлена окончательная цѣль дѣятельности — осуществленіе полной свободы (въ вышеуказанномъ смыслѣ слова). Свое абстрактное право (право дѣйствовать вообще) духъ проясляетъ прежде всего въ созданіи *собственности*, которая есть именно ничто иное, какъ опредѣленіе сферы дѣйствія индивидуальной воли, ея самоутвержденіе во внѣшней природѣ. Поэтому смыслъ собственности отнюдь не въ ея полезности: право пользованія и право собственности различны. Собственность вытекаетъ лишь изъ присвоенія вещи (*ius occupandi*) ***). Отвлеченное право имѣть собственность получаетъ конкретное бытіе въ *договорѣ*, въ который лицо произвольно вступаетъ съ другими лицами, и тѣмъ хотя и ограничиваетъ сферу своей дѣятельности, но за то эта дѣятельность получаетъ болѣе твердую и опредѣленную сферу приложе-

*) *Philos. d. Rechts.* стр. 17.

***) *ibid.*, стр. 73 (§ 35).

****) *ibid.*, §§ 41 (Zusatz), 44, 50 (стр. 78 sqq).

ніа. Изъ того, что договоръ, по самой своей природѣ, произволенъ или случаенъ, вытекаетъ, что *необходимые* институты общества (и прежде всего государство) отнюдь не объяснимы изъ договора. Всякій договоръ имѣетъ своимъ началомъ произволъ лица, въ государствѣ же человекъ рождается; главное же различіе состоитъ въ томъ, что договоръ существуетъ лишь для договаривающихся сторонъ, по ихъ желанію, а государство есть само по себѣ цѣль, и притомъ высшая, чѣмъ всѣ индивидуальныя *).

Изъ втораго момента отвлеченнаго права, изъ договора, и именно изъ его случайности и произвольности, вытекаетъ третій моментъ — *нарушеніе права*, въ которомъ въ свою очередь, какъ моменты діалектическаго развитія, происходятъ: столкновеніе гражданскихъ правъ, обманъ и, наконецъ, „насиліе и преступленіе“. Подъ этой послѣдней рубрикой Гегель обсуждаетъ *право наказанія* и объясняетъ его, какъ возмездіе. Тотъ, кто нарушаетъ чужое право, своимъ дѣйствіемъ отрицаетъ право вообще, а слѣд. и самъ становится внѣ права. Нарушеніе, по самой своей природѣ, должно обнаружиться какъ такое, т. е. не только нарушающимъ, но само нарушаемымъ; только черезъ это оно признается какъ ничтожное или ложное. Поэтому только *нарушенъ нарушенія* мы возстановляемъ прежній порядокъ, т. е. возвращаемъ нарушителю прежнюю его свободу и правоспособность. Но *нарушеніе нарушенія* и есть наказаніе. Всѣ прочія теоріи наказанія могутъ отлично объяснить его полезность для исправленія преступника или выгоду для общества (какъ ибра устрашенія), но самаго *права* наказывать онѣ отнюдь не объясняютъ. Наказаніе, какъ чистое возмездіе, какъ реальное признаніе внутренней ничтожности всякаго нарушенія права, есть, слѣд., естественное послѣдствіе преступленія, мало того, оно есть *право преступника*, ибо черезъ этотъ актъ ему возвращается прежняя правоспособность. Если однако Беккарія полагалъ, согласно этому, что для наказанія потребно согласіе наказуемаго, то онъ въ существѣ дѣла былъ правъ; „но это согласіе человекъ выражаетъ уже самимъ *совершеніемъ* преступленія“. Изъ такой природы наказанія вытекаетъ требованіе, чтобы оно было равно предыдущему пре-

*) *ibid.*, § 75 (примѣч. и Zusatz), стр. 116 sq.

ступленію. На этомъ Гегель основываетъ и свою защиту смертной казни (за убійство *)).

Эта Гегелевская теорія наказаній, хотя и есть наилучшая и наиболѣе разумная изъ всѣхъ теорій „возмездія“ **), представляетъ однако совершенно очевидную ошибку. Мы можемъ допустить, что всякое нарушение права должно быть признано какъ такое, какъ нарушение, чтобы тѣмъ для самаго преступника открыта была возможность возвращенія къ правдѣ; но почему подобное признаніе нарушения ложнымъ должно сопровождаться *реальнымъ* возмездіемъ, этого, конечно, теорія Гегеля ничуть не объясняетъ и объяснить не можетъ, ибо *изъ нравственности право наказанія вообще не выводимо*. Мы будемъ еще имѣть случай вернуться къ этому предмету въ послѣдней главѣ втораго и въ первой—третьяго отдѣла этой книги.

Мы разсмотрѣли теперь всѣ три момента діалектики абстрактнаго права. Ея первый моментъ былъ *собственность*, какъ совершенно отвлеченное утвержденіе права воли на дѣйствіе во вѣншемъ мірѣ. Въ раздѣленіи собственности лицо встрѣчается съ другими лицами и заключаетъ съ ними *договоръ*; но договоръ, по самой своей природѣ, условенъ и случаенъ, т. е. право подвержено здѣсь *нарушенію*. Нарушеніе права показываетъ однако его общую недостаточность, вѣнность, т. е. нравственное сознаніе должно еще болѣе углубиться въ себя, создать въ себѣ моральныя чувства, совѣсть. Такимъ образомъ, мы необходимо переходимъ ко *второй* главной ступени объективнаго духа, къ *субъективной нравственности* (Moralität).

На этой ступени воля не просто существуетъ какъ самоутверждающая сущность (an sich), но ищетъ *внутренняго* права, оправданія для себя своихъ дѣйствій (für sich). Первымъ подобнымъ оправданіемъ служитъ *сознательность* дѣйствія: человекъ отвѣтственъ лишь за то, что онъ совершилъ сознательно;

*) *ibid.*, §§ 90 sqq (особ. см. стр. 132, 135—140 и 143). Согласно своимъ взглядамъ Гегель видитъ въ наказаніи своего рода „мсть“; но только мсть показывая die Nichtigkeit преступленія, не возстановляетъ однако нарушеннаго права, и потому представляетъ тѣмъ наз. Гегелемъ „дурную или ложную безконечность“ (Encyclop. § 500).

***) Это утверждаетъ Целлеръ (*Gesch. d. deutsch. Philos.*, стр. 815 перваго изд.).

только такое дѣйствіе принадлежитъ ему, какъ нравственному субъекту, и только въ этихъ границахъ приложимо понятіе *вины* *). Но этого мало. Сознательно производимыя человѣкомъ дѣйствія могутъ имѣть различныя послѣдствія. Спрашивается, за всѣ-ли эти послѣдствія человѣкъ отвѣтствененъ. Нравственно субъективная оцѣнка состоитъ именно въ томъ, что человѣкъ отвѣчаетъ лишь за *намѣренность* своихъ дѣйствій, за то, что составляло его *цѣль*. Поэтому, напр., совершенный по неосторожности пожаръ, хотя бы его началомъ служило сознательное дѣйствіе, не вѣняется въ вину, а съ другой стороны, при намѣренномъ поджигательствѣ, хотя оно прямо ограничивается, напр., лишь приложеніемъ огня только къ кучѣ соломы, вѣняется въ вину всѣ дальнѣйшія послѣдствія пожара, ибо именно эти послѣдствія и были цѣлью поджигателя **). Это второе опредѣленіе моральнаго, именно какъ цѣлесообразнаго, вноситъ въ безконечное разнообразіе результатовъ человѣческихъ поступковъ—единство, и притомъ единство чисто внутренняго характера, ибо цѣль человѣческихъ дѣйствій есть вообще говоря удовлетвореніе желаній или *счастье* въ широкомъ смыслѣ слова, т. е. какъ собственное, такъ и чужое. Стремленіе къ счастью или желательность цѣли есть несомнѣнно одно изъ опредѣленій нравственнаго блага, ибо и это благо (котораго содержаніе будетъ опредѣлено ниже) должно быть *желаемо* ***). Но подобное опредѣленіе не есть еще высшее, и диалектика счастья необходимо ведетъ къ новымъ опредѣленіямъ моральнаго. Почему счастье не можетъ служить окончательною цѣлью дѣятельности, это Гегель старается доказать слѣдующимъ образомъ. Всякое счастье, всякое удовлетвореніе обусловлено сохраненіемъ жизни: но сохраненіе жизни не есть уже предметъ индивидуальнаго произвола, не идетъ на равнѣ съ прочими потребностями, но составляетъ *право*; такимъ образомъ, принципъ счастья необходимо переходитъ въ принципъ права ****). Вспомнивъ, что принципъ права углубляясь, въ свою очередь, необходимо перешелъ въ субъективную нравственность и именно, во первыхъ, въ сознательность дѣйствій, далѣе въ ихъ намѣренность, т. е.

*) *Philos. d. Rechts*, §§ 115 и сл. *Recht des Wissens* § 117).

***) *ibid.*, § 119 (стр. 161).

****) *ibid.*, §§ 121 (особ. Zusatz) и сл. *Encycl.* § 505.

*****) *Philos. d. Rechts*, § 127.

въ принципъ счастья, мы видимъ, что ни абстрактное право, ни принципъ счастья не могутъ сохраниться въ ихъ раздѣльности, но взаимно переходятъ одинъ въ другой: право, углубляясь, находитъ свою основу въ сознательномъ стремленіи къ счастью, а счастье оказывается обусловленнымъ правомъ (именно, на жизнь). Этотъ переходъ указываетъ на необходимость слиянія этихъ двухъ принциповъ въ вѣкоторое высшее понятіе, которое мы и находимъ въ понятіи *долга и совѣсти*, ибо долгъ и совѣсть даютъ, съ одной стороны, нормы подобныя праву, а съ другой, эти нормы являются здѣсь внутренне желательными, т. е. человѣкъ проиниципный долгомъ видитъ свое счастье въ его исполненіи *).

Понятіе долга и совѣсти или нравственно добраго и злаго составляетъ третій моментъ въ развитіи субъективной нравственности, моментъ, который имѣетъ для всей этики Гегеля чрезвычайное значеніе, ибо на этомъ пунктѣ, какъ онъ полагалъ, остановились его предшественники—Кантъ и Фр. Якоби (1743—1819), и отсюда начинается поворотъ къ объективной этикѣ. Діалектическое развитіе понятій субъективнаго долга и совѣсти Гегель изложилъ въ разныхъ своихъ сочиненіяхъ довольно различно. Но наиболее глубокое обсужденіе этого вопроса мы встречаемъ въ „Феноменологіи духа“, одномъ изъ его первыхъ (1806 г.) и, можетъ быть, наиболее гениальномъ **) сочиненіи, которое и послужитъ здѣсь для насъ руководящею питьею.

Характерная черта этого момента въ развитіи нравственности состоитъ въ томъ, что субъективный духъ считаетъ свое субъективное же сознаніе долга высшею правдою и благомъ, а въ мірѣ видитъ лишь поле для своей нравственной дѣятельности, не замѣчая еще, что такое противоположеніе субъективной справедливости объективному міру ведетъ къ нравственной исключительности и злу. Эту ступень развитія представляютъ два ученія, именно Канта и Якоби. Ученіе Канта, какъ мы видѣли (гл. I, этого отдѣла), состояло въ утвержденіи категорическаго императива, который открываетъ человѣческому сознанію то, что должно дѣлать. Этотъ абсолютный законъ Кантъ считалъ простымъ требованіемъ всеобщности („поступай такъ, чтобы правило *твоей* дѣятельности могло стать *общимъ* закономъ дѣйствія

*) *ibid.*, § 128 (стр. 171).

**) *Zeller. Gesch. d. deutsch. Philos.* Стр. 784 (перв. изд.).

для осмысленія*) и противопологалъ его, какъ сверхъощутное откровеніе—міру явленій. Изъ этого факта существованія категорическаго императива, Кантъ выводилъ свои три нравственныя постулата, т. е. условія, безъ которыхъ категорическій императивъ былъ бы безсмыслененъ. А именно, во-первыхъ, если существуетъ въ нашемъ духѣ требованіе чистаго долга, т. е., такого, который долженъ быть исполняемъ помимо всякаго интереса, всякихъ личныхъ мотивовъ, то должна существовать и воля способная дѣйствовать помимо мотивовъ, т. е., свободная; во-вторыхъ, если данная намъ потребность къ чистой нравственности не можетъ быть осуществлена въ настоящей жизни, всегда затененной чувственностью, но представлять лишь *безконечную* задачу, то и жизнь нужная для ея исполненія должна быть *безконечной*, т. е.—душа *безсмертной*; наконецъ, въ третьихъ, такъ какъ нравственная дѣятельность связана прямо со счастьемъ, мало того, такъ какъ это послѣднее зависить отъ законовъ природы, а не отъ нашей воли, и тѣмъ не менѣе справедливость требуетъ гармоніи нравственности и счастья, то эта гармонія должна быть устроена въ какомъ-нибудь міровомъ существѣ, т. е., существуетъ Провидѣніе, *Богъ*. Итакъ, свобода воли, бессмертіе души и бытіе Бога составляютъ необходимыя условія нравственности; а такъ какъ эта послѣдняя есть фактъ, то и они несомнѣнны и составляютъ то, что Кантъ называлъ „чистой вѣрой разума“.

Противъ этого ученія и направляетъ Гегель свои аргументы. Для него чисто субъективный характеръ нравственности былъ не окончательной ея ступенью, но лишь переходной, ибо „мировая идея“ отнюдь не живетъ исключительно въ субъектѣ, напротивъ субъектъ „находитъ правду“ въ признаніи своего единства съ міромъ. Для Канта же субъективный нравственный законъ (категорическій императивъ) былъ полною истиной, и его осуществленіе не имѣло никакой иной цѣли, крохъ себя самого: нравственная дѣятельность и есть, по его мнѣнію, само по себѣ высшее благо. Возраженія Гегеля направлены, однако, не столько противъ субъективизма въ этикѣ Канта, сколько противъ несовмѣстности этого субъективизма съ объективными постулатами. Онъ указываетъ при этомъ на цѣлый рядъ противорѣчій, въ которыхъ запутывается Кантъ *).

*) Такъ разсуждаетъ Гегель о Кантѣ. Въ дѣйствительности же самъ Кантъ различалъ *два* высшихъ блага: *bonum supremum* и *bonum con-*

Во первыхъ, разъ признавъ, что нравственная дѣятельность есть сама по себѣ верховная цѣль, невозможно утверждать затѣмъ, что существуетъ еще необходимая, но безкопечно отдаленная цѣль полнаго совершенства, для осуществленія которой надобно безсмертіе; одно изъ двухъ, или эта безконечная цѣль и есть дѣйствительно верховное благо, тогда субъективная нравственная дѣятельность представляетъ только ступень къ нему или *средство*;—или эта дѣятельность абсолютна, есть сама по себѣ цѣль, тогда не надо болѣе никакого еще полнѣйшаго совершенства. Въ первомъ случаѣ исполненіе долга не есть высшая нравственность (какъ думалъ Кантъ), но только средство къ ней, во второмъ—нѣтъ нужды въ безсмертіи. Однимъ словомъ, категорическій императивъ и постулатъ безсмертія противорѣчатъ другъ другу.

Вовторыхъ, признавъ, что нравственная дѣятельность есть цѣль сама по себѣ и *высшее благо*, нѣтъ нужды требовать (постулировать) бытіе Бога, который установилъ-бы гармонию нравственности со счастьемъ и тѣмъ создалъ бы какое то второе высшее благо;—утверждая же подобную гармонию, мы *въ ней* должны видѣть идеаль, въ совпаденіи полной нравственности съ блаженствомъ, а никакъ не въ одной нравственной дѣятельности (какъ думалъ Кантъ). Слѣд., и здѣсь заключено внутреннее противорѣчіе (два *высшихъ* блага).

Накопенецъ, въ третьихъ, что касается до постулата свободы воли, то и здѣсь мы встрѣчаемъ подобное же затрудненіе. Эта „умозрительная свобода“ у Канта служитъ мостомъ между міромъ вещей въ себѣ, а слѣд., и нравственности, и міромъ явленій. Душевные явленія связаны между собою причинностью—это міръ явленія, но *за* этою причинностью стоятъ свободные акты воли, которые въ существѣ дѣла и опредѣляютъ міръ явленій. Такимъ образомъ, свободно опредѣляясь нравственными законамъ мы, по

summum, причесъ первое отождествлялъ съ нравственною дѣятельностью, а для втораго считалъ необходимымъ еще присоединеніе счастья, какъ результата (по Божественной гармоніи) исполненія долга (*Kant. Kritik d. pract. Vern. Dialectik. Zweites Hauptstück. Стр. 132* изд. Кирхмана). Но Гегель былъ правъ, игнорируя это раздѣленіе, которое, какъ мы показали въ гл. 1, дѣйствительно несогласно съ основнымъ смысломъ ученія о субъективномъ долгѣ.

Канту, не остаемся однако въ мірѣ вещей въ себѣ, но дѣйствуемъ и въ дѣйствительномъ мірѣ явленій. Но здѣсь возникаетъ прежній вопросъ — или нравственная дѣятельность есть сама по себѣ цѣль — тогда нѣтъ никакой нужды въ измѣненіяхъ міра явленій, или эти измѣненія, т. е. осуществленіе въ дѣйствительности блага, есть верховная цѣль — тогда чисто субъективная этика недостаточна. *)

Итакъ, относительно всѣхъ трехъ постулатовъ нравственности мы должны утверждать, что они не соединены съ этикой, которая видитъ верховное благо не въ какой нибудь конечной цѣли дѣятельности, а въ только сообразномъ съ субъективными нормами актѣ воли.

Но съ другой стороны, продолжаетъ Гегель, эти три постулата не есть и личная ошибка Канта, а съ необходимостью вытекаютъ изъ самой основы его этики, изъ чисто субъективнаго нравственнаго сознанія. Сущность этого сознанія состоитъ прежде всего въ томъ, что оно рѣзко *противопоставляетъ* себя, какъ нравственную единицу, міру — какъ безнравственному. Но такъ какъ нравственность есть не одно самосозерцаніе, но дѣятельность, то нравственное сознаніе должно осуществлять свои цѣли во вѣншемъ мірѣ. Если, однако, этотъ міръ имѣетъ совершенно иную природу, чѣмъ нравственное сознаніе, подчиняется совершенно особымъ законамъ, то исполненіе нравственныхъ цѣлей отодвигается въ безконечную даль, и притомъ вообще возможно лишь черезъ особую Богомъ установленную гармонію, а слѣд., и всѣ три постулата нравственности опять и съ необходимостью возникаютъ.

Такимъ образомъ, мы приходимъ къ убѣжденію, что субъективная формальная этика носитъ сама въ себѣ противорѣчіе, уничтожаетъ самое себя. Это противорѣчіе должно быть снято, т. е. діалектика идеи должна породить новое и болѣе нравственное сознаніе. Каково же оно будетъ? Принявъ въ соображеніе, что субъективная этика занутивается въ противорѣчіе лишь потому, что противопоставляетъ свое сознаніе — законамъ природы, видитъ въ первомъ всю истину, а во второй лишь ложь, вслѣдствіе чего, съ одной стороны, нравственное сознаніе оказывается

*) *Hegel's Phänomenologie d. Geistes*, herausg. v. Dr. Schulze (Werke, zweiter Bd. 1832). Сrp. 468 sqq.

лишенимъ конкретнаго содержанія и безсмысленнымъ (требующимъ помощи Божественной гармоніи), а съ другой—природа является чуждой, внѣшней и враждебной нравственности, принявъ все это въ соображеніе, мы легко открываемъ слѣдующую и окончательную ступень нравственности: духъ долженъ слиться съ природой, видѣть въ ней лишь себя же, иначе говоря, не замыкаться въ свою субъективную нравственность, но искать истины въ единствѣ субъективныхъ нормъ съ объективнымъ міромъ, единствѣ вытекающемъ изъ признанія, что и внѣшній ему міръ есть проявленіе одной и той же міровой идеи, какъ и онъ самъ. При этомъ духъ достигаетъ полной свободы, ибо природа является не *противъ него стоящей*, но его же собственной.

Оглядываясь на пройденный путь, мы видимъ, что дѣятельный (объективный) духъ прежде всего утверждалъ свое бытіе въ мірѣ въ видѣ *абстрактнаго права*. Но признавъ, что это право требуетъ внутренняго содержанія, нравственнаго оправданія (*моральныхъ чувствъ*), духъ углубляется въ себя и признаетъ 1) необходимость сознательности дѣйствій, 2) ихъ намѣренности и цѣлесообразности, т. е. связи съ желаніями, потребностями и вообще счастьемъ; но 3) счастье оказывается недостаточнымъ и въ свою очередь обусловленнымъ правомъ (на жизнь). Это соединеніе счастья и права даетъ то, что называется нравственно—добрымъ (долгъ, совѣсть), т. е. духъ, который ищетъ счастья въ самомъ исполненіи долга. Несмотря на возвышенность этого идеала, въ немъ оказываются разнообразныя противорѣчія, вытекающія изъ чисто субъективнаго характера этой ступени нравственности, изъ противоположенія долга законамъ природы. Такимъ образомъ, духъ признаетъ, наконецъ, общую недостаточность исключительно субъективной нравственности, основанной на однихъ внутреннихъ опредѣленіяхъ, и возвышается до третьей и послѣдней ступени дѣятельности—*объективной нравственности* (Sittlichkeit, въ противоположность Moralität), т. е. до такой, на которой реальная дѣйствительность понимается духомъ какъ разумная, какъ проявленіе той же міровой идеи, которой законъ онъ носитъ въ себѣ.

Въ виду того, что въ гл. 1 и 2 этого отдѣла мы сами признали субъективную этику истинной, а въ слѣдующихъ главахъ найдемъ неоднократно подтвержденія невозможности объективной этики (по крайней мѣрѣ, въ настоящее время), мы не мо-

жемъ ограничиться и здѣсь одною передачею возраженій Гегеля противъ Канта, но должны задать себѣ вопросъ, насколько они правильны, и главное, имѣютъ ли они силу только противъ той формы этики, которой типъ представляетъ Кантъ, или вообще противъ всякой (а слѣд. и нашей) субъективной системы нравственности, т. е., такой, которая исходитъ не изъ понятія цѣли, а изъ простаго требованія дѣйствій извѣстнаго характера. Мы должны, слѣд., рассмотреть здѣсь три вопроса: во первыхъ, противорѣчатъ-ли себѣ этика Канта, во вторыхъ, если противорѣчатъ, то есть ли это противорѣчіе необходимое слѣдствіе принципа категорическаго императива или только личная ошибка Канта, и въ третьихъ, если необходимое, то имѣютъ ли силу эти возраженія и противъ всякой вообще субъективной этики (а слѣд. и нашей), или только противъ *формально* субъективной, какова была Кантовская.

Что касается до перваго вопроса, то отвѣтъ на него послѣ предъидущаго изложенія нетруденъ: противорѣчіе Канта самому себѣ очевидно. Коренное отличіе субъективной этики состоитъ именно въ томъ, что признавая абсолютный характеръ нравственности, она ищетъ ему основы въ нѣкоторомъ субъективно данномъ влеченіи, которое отлично отъ всѣхъ другихъ по своей *верховой санкціи*, т. е. представляетъ для сознанія безусловное достоинство. Осуществляя это субъективно-данное влеченіе, мы, однако, остаемся въ невѣденіи о томъ, какова его *конечная цѣль*; эта цѣль открылась бы намъ лишь тогда, когда мы знали бы смыслъ всего міра, цѣли его бытія. Отрицая существованіе подобнаго знанія, субъективная этика ограничивается утвержденіемъ нравственности извѣстныхъ, сообразныхъ съ основными нравственными влеченіями дѣйствій, конечную же ихъ цѣль оставляетъ въ сторонѣ. Совершенно иначе поступаетъ объективная этика. Въ ея основу всегда кладется какая нибудь философія исторіи, какой нибудь законъ міроваго развитія или какое нибудь определенное представленіе объ его цѣляхъ. Способствовать этому развитію или этимъ цѣлямъ и составляетъ для нея нравственность; такимъ образомъ, для перваго рода этики верховное благо — дѣятельность, для второй — цѣль дѣятельности. Это не значитъ, конечно, что субъективная этика безцѣльна; она признаетъ только неностижимость конечной цѣли и ограничивается поставленіемъ себѣ временныхъ и частныхъ цѣлей, которыхъ

достоинство притомъ опредѣляется исключительно субъективнымъ образомъ. Если, напр., чувства любви и справедливости имѣютъ для насъ, для нашего сознанія (въ настоящее время) верховное достоинство, то цѣль нравственной дѣятельности есть лишь возможно широкая *объективация* этихъ чувствъ, т. е. распространение ихъ на возможно большое число цѣлей.

Возвращаясь къ постановленнымъ нами тремъ вопросамъ, мы теперь совершенно ясно видимъ, что въ этикѣ Канта было дѣйствительно заключено противорѣчье: признавая, съ одной стороны, что нравственность дана человѣку лишь какъ субъективное требованіе его сознанія, онъ, съ другой стороны, ищетъ конечной цѣли этого требованія (въ видѣ безсмертія и бытія Божественной гармоніи между счастьемъ и нравственностью). Этимъ самымъ, однако, онъ очевидно признаетъ недостаточность исключительно субъективнаго стремленія (т. е. такого, котораго цѣль неостижима). Если же это стремленіе недостаточно, требуетъ объективной помощи въ видѣ конечной награды счастьемъ, то оно, слѣд., и не имѣетъ само по себѣ абсолютной санкціи, безусловнаго достоинства, т. е. чисто нравственнаго характера.

Что касается до втораго вопроса, т. е., до того, дѣйствительно ли эти противорѣчащіе Кантовскому принципу постулаты были тѣмъ не менѣе необходимы для его этики, то на него невозможно отвѣчать ни да, ни нѣтъ. Два изъ нихъ, а именно, конечное совпаденіе счастья съ нравственностью (Божественная справедливость) и безсмертіе, какъ необходимое для полного исполненія долга, отнюдь не необходимы даже для Кантовской формы субъективной этики. Что касается прежде всего бытія Бога, какъ необходимаго для соединенія нравственности со счастьемъ, то во-первыхъ, само исполненіе нравственнаго долга составляетъ ни съ чѣмъ (качественно, а не количественно) несравнимое удовлетвореніе, т. е. счастье наиболее высокаго характера, и это не есть результатъ какой нибудь таинственной и сверхъестественно установленной гармоніи, а волиѣ естественное (аналитическое, какъ сказалъ бы Кантъ) слѣдствіе исполненія всякаго желанія, какъ такого *). Во-вторыхъ, общее и полное совпаденіе *всякаго* сча-

*) Самъ Кантъ это чувствовалъ, когда говорилъ объ нравственной счастіи, естественно происходящемъ изъ „Unabhängigkeit von Neigungen“ (*Kr. d. pr. Vern. Dialectik. Zw. Hauptst. II. Krit. Aufheb. d. Antinomie d. pract. Vern.* Стр. 141 и сл. изд. Кирхмана).

стія съ добродѣтелью, правда, возможно только тогда, когда мы мыслимъ міръ какъ созданный справедливымъ Богомъ; но пока не будетъ доказана *нравственная* невозможность дуализма, невозможность для нравственного начала бороться съ темной силой природы безъ того, чтобы побѣда ему была заранѣе кѣмъ-нибудь обезпечена, до тѣхъ поръ бытіе Бога будетъ всегда казаться желательнымъ, но не необходимымъ. Притомъ, этотъ постулатъ въ свою очередь возрождаетъ то вѣчное недоумѣніе, которое до сихъ поръ не разрѣшила никакая теодиція личнаго Бога, а именно, какъ и для чего Божество допустило зло (объ этомъ см. ниже, гл. 5). Еще менѣе необходимо для нравственности безсмертіе, и Кантовскій аргументъ въ его пользу есть очевидная натяжка: даже допустивъ сомнительное, именно, что въ нравственномъ сознаніи заключено предположеніе о *возможности* полной добродѣтели или святости, мы не имѣемъ никакого основанія утверждать ни того, что недостижимая въ конечное время святость будетъ достигнута въ безконечное, ни съ общей недостижимости въ эту жизнь (объ этомъ см. впрочемъ выше, гл. 1). Но, и здѣсь мы подходимъ къ важному недостатку Кантовской этики (см. выше, гл. 1)—если бытіе Бога и безсмертіе души и не составляютъ необходимыхъ ея постулатовъ, и слѣд. не возбуждаютъ противъ себя и Гегелевскихъ возраженій, то иначе обстоитъ дѣло съ третьимъ постулатомъ—свободой воли. Здѣсь Кантъ несомнѣнно запутывается въ свою же сѣть. Дѣйствительно, разъ нравственный законъ имѣеть, какъ у Канта, чисто формальный характеръ, онъ можетъ опредѣлить волю лишь способную освободиться отъ всякихъ мотивовъ (ибо онъ самъ не составляетъ никакого мотива), а слѣд. лишь волю свободную, т. е. стоящую внѣ міра явленій; но съ другой стороны, нравственность должна быть соединена съ дѣятельностью въ мірѣ. Переходъ отъ нравственнаго рѣшенія свободной воли къ міру явленій, возможенъ лишь при предположеніи связи этого міра со свободной волей, т. е. при предположеніи, что каждому акту такой воли соотвѣтствуютъ извѣстныя измѣненія въ мірѣ явленій. Но этииъ самымъ предположеніемъ уничтожается абсолютное достоинство рѣшенія свободной воли, ибо это рѣшеніе оказывается нуждающимся еще въ дополненіи въ мірѣ явленій. Этого противорѣчія Кантовская этика дѣйствительно не въ состояніи ни избѣгнуть, ни разрѣшить. Но если мы спросимъ себя, откуда возникло это противорѣчіе, то

сразу увидимъ, что причина его не субъективный характеръ этики Канта, а лишь формализмъ его нравственнаго принципа. Только этотъ формализмъ порождаетъ необходимость въ волю, дѣйствующую безъ мотивовъ, т. е. свободной, со всѣми слѣдующими отсюда недоумѣніями. Если же, какъ мы старались доказать въ гл. I этого отдѣла, этотъ формализмъ категорическаго императива есть лишь личная ошибка Канта и отнюдь не свойствененъ субъективной этикѣ вообще, то мы получаемъ здѣсь отвѣтъ и на третій поставленный нами вопросъ, т. е. имѣютъ-ли силу возраженія Гегеля противъ субъективной этики вообще. Мы приходимъ именно къ выводу, что два изъ постулатовъ (бытіе Бога и бессмертіе души) съ вытекающими отсюда противорѣчіями не были необходимы даже для Канта, третій же — свобода воли, правда, для его этики непозбѣженъ, но отнюдь не для субъективной нравственности вообще; однимъ словомъ, что возраженія Гегеля оставляютъ эту послѣднюю этику втравленной и непозбѣженной.

Мы защищаемъ въ этомъ сочиненіи тотъ взглядъ, что нравственное сознаніе имѣетъ двѣ составныхъ части: во первыхъ — нѣкоторыя чувства, и именно любовь и справедливость (объ этомъ см. ниже, второй отдѣлъ) и непонятнымъ образомъ присоединяюща къ нимъ верховную санкцію, вслѣдствіе чего эти два чувства являются для насъ безусловно высшими и совершенными. Объективирова ихъ въ дѣятельности, мы поступаемъ нравственно. Объемъ, въ какомъ совершается эта объективация, т. е. количество людей и обстоятельствъ, къ которымъ мы примѣняемъ эти чувства, зависитъ отъ степени умственнаго развитія. Чѣмъ оно выше, тѣмъ и область примѣненія нравственныхъ чувствъ шире, переходя постепенно отъ семьи къ народу, отъ народа на все человѣчество и, по мѣрѣ пониманія, на весь міръ. Какова же цѣль этой дѣятельности, намъ неизвѣстно, ибо конечная цѣль мировой жизни отъ насъ скрыта. Но мы принимаемъ нравственный законъ, какъ хотя и непостижимое, но очевидное въ его возвышенности Провидѣніе (кому бы оно не принадлежало), которымъ, вѣроятно, міръ и въ частности человекъ ведется къ цѣлямъ міроздавнiя. Но здѣсь мы встрѣчаемъ новое возраженіе Гегеля противъ субъективной этики, которое до сихъ поръ для простоты оставляли въ сторонѣ. Возраженіе это такъ существенно важно, что намъ необходимо на немъ остановиться.

Если предъидущая критика была направлена противъ Канта

и нормального долга, то слѣдующія замѣчанія Гегеля имѣютъ въ виду по преимуществу ученіе Фр. Якоби (1743—1819), этого „глубокомысленнаго и религіознаго искателя истины, просвѣщеннаго, остроумнаго и живаго писателя и врага пустаго формализма и всякой натянутой системы“, какъ его характеризуетъ Теннеманъ *). Якоби полагалъ, что въ основѣ теоретическаго познанія и нравственности лежитъ *вѣра* или чувство, которое непосредственно открываетъ намъ какъ реальность вѣшняго міра, такъ и нравственный долгъ (совѣсть); разумное же познаніе, по его мнѣнію, лишь сообщаетъ этому непосредственно данному содержанию нѣкоторую форму и порядокъ. Поэтому чисто разумная (или вѣрнѣе, разсудочная) философія не въ состояніи достигнуть истины, но необходимо выражается или въ фатализмъ и пантеизмъ (какъ у Спинозы), или въ отрицаніе реальности вещей (какъ въ идеализмъ Канта). Противъ этого-то ученія о непосредственномъ и субъективномъ откровеніи совѣсти и направляетъ свои возраженія Гегель. Совѣсть, говоритъ онъ, есть безусловное оправданіе *субъективнаго* самосознанія. Считать совѣсть верховнымъ судьей значитъ утверждать, что каждый человѣкъ самъ по себѣ и въ самомъ себѣ находитъ полную истину и долженъ признавать только то право и тѣ обязанности, которыя допускаетъ его личное чувство. Но не значитъ-ли это оправдывать всякій произволь? Что ручается здѣсь, что индивидуальная совѣсть человѣка не ошибается? Такъ какъ она есть чувство, то по тому самому оно лично, случайно, темпо, а слѣд. всегда подвержено ошибкѣ. Притомъ, въ этомъ ученіи заключена, продолжаетъ Гегель, и нѣкоторое внутреннее противорѣчіе: съ одной стороны, совѣсть считается лишь наилучшимъ субъективнымъ *органо*мъ для познанія правды, — котораго все достоинство опредѣляется именно его пригодностью для этой цѣли, его согласіемъ съ правдой, а съ другой—эта же совѣсть выставляется окончательнымъ судьей нравственности, не допускающимъ никакого дальнѣйшаго обсуждения, т. е. какъ-бы самою правдой. Иначе говоря, эта двусмысленность совѣсти состоитъ въ томъ, что, съ одной стороны все ея значеніе полагается лишь въ совпаденіи субъективныхъ ея велѣній съ тѣмъ, что дѣйствительно хорошо, а съ другой—эти же велѣнія при-

*) *Tenmann's Grundriss d. Gesch. d. Philos.* Стр. 489 (Vierde Aufl. 1825).

знаются неподлежащими никакой проверкѣ, какъ будто бы они по самой своей субъективной природѣ были сами окончательной истиной *).

Такимъ образомъ, этика (Якоби), выставяющая послѣдней основой нравственности субъективное чувство (совѣсть), въ существѣ дѣла есть этика произвола, унижаетъ объективную истину, подчиняя ее личнымъ вкусамъ, и тѣмъ прямо открываетъ дверь злу, ибо зло состоитъ именно въ подчиненіе высшаго начала низшему, причемъ это низшее ложно выдаетъ себя за безусловное и окончательное. Личная нравственность совѣсти могла возникнуть лишь въ тѣ печальные моменты исторіи, когда человеческое сознаніе, видя во вѣдѣнныхъ событіяхъ, въ судьбѣ отечества, въ религіи и искусствѣ лишь заблужденія, отрекалось отъ міра и уходило въ себя **). Но считать такіа моменты за послѣднее слово развитія, значить не понимать ни того, что человѣкъ уходитъ въ себя лишь съ цѣлью вынести изъ глубины духа новую правду, ни того, что „все дѣйствительное разумно“.

Нѣтъ сомнѣнія, что эта Гегелева критика субъективной этики даетъ наиболѣе сильное противъ нея оружіе. Дѣйствительно, совершенно очевидно, что всякое чувство, а слѣд. и нравственное (совѣсть), по самой своей субъективной природѣ легко подвержено ошибкамъ. Чувство не можетъ быть разложено на такіе же первоначальные и простые элементы, какъ мысль, а слѣд. и оцѣнка его несравнѣнно труднѣе (какъ труднѣе „на взглядъ“ указать сколько яблоковъ въ корзины, чѣмъ по отдѣльности ихъ сосчитать). Не должно однако преувеличивать силу этого возраженія; не надо именно забывать, что и всякое логическое сужденіе въ концѣ концовъ сводится тоже лишь на „чувство“ совпаденія или несовпаденія подлежащаго со сказуемымъ. При томъ должно замѣтить, что хотя психологія чувствованій еще и весьма мало разработана, и мы не въ состояніи еще указать мѣрило для сложности ихъ, однако многое заставляетъ думать, что нравственное чувство, т. е. присутствіе или отсутствіе той верховной санкціи, которая по нашему мнѣнію отличаетъ любовь и справедливость, вовсе не есть столь сложная и смутная оцѣнка, какъ ее часто изображаютъ психо-

*) *Hegel's Philos. d. Rechts* § 137 (стр. 180 sqq).

**) *ibid.* §§ 138 и 139. При этомъ Гегель подробно обсуждаетъ всѣ формы ложнаго возвышенія совѣсти, § 140.

логи, находящіеся подъ вліяніемъ утилитаризма и еволюціонизма (объ этомъ см. подробности третій отд.).

Но не эта „смутность“ чувства и составляетъ главный аргументъ Гегеля противъ принципа совѣсти. Несравненно большее значеніе приписываетъ онъ второму своему возраженію. Возраженіе это, какъ мы сейчасъ видѣли, состоитъ въ указаніе якобы двусмысленности субъективной этики, которая, съ одной стороны, полагаетъ достоинство совѣсти лишь въ ея согласіи съ истиной, а съ другой — эту же совѣсть выдаетъ за верховнаго и совершенно самостоятельнаго судью. Это возраженіе, повидимому, весьма серьезно. Дѣйствительно, никакая субъективная этика не въ состояніи отвергать, что должны существовать нѣкоторые объективныя цѣли нравственной дѣятельности, и что только знаніе этихъ цѣлей въ состояніи дать *окончательную* устойчивость и опредѣленность нравственной дѣятельности, иначе говоря, субъективная этика совѣсти не можетъ не признать, что она (въ известномъ отношеніи) не есть еще верховная нравственная теорія. Такимъ образомъ, этика совѣсти, повидимому, дѣйствительно впадаетъ въ противорѣчіе, выдавая, съ одной стороны, себя за истину, съ другой — признавая себя же несовершенной.

Однако приглядываясь ближе къ этому возраженію, мы находимъ, что и здѣсь, какъ почти повсюду у Гегеля, больше шума, чѣмъ дѣла. Въ существѣ дѣла никакого дѣйствительнаго противорѣчія здѣсь нѣтъ. Совѣсть есть дѣйствительно верховный судья нравственности. Пока полнаго метафизическаго знанія мы не имѣемъ (а вѣроятно еще долго имѣть и не будемъ), компасъ совѣсти есть *единственный* указатель пути, хотя отношеніе его къ объективнымъ цѣлямъ мірозданія намъ также мало известно, какъ мало известна сила, влскущая магнитную стрѣлку къ полюсу. Если же возникаетъ вопросъ о томъ, въ какомъ отношеніи совѣсть становится къ этимъ объективнымъ цѣлямъ мірозданія, *когда онѣ будутъ открыты*, то на это возможно въ настоящее время отвѣтить только слѣдующимъ образомъ: когда мы утверждаемъ, что въ случаѣ открытія объективной этики субъективная займетъ второстепенное мѣсто, и завѣты совѣсти совпадутъ съ конечными цѣлями мірозданія, то такое утвержденіе основано вовсе не на безусловномъ достоинствѣ самыхъ этихъ цѣлей, какъ цѣлей мірозданія, а лишь на томъ, что при подобномъ *полномъ* знаніи намъ станетъ понятна и та въ настоящее время непостижимая связь, ко-

торая соединила для нашего сознания верховную (субъективную) санкцію съ чувствами любви и справедливости, и через то само нравственное чувство будетъ для насъ разложено и объяснено. Познавъ тогда, *Кто и для чего* соединилъ эти два элемента субъективной нравственности въ ихъ неразрывную связь, мы съ полнымъ правомъ и спокойствіемъ подчинимся и прочимъ *Его же* законамъ, зная, что прежде мы исполняли *Его же* цѣли, къ которымъ онъ велъ насъ въ нравственномъ чувствѣ. Не то слѣд. сдѣлаетъ субъективную нравственность пережитымъ моментомъ, что намъ станутъ извѣстны цѣли мірозданія (эти цѣли могли-бы оказаться и безнравственными), а то, что *на томъ же самомъ* пути совѣсти, котораго конецъ намъ теперь не видѣнъ, станетъ нѣкоторая конечная цѣль, которая слѣд. не потому сдѣлаетъ нравственное чувство ненужнымъ, что она есть объективная цѣль міроваго развитія, а потому что она стоитъ именно на томъ самомъ пути, по которому до сихъ поръ шло субъективное нравственное сознание.

Разсматривая съ этой точки зрѣнія выше приведенное возраженіе Гегеля, мы видимъ, что оно невѣрно. Совѣсть не противорѣчитъ себѣ, выдавая себя, съ одной стороны, за окончательную истину, а съ другой, лишь за средство достиженія этой истины, ибо совѣсть не есть, дѣйствительно, сама по себѣ верховная *объективная цѣль*, а только прямой путь къ ней, но вмѣстѣ съ тѣмъ даже эта цѣль — такова, только подвергаясь оцѣнкѣ совѣсти, и въ этомъ смыслѣ эта послѣдняя никогда не можетъ утратить своего значенія; поэтому Гегель неправильно говорить, что совѣсть полагаетъ свое нравственное достоинство лишь въ согласіи съ объективной истиной; напротивъ, эта послѣдняя дѣлается нравственной или святой лишь черезъ совѣсть, хотя это можетъ произойти только косвенно, именно черезъ обнаруженіе, что эта истина стоитъ на той самой дорогѣ, которую, того не зная, проходило нравственное сознание. *)

*) Итъ никакого сомнѣнія, что и то объясненіе, которое мы даемъ здѣсь, не только не изчерпываетъ вопроса объ отношеніяхъ субъект. и объективной этики, но скорѣе само возбуждаетъ разнообразныя недомыслія. Но отчасти, болѣе подробный разборъ этого вопроса былъ бы здѣсь вообще неумѣстенъ, отчасти же, окончательно рѣшить онъ теперь и быть не можетъ. Пока мы не имѣемъ научной метафизики, говорить о ея при-

Мы рассмотрѣли теперь во всей полнотѣ Гегелеву критику субъективной этики. Подробность этого изслѣдованія была обусловлена его важностью. Въ результатѣ мы приходимъ къ убѣжденію, что эта критика, несмотря на ея силу и оригинальность, не опровергла тѣхъ принциповъ, которыя мы проводимъ въ этомъ изслѣдованіи: нима изъ его возраженій имѣютъ силу только противъ ложныхъ уклоненій субъективной нравственности (напр. въ формализмъ Канта), нима — вообще невѣрны, и наконецъ нима имѣли бы силу, если-бы Гегелю удалось на дѣлѣ найти такой объективный принципъ этики, съ котораго субъективная нравственность являлась пережитымъ моментомъ. Переходя теперь къ изложенію того, что Гегель считалъ такими принципами, мы покажемъ, что тѣ цѣли исторіи, которыя онъ выдавалъ за объективныя цѣли нравственной дѣятельности, *никакого новаго нравственнаго содержанія не имѣютъ.*

Мы видѣли, что двѣ первыя ступени дѣятельнаго духа суть *абстрактное право и субъективная нравственность.* Въ абстрактномъ правѣ духъ, хотя реально утверждаетъ свое бытіе въ объективномъ мірѣ (а слѣд. не противуполагаетъ себя этому міру, но дѣйствуетъ въ немъ); однако это утвержденіе лишено еще внутреннихъ нравственныхъ основъ. Съ другой стороны, субъективная нравственность, въ ея высшей формѣ — совѣсти, хотя имѣетъ субъективное нравственное оправданіе, но за то заключена сама въ себя, противуполагаетъ себя міру, т. е. хотя и конкретна, но случайна и несвободна. Діалектическое соединеніе того и другого момента дѣятельнаго духа и даетъ объективную нравственность (*Die Sittlichkeit*, въ противоположность *Die Moralität*). *Объективная нравственность состоитъ въ томъ, что духъ признаетъ, что внѣшній міръ (и прежде всего міръ человечества) представляетъ въ своей исторіи развитіе тѣхъ же нравственныхъ нормъ, какія даны во внутреннемъ убѣжденіи совѣсти.* Здѣсь духъ не только формально (какъ въ правѣ) утверждаетъ свое бытіе

миреніи съ этикой почти безплодно: здѣсь возникаетъ столько возможностей (и вѣроятно еще большее число ихъ остается скрыто), что никакое рѣшеніе невозможно. Достаточно указать напр. на возможность отрицанія абсолютности различія между субъектомъ и объектомъ, предположеніе вполне защитимое, и влекущее за собой совершенно особенное рѣшеніе нашего вопроса.

во вѣншиемъ ему мѣрѣ, но ищетъ для этого утвержденія и внутреннаго оправданія; а съ другой стороны, не только въ своей совѣсти находитъ онъ это оправданіе (какъ въ субъективной этикѣ), но признаетъ и его реальное бытіе, въ исторіи. Въ формахъ семьи, гражданскаго общества и государства человѣкъ находитъ и внутреннюю правду и вѣншую реальность: эти формы суть реальное право ставшее нравственнымъ или нравственность нашедшее правовое осуществленіе. *)

Если, какъ то было показано выше, свобода есть признаніе разумности міра, то въ объективной нравственности духъ достигаетъ полной свободы: онъ находитъ въ человѣческой исторіи и въ смѣнѣ ея формъ тѣ же разумныя принципы нравственности, которые до тѣхъ поръ являлись ему лишь какъ субъективный долгъ или совѣсть. **)

Уже здѣсь, раньше всякаго подробнаго развитія этого принципа объективной этики, мы видимъ что никакого дѣйствительно новаго нравственнаго содержанія Гегель не открылъ (да и открыть не могъ). *Высшее благо* оказывается у него лишь простымъ *совпаденіемъ* завѣтовъ совѣсти и фактовъ исторіи, никакой дѣйствительно новой (т. е. не формально, а по содержанію) цѣли въ дѣятельность не вносящимъ, и притомъ скорѣе ослабляющимъ силу субъективнаго долга черезъ его ограниченіе „разумностью дѣйствительнаго“, чѣмъ укрѣпляющимъ нравственность черезъ „дѣйствительность всего разумнаго“. Что это именно такъ, мы особенно убѣдимся, когда разсмотримъ подробности развитія объективной нравственности.

Гегель признаетъ *три* главныхъ ступени или момента этого развитія: *семью, гражданское общество и государство*. Семья есть непосредственная, естественная форма объективной нрав-

*) *ibid.* § 33 (стр. 68). И здѣсь, какъ повсюду у Гегеля, снитетическій моментъ діалектики пронсходитъ *всегда*, т. е. какъ изъ противорѣчія *последнихъ* предъидущихъ понятій, такъ и изъ противорѣчія *главныхъ* предъидущихъ моментовъ. Тк. обр., *die Sittlichkeit* есть результатъ, какъ недостаточности послѣднихъ ступеней *der Moralität*, т. е. діалектики понятій блага (формальнаго долга) и совѣсти; такъ и недостаточности двухъ первыхъ основныхъ моментовъ дѣятельнаго духа, а именно абстрактнаго права и *Moralität*. Мы оставляемъ въ сторонѣ первое.

**) *ibid.* § 142.

ственности. Въ ней совпаденіе нравственныхъ чувствъ и соотвѣтствующей имъ реальности дано, не подвержено рефлексіи, чувствуется, но не понимается. На ступени гражданского общества индивидуумы входятъ между собой въ столкновеніи по поводу различія ихъ интересовъ, и это порождаетъ нѣкоторый *общій строй*, который однако имѣетъ здѣсь видъ только равенства передъ закономъ, соединеннаго съ различіемъ общественныхъ классовъ, т. е. здѣсь нѣтъ еще полного и разумнаго совпаденія индивидуальныхъ особенности съ всеобщими нормами, какъ то имѣетъ мѣсто въ *организмъ* государства. Разберемъ въ подробности развитіе этихъ трехъ формъ.

Семья основана на любви. Любовь есть *чувство единства*, т. е. здѣсь уже *чувствуется* нѣчто высшее, чѣмъ индивидуумъ (объективная норма), и личность соглашается считать себя лишь членомъ этого цѣлаго, признаетъ соотвѣтствіи между собою и этой объективной началомъ; но это единство и совпаденіе объективного и субъективного элемента имѣетъ здѣсь лишь форму непосредственнаго, неразумнаго чувства *). Семья 1) утверждаетъ свое бытіе въ *бракъ*; 2) входя въ отношенія съ ви́шнимъ міромъ, пріобрѣтаетъ *имущество* и 3) заканчиваетъ, наконецъ, свое развитіе въ *воспитаніи дѣтей*, которое есть начало разложенія старой семьи и основаніе для новыхъ **). Бракъ не есть, какъ старается доказать Гегель, ни только физическое сожитіе, ни только договоръ и не одна любовь, но *любовь ставшая правовою, нравственной и объективной нормой*, причѣмъ устранено все случайное и зависящее отъ одного настроенія человѣка ***). Поэтому разводъ, строго говоря, безнравствененъ и можетъ быть допущенъ лишь „по жестокосердію людей“ ****).

Семья необходимо порождаетъ *гражданское общество*, ибо различныя семьи входятъ между собою въ сношеніе. То *разнообразіе* личностей, которое въ семьѣ было еще связано, здѣсь выступаетъ съ полной силой — индивидуумъ становится гражданскою личностью. Съ другой стороны, эти разнообразныя личности сое-

*) *ibid.* § 158 sq.

**) *ibid.* § 160 sqq.

***) *ibid.* § 161 sq.

****) *ibid.* § 163.

даны здѣсь нѣкоторыми всеобщими и формальными законами, которые въ семьѣ замѣняло естественное чувство единства—любовь. Если поэтому первая форма объективной нравственности была характеризована нами, какъ непосредственная, то для второй также своеобразна *разсудочность*, ибо именно разсудокъ все раздѣляетъ, разлагаетъ и вмѣстѣ съ тѣмъ устанавливаетъ всеобщіе, отвлеченные законы. Въ гражданскомъ обществѣ субъективный, индивидуальный элементъ связанъ съ объективнымъ и всеобщимъ лишь внѣшнимъ образомъ, и въ этомъ смыслѣ это общество можетъ быть названо „*внѣшнимъ государствомъ*“: индивидуумы здѣсь обособлены, и эта обособленность составляетъ общій законъ и вмѣстѣ съ тѣмъ *формальную свободу* гражданской личности. *)

Гражданское общество содержитъ въ себѣ также три „момента“: 1) систему потребностей и удовлетвореній (область политической экономіи), 2) систему закономѣрнаго охраненія личности и собственности и 3) институты общей полиціи и корпорацій.

Черезъ *систему потребностей* опредѣлены, во первыхъ, самыя *роды потребностей*, затѣмъ разнообразныя виды *работы*, какъ средства удовлетворенія этихъ потребностей, и наконецъ, различіе людей по имущественному *состоянію* **). Имущественное различіе классовъ Гегель считалъ безусловно необходимымъ, ибо оно есть выраженіе „объективнаго права духа быть своеобразнымъ“, т. е. того „момента“ *обособленія личности*, который вообще лежитъ въ основѣ гражданского строя; стремленіе же къ равенству онъ называетъ „*требованіемъ пустаго разсудка, принимающаго свои собственныя отвлеченія и формальныя повелѣнія (Sollen) за нѣчто реальное и разумное*“... „Если индивидуумъ въ началѣ (т. е. особенно въ молодости) борется противъ предложенія прижнуть къ какому нибудь опредѣленному состоянію, и видитъ въ этомъ только ограниченіе своего общаго призванія и лишь внѣшнюю необходимость, то причина этого есть отвлеченности мышленія, которое не хочетъ идти далѣе общихъ принциповъ, остается потому не дѣйствительнымъ и вообще еще не поняло, что именно для того, чтобы *мыслие* могло осуществиться (оно не должно заключаться само въ себя), но распасться на противоположность реальности и поня-

*) *ibid.* §§ 181—184 и 186 (стр. 245—251).

**) *ibid.* §§ 189—200.

тія, и черезъ то принять форму *ограниченною* и *обособленнаго* явленія; только такимъ образомъ и послѣ этого оно въ состояніи стать дѣйствительностью и осуществленнымъ идеаломъ^{*)}. Гегель различаетъ *три* главныхъ класса въ гражданскомъ строѣ общества, а именно, земледѣльческій, промышленный и „общій“, имѣющій задачей заботиться объ общихъ интересахъ общества; этотъ послѣдній классъ „долженъ быть освобожденъ отъ личныхъ матеріальныхъ заботъ, или черезъ обладаніе капиталомъ, или черезъ даровое содержаніе отъ государства, которое пользуется его дѣятельностью^{**)}).

Право собственности, устанавливаемое системою потребностей, ведетъ къ ея законному охраненію черезъ дѣятельность суда (*Rechtspflege*)^{***)}. Здѣсь является отвлеченная личность гражданина, какъ такого, или правовое лицо, т. е. утверждается нѣ-

*) *ibid.* §§ 200 и 207. Нашъ переводъ и здѣсь, какъ въ др. мѣстахъ нѣсколько упрощаетъ подлинникъ.

***) *ibid.* § 205.

***) *ibid.* § 209 sqq. Совершенно очевидно, что здѣсь повторяются тѣ же понятія и отношенія, что въ „абстрактномъ правѣ“: „система потребностей“ соответствуетъ „собственности“, *Das Recht als Gesetz* — договору и „судебная охрана“ — „нарушенію права и наказанію“. Гегель однако старается отрицать это и показать, что въ абстрактномъ правѣ еще отсутствуетъ моральный элементъ, и его ступени суть простыя утвержденія воли во внѣшнемъ сѣ мірѣ, гражданское же общество есть синтезъ объективной дѣятельности и такихъ же нормъ съ моральнымъ оправданіемъ ея; поэтому существеннымъ, отличительнымъ его признакомъ служитъ вообще *признанность* нормъ и соответствующее тому *обращенію*. Однако мы не можемъ признать такого объясненія удовлетворительнымъ: съ одной стороны, никакое право, хотя-бы и „абстрактное“, не можетъ быть чуждо субъективнаго, нравственнаго момента, съ другой — „гражданское общество“ вовсе не представляетъ *синтеза* субъективныхъ и объективныхъ нормъ, но всегда обнаруживаетъ господство или тѣхъ или другихъ изъ нихъ; такъ напр., въ римскомъ гражданскомъ правѣ господствуетъ внѣшній, формальный принципъ собственности, въ русскомъ же обычномъ—внутренній и субъективный принципъ работы (См. *Ефименко. Обычное право*, стр. 136 — 172). Именно, въ обсужденіи такихъ частныхъ вопросовъ Гегелевой этики обнаруживается съ очевидною ясностью, что никакого соединенія объективныхъ и субъективныхъ нормъ она въ дѣйствительности не даетъ, а то, что она выдаетъ за такое, есть крайне внѣшнее *совпаденіе* ихъ. См. объ этомъ ниже.

которое равенство людей (передъ закономъ). „Человѣкъ имѣеть здѣсь значеніе, поскольку онъ человѣкъ вообще, а не потому что онъ іудей, католикъ, протестантъ, нѣмецъ или итальянецъ; это мысль... чрезвычайной важности. Но она становится ложной въ космополитизмъ, т. е. когда стремится овладѣть конкретной жизнью государства: эта мысль должна имѣть приложеніе только въ гражданскомъ обществѣ“.

Подъ рубрикой закономѣрнаго охраненія собственности Гегель обсуждаетъ: „право какъ законъ“, т. е. условія перехода отвлеченнаго права личности въ объективную норму гражданского общества, далѣе, условія обнародыванія закона и, наконецъ, принципы судоустройства (и судопроизводства), причемъ защищаетъ судъ присяжныхъ *), что было для Германіи того времени большія прогрессомъ.

Третій „моментъ“ гражданского общества составляютъ „полиція и корпораціи“. Подъ полиціею Гегель, слѣдуя прихвѣру юристовъ того времени, разумѣетъ всю администрацію и относитъ сюда многое, что принадлежитъ въ существѣ дѣло только государству, какъ напр. общественныя заботы о бѣдныхъ, охрану и руководство народнымъ хозяйствомъ и др. **). Корпораціи Гегель понимаетъ преимущественно въ смыслѣ цѣховаго устройства, которое, однако, должно сбросить съ себя средневѣковыя, окаменѣвшія формы ***). Въ обоихъ институтахъ, т. е. какъ полиціи, такъ и корпораціяхъ реальныя заботы „системы потребностей“ соединяются съ отвлеченными, но общими формами гражданского общества. Но соединеніе это имѣетъ здѣсь въ виду лишь болѣе или менѣе частныя цѣли; совершенно такое же соединеніе, но преслѣдующее уже исполнѣ общія цѣли, есть третій и верховный моментъ дѣятельнаго духа—государство.

О государствѣ Гегель въ высшей степени высокаго мнѣнія. „Государство, говоритъ онъ, есть осуществленная въ дѣйствительности нравственная идея, т. е. нравственный духъ достигшій (наконецъ) проявленія въ видѣ реальной, и тѣмъ не менѣе себя понимающей воли, воли, слѣдовательно, которая сама себя разумѣетъ и то, что знаетъ, и по скольку знаетъ, осуществляетъ“ ****).

*) *Philos. d. Rechts*, §§ 221 и особ. 228.

**) *ibid.* § 241, 235 и др.

***) *ibid.* § 250 sq.

****) *ibid.* § 257.

Въ государствѣ находятъ свое полное и окончательное приниженіе и соединеніе низшіе моменты нравственности: подобно абстрактному праву, государство есть реальная воля, имѣетъ полную силу и дѣйствительность; подобно субъективной морали, оно сознаетъ себя, какъ вполне правое и разумное; подобно семьѣ, оно совершенно естественно и конкретно; подобно гражданскому обществу—всеобще. Но то, что въ этихъ низшихъ моментахъ нравственности было раздѣльно и взаимно исключало другъ друга, въ государствѣ сняло свои разсудочныя границы и слилось въ разумную и вѣстѣ реальную идею: это есть дѣйствительность, понятая въ ея разумности, и разумъ, ставшій дѣйствительнымъ. Въ этомъ смыслѣ, государство представляетъ также окончательное осуществленіе свободы, въ вышеуказанномъ смыслѣ слова, т. е. то состояніе, въ которомъ индивидуумъ признаетъ реальное бытіе не чуждымъ для себя закономъ, но проявленіемъ того же міроваго разума, который создалъ его самого, и исполняя завѣты котораго, онъ сохраняетъ свою свободу.

Свое ученіе о государствѣ Гегель раздѣляетъ на три момента: (внутреннее) государственное право, вѣшнее (международное) и философію исторіи, какъ уясняющую связь отдѣльныхъ государствъ въ міровой исторіи. Если въ другихъ частяхъ Гегелевой системы мы встрѣчаемъ по временамъ глубокомысленныя идеи и остроумныя догадки, то въ области государственнаго и международнаго права мы находимъ у него лишь въ высшей степени формальное и натянутое „выведеніе изъ разума“ схемъ прусскаго государства времени политической реакціи. Интереснаго въ этой нравственно весьма подозрительной софистикѣ весьма мало, да и это мало такъ закрыто лакомъ діалектики, что добраться до него почти невозможно. Читая эти страницы „Философіи права“, на которыхъ случайныя и мѣстные порядки возводятся въ идеаль міроваго разума, мы невольно припоминаемъ, что авторъ ихъ былъ тотъ самый прусскій чиновникъ Гегель, который, помѣстивъ въ этой своей книгѣ безсовѣстныхъ инсинуацій на своего товарища по кафедрѣ (Фриза), и будучи въ этомъ уличенъ, незамедлилъ самъ же обратиться къ тогдашнему прусскому министру просвѣщенія, Алтдорфу, съ формальной жалобой на яко-бы нанесенное ему, какъ служащему человѣку, оскорбленіе *). Поэтому будетъ

*) *Наум. Hegel u. seine Zeit*, стр. 364—5.

справедливо пройти молчаніємъ эту постыдную часть Гегелевой системы.

Несравненно болѣе интереса представляетъ Гегелева философія исторіи, какъ исторія послѣдовательной сѣбны государствъ. Вся философія исторіи основана на одномъ предположеніи, которое принимается здѣсь какъ заранѣе данное. „Единственная мысль, говоритъ Гегель, которую философія вноситъ въ исторію есть простая мысль о разумѣ, т. е. мысль, что разумъ управляетъ міромъ, и что слѣд. и ходъ всемірной исторіи разуменъ“ *). Эта мысль, (которая находитъ свое полное доказательство въ вышеизложенныхъ принципахъ метафизики) служитъ для философіи исторіи сначала лишь руководящимъ принципомъ, но затѣмъ находитъ въ ней полное подтвержденіе, именно когда оказывается, что весь ходъ исторіи дѣйствительно разумно объяснимъ. Но для пониманія этого хода, т. е. для обнаруженія его разумности, мы должны отвѣтить прежде еще на три слѣдующіе разъясняющіе дѣло вопроса: во первыхъ, что такое *разумъ*, или разумный духъ, и какова цѣль его развитія; во вторыхъ — какими *средствами* онъ обладаетъ, чтобы осуществлять свою идею, и въ третьихъ, въ чемъ состоитъ *окончателное осуществленіе* духа. Предъидущее изложеніе дастъ намъ возможность легко найти разрѣшеніе этихъ вопросовъ. Что касается во первыхъ *природы духа*, то намъ уже извѣстно, что она состоитъ въ свободѣ, т. е. въ признаніи разумности истинно существующаго или однородности его законовъ съ законами духа. Если поэтому исторія представляетъ ступени развитія духа, то она есть ничто иное „какъ прогрессъ въ созданіи свободы“, а задача философіи исторіи должна состоять въ открытіи этого прогресса и въ разъясненіи необходимости его ступеней. Иначе говоря, философія исторіи выходитъ изъ утвержденія, что конечная цѣль всякаго историческаго развитія есть сознаніе свободы, что однородно ее осуществленію (ибо свобода и есть сознаніе своей свободы, т. е. разумности вѣдшихъ норъ). **)

Что касается, далѣе, до вопроса о томъ, какими же *средствами* пользуется міровой духъ, чтобы осуществлять свою идею

*) *Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke IX), стр. 12 второго изд. (1840).

***) *ibid.*, стр. 22 sqq. Ср. выше, стр. 132 и сл.

въ міръ, то на это можно только отвѣчать: всѣмъ возможными, и прежде всего человѣческими *страстями*. „Идея есть рисунокъ, страсти — основа великаго ковра, который развѣртываетъ предъ нами міровая исторія“. Ничто великое въ мірѣ не происходитъ безъ страстей. „Подъ страстью мы разумѣемъ здѣсь вообще дѣятельность человѣка изъ личныхъ интересовъ, изъ частныхъ цѣлей или, пожалуй, изъ эгоистическихъ нахѣреній, причѣмъ къ достиженію этихъ цѣлей онъ прилагаетъ всю энергію воли и характера и.... приноситъ въ жертву все прочее“. Человѣкъ при этомъ исполнѣнъ своею страстью, тождественъ съ нею. Эти человѣческія страсти и связанное съ ними недовольство и несчастіе служатъ камнями, изъ которыхъ міровой духъ возводитъ зданіе исторіи; поэтому то „міровая исторія и есть почва столь мало пригодная для счастья; періоды счастья оставляютъ въ ней бѣлые листы“.

Какимъ образомъ міровой духъ пользуется человѣкомъ для осуществленія своихъ цѣлей, это Гегель пробуетъ объяснить слѣдующимъ образомъ. „Дѣятельность вообще, говоритъ онъ, есть середина умозаключенія, котораго одинъ конецъ — всеобщая идея, покоящаяся въ глубинахъ духа, другой — внѣшній міръ, матеріальные предметы. Дѣятельность есть средство, которое переводитъ общее и внутреннее — во внѣшнее бытіе. Пояснимъ это прирѣтромъ. Строеніе дома есть прежде всего внутренняя цѣль и нахѣреніе; силы природы составляютъ средства для него, а желѣзо, камень и дерево — матеріалы. Силы природы прилагаются для обработки этихъ послѣднихъ: огонь, чтобы расплавить желѣзо, воздухъ, чтобы поддержать огонь, вода, чтобы привести въ движеніе колеса мельницы распиливающей лѣсъ, и т. д. Въ результатѣ же выходитъ, что выстроенный домъ не допускаетъ въ себя ни воздуха въ видѣ свободнаго вѣтра, ни воды въ видѣ дождя, и ограничиваетъ мѣсто для огня. Камни и балки, повинувшись тяжести, даютъ внизъ, и благодаря этому возводятся высокія стѣны. Такимъ то образомъ естественныя силы, будучи употреблены сообразно ихъ свойствамъ и взаимодействуя между собою, сами себя ограничиваютъ. Подобно же этому и людскія страсти, нища своего *удовлетворенія*, слѣдуютъ лишь своимъ же собственнымъ законамъ и природѣ, ведутъ, однако, тѣмъ самымъ къ основанію зданія человѣческаго общества, и къ взаимному своему *ограниченію* въ нравѣ и общественномъ порядкѣ. Изъ

этого видно также, какимъ образомъ въ мировой исторіи человѣческія дѣянія порождаютъ отчасти нѣчто иное, чѣмъ то, чего сами люди желали, къ чему стремились, или что знали; люди служатъ своимъ интересамъ, а въ результатъ происходитъ то, что будучи внутренно (и скрыто) заключено въ этихъ ближайшихъ дѣлахъ, не было однако людьми ни сознаваемо, ни прямо желаемо^{*)}.

Вторымъ средствомъ для осуществленія цѣлей разума въ исторіи служатъ великія историческія личности. Они необходимо являются, когда предстоитъ переходъ отъ прежнихъ отжившихъ идей и формъ — къ новымъ. Эти новыя идеи именно и составляютъ всегда *существенное* содержаніе для дѣятельности историческаго лица, хотя онъ самъ, можетъ быть, того и не сознаетъ, какъ то случается напр. такъ часто въ политикѣ. „Спокойнаго счастія, говоритъ Гегель, эти люди всегда лишены, вся ихъ жизнь есть работа и борьба, вся душа — одна страсть. Разъ цѣль достигнута они погибаютъ, какъ отпадаетъ шелуха защищавшая зерно. Обыкновенно они рано умираютъ, какъ Александръ, или бывають убиты какъ Цезарь, или изгнаны, какъ Наполеонъ на островъ Св. Елены“. Историческія личности должны быть судимы именно съ этой точки зрѣнія, т. е. какъ люди, личные страсти которыхъ служатъ средствами для осуществленія задачъ міроваго духа въ переходные моменты исторіи. „Это — великіе люди, именно потому что они желаютъ и осуществляютъ великое и притомъ не воображаемое или мнимое, но дѣйствительное и необходимое. Поэтому то и не должно допускать здѣсь такъ называемаго психологическаго объясненія поступковъ, объясненія которое, служа преимущественно зависти, сводитъ все на субъективныя причины., видитъ вездѣ лишь одну личную страсть,... и на основаніи этого отрицаетъ за историческими личностями нравственность... Какой школьный учитель не съумѣетъ показать, что Александръ В. или Цезарь были честолюбцами и имѣли завоевательныя склонности и потому не были нравственными людьми — изъ чего слѣдуетъ, что самъ этотъ учитель гораздо болѣе добродѣтельный человѣкъ, чѣмъ тѣ,... что онъ и показалъ не завоевавъ Азіи и не покоривъ ни Дарія, ни Пера, но самъ проживъ счастливо и другихъ не потревожа“. По-

*) *ibid.*, стр. 25 *sqq.*, особ. же стр. 30 — 35.

добное психологическое толкованіе Гегель, съ своею обыкновенною рѣзкостью, называетъ лакейскимъ. „Для лакея нѣтъ героизма, но не потому что они не герои, а потому, что онъ лакей... Терзить, ругающій королей есть вѣчный типъ. Удары, т. е. розги, онъ, правда, получаетъ не всегда; но зависть и самолюбіе во всё время одинаково мучаютъ его, какъ игла за кожей... Можно только радоваться этой судьбѣ всякаго Терзита *)).

Такими средствами дѣйствуетъ мировой духъ въ исторіи. „Отдѣльное и частное борется между собою, и часть его погибаетъ. Но всеобщая идея не вступаетъ сама въ эту борьбу и не подвергается опасностямъ ея; она стоитъ за ней, вѣвнанадонія и неирнкосновенная. Это можно назвать *хитростью разума*, который предоставляетъ человѣческимъ страстямъ бороться за него.... Частное вообще слабо противъ общаго: индивидууми приносятся въ жертву и отдаются на гибель; этии идея илать дань существующему и прошлому, сама оставаясь цѣлой“.

Но есть, однако, и въ индивидуумахъ нѣчто, что имѣетъ не одну относительную цѣнность, но есть само цѣль мирового духа. Счастіе, наслажденіе, страсти, самая жизнь индивидуума, все это можетъ считаться средствомъ для развитія мировой идеи, но его *нравственность* есть вѣчное, божественное и сама по себѣ цѣль. Однако и она есть цѣль не въ томъ смыслѣ, какъ то полагають Кантъ, т. е. какъ добрая дѣятельность, или въ видѣ одной субъективной морали, одного идеала. Подобный идеаль еще не есть верховное бытіе, именно потому что онъ безсильный идеаль, лишенный дѣйствительности. Отсюда то именно и происходятъ тѣ частныя и мало разумныя жалобы на безсиліе правды и пустая критика существующаго въ мѣрѣ. Правда безсильная — не есть правда; если она безсильна, то это не правда, а только личныя мечтанія человѣка, еще не постигнувшаго тождества разума и міра. Къ этой то верховной ступени знанія и ведетъ философія, показывая, въ противоположность мечтаніямъ объ идеалахъ, что міръ именно таковъ, какъ онъ долженъ быть, что истинное благо, всеобщій божественный разумъ имѣетъ и силу самъ себя осуществить. Этотъ разумъ въ его конкретномъ представленіи есть Богъ. Богъ управляетъ миромъ,

*) *ibid.*, стр. 37 — 41.

и исполненіе Его плановъ есть міровая исторія. *) Сознавъ это, человекъ соединяется съ Богомъ: Богъ открываетъ себя въ человеческомъ сознаниі, или иначе говоря, это сознание само становится божественнымъ. Вотъ это то сознание въ индивидуумахъ не есть уже средство для міроваго духа, но сама цѣль, ибо это міровое развитіе достигло въ немъ своего конца: полной свободы духа черезъ познание!

Здѣсь мы находимъ отвѣтъ и на третій поставленный нами вопросъ, на вопросъ о томъ, въ какой формѣ происходитъ реализація идеи въ исторіи. Это форма, какъ мы видимъ, есть объективная нравственность, т. е. такая, при которой необходимость совпадаетъ со свободой, необходимость—въ смыслѣ закона разумной дѣйствительности, свобода—какъ признаніе этого разумнаго закона своимъ же, соответствующимъ природѣ своего духа. Изъ предыдущаго изложенія мы уже знаемъ, что такая объективная нравственность находитъ свое выраженіе—въ государствѣ. Государство есть осуществленный нравственный идеалъ, „божественная идея на землѣ“ **). Только подъ этой формой слѣд. философія и разсматриваетъ историческій ходъ жизни народовъ, только тѣ народы и дѣлаютъ настоящую исторію, которые создавали государства; все же остальное есть только *средство* для этого развитія объективнаго духа. На твердой почвѣ государства вырастаютъ въ свою очередь послѣдніе и высшіе продукты міроваго развитія идеи—религія, искусство и философія, но они суть уже произведенія не объективнаго или дѣятельнаго духа, а абсолютнаго, т. е. такого, который призналъ разумность не только исторіи, но и всей внѣшней природы, и тѣмъ окончательно возвратился къ себѣ, сталъ безусловно свободнымъ.

Разсмотрѣніе абсолютнаго духа не можетъ быть нашей задачей, ибо мы изучаемъ здѣсь лишь принципы дѣятельности (этику). Поэтому намъ остается лишь указать вкратцѣ, какимъ образомъ Гегель понимаетъ развитіе государственнаго принципа въ исторіи. Онъ полагаетъ, что каждая ступень этого развитія составляетъ задачу дѣятельности для отдѣльнаго народа, или точнѣе, для

*) *ibid.*, стр. 42—47.

**) *ibid.*, стр. 49.

извѣстнаго „народнаго духа“. Этихъ ступеней онъ признавалъ въ исторіи четыре: восточный міръ, греческій, римскій и германскій. Весь славянскій міръ съ его тысячелѣтнею исторіей не находятъ вовсе мѣста въ этой „философій исторіи“, ибо славянскій міръ, по мнѣнію Гегеля, „до сихъ поръ не выступилъ какъ самостоятельный моментъ въ рядѣ созданій разума“ *). Замѣтимъ мимоходомъ, что когда Гегель писалъ это, прошло лишь 15 лѣтъ съ освобожденія „германскаго міра“ Россіею изъ подъ ига Наполеона. (Слона то я и не примѣтилъ!)

Восточный міръ есть дѣтство человѣчества. Здѣсь существуютъ разумныя государственныя формы, но отдѣльные индивидуумы не сознаютъ еще этой разумности, а лишь подчиняются ей; по этому они еще не свободны. Здѣсь свободенъ лишь одинъ государь или патріархъ. — Въ *Греціи* человѣкъ впервые находитъ свою свободу; но тамъ она была еще *случайна*, именно совпаденіе государственной жизни съ индивидуальной основано было лишь на гармонической природѣ *индивидуума*. „Это царство прекрасной свободы, ибо идея соединена здѣсь съ пластическимъ образомъ: она еще не стала отвлеченной, не отдѣлилось отъ дѣятельности, но непосредственно съ ней связана, подобно тому какъ въ художественномъ произведеніи чувственный предметъ носитъ печать и выраженіе духовнаго начала“. То, что въ восточномъ мірѣ было раздѣльно — государственныя формы и индивидуальная свобода — здѣсь уже совпадаетъ, но это совпаденіе лишь *непосредственно* дано въ прекрасной природѣ индивидуума, а не обосновано сознательно. Это юношескій періодъ человѣчества. — *Римское государство* соответствуетъ зрѣлому, мужественному возрасту. Основное свойство этого возраста состоитъ въ томъ, что человѣкъ не подчиняется ни произволу господина, ни своимъ собственнымъ, хотя бы и хорошимъ, но темнымъ влеченіямъ, а служитъ нѣкоторой *общей* цѣли, если даже это и ведетъ самого индивидуума къ гибели. По этому римское государство не есть уже царство индивидуумовъ, какъ *Донны*. Здѣсь нѣтъ болѣе мѣста для радости и веселья, а одна трудная и тяжелая работа. Но за то индивидуумъ становится въ Римскомъ государствѣ *гражданской личностью*, т. е. получаетъ особое достоинство и твердыя права. Такой же принципъ осу-

*) *ibid.*, стр. 425.

шествляетъ римское государство и въ своей всемірной имперіи. Отдѣльные народы теряютъ свою національность и свободу, но получаютъ гарантіи въ охраненіи гражданскихъ правъ отдѣльныхъ личностей. — Испытывая, однако, тоску о потерѣ своей индивидуальности, тяготясь этимъ деспотизмомъ государства, духъ уходитъ въ себя, въ свои глубины, оставляя безбожный міръ, и ищетъ въ себѣ примиренія; черезъ это отреченіе онъ очищается и порождаетъ такую внутреннюю жизнь, которая уже не основана на всеобщемъ и объективномъ существованіи, но имѣетъ внутреннюю всеобщность, т. е. духъ чувствуетъ въ себѣ Бога и тѣмъ самъ становится Божественною личностью. Это христіанское сознаніе. Оно находитъ свое осуществленіе въ новомъ *германскомъ мірѣ*, гдѣ брошенное въ души варварскихъ народовъ, вырастаетъ въ ихъ исторіи въ христіанское государство. Въ этомъ государствѣ индивидуумъ видитъ осуществленіе своего же нравственнаго *идеала*, и потому свою полную и реальную свободу. Такимъ образомъ, духъ познаетъ здѣсь тождество реального и идеального, бытія и мышленія, т. е. идея воплнѣ возвращается къ себѣ, изъ своего долгаго инобытія.

Заканчивая изложеніе философіи исторіи, Гегель говоритъ: „Въ этомъ развитіи мы разсматривали только понятія и оставляли въ сторонѣ счастье и могущество народовъ, величіе и совершенство индивидуумовъ, ихъ интересы, страданія и радости. Предметъ философіи есть лишь свѣтъ Идеи, какъ онъ отражается во всемірной исторіи...; она стремится понять только ходъ развитія самоосуществляющейся идеи, и именно идеи свободы, которая (свобода) есть сознаніе свободы. — Міровая исторія, разсматриваемая какъ процессъ развитія и происхожденія духа... — есть истинная *теодицея*, т. е. оправданіе Бога въ исторіи. Только эта мысль, именно, что все случающееся и все случившееся не только не произошло помимо Бога, но есть Его прямое дѣло, только эта мысль въ силахъ примирить духъ съ событіями міровой исторіи и съ дѣйствительностью“ *).

*) *ibid.*, стр. 546 — 47.

знать разумность всего существующаго. Какъ мы сейчасъ говорили, такое представленіе о нравственности, борющейся и страдающей, какъ о еще не высшей ступени бытія, вообще говоря, правильно: церковь воинствующая будетъ сжѣнена церковью торжествующей. Но весь вопросъ состоитъ въ томъ, открылъ ли дѣйствительно Гегель ту ступень, съ которой различіе между добромъ и зломъ является упраздненнымъ, или нѣтъ. И въ этомъ отношеніи мы должны рѣшительно отвѣчать — нѣтъ. Мы уже знаемъ, что это примиреніе нравственнаго стремленія съ реальнымъ міромъ происходитъ въ его системѣ черезъ простое *совпаденіе* законовъ нравственности съ законами виѣшняго міра, совпаденіе, которое Гегель называетъ свободой, и котораго первое начало есть государство (какъ объективное благо) *). Если понимать подъ нравственностью Кантовскій долгъ, то примире-

*) Какъ извѣстно, Гегель (въ Энциклопедіи) рассматриваетъ государство какъ форму объективнаго, а не абсолютнаго духа. Мы должны однако видѣть въ этомъ лишь непоследовательность, или вѣрнѣе, внутреннее противорѣчіе, которое онъ не былъ въ силахъ разрѣшить. Строго говоря, абсолютный духъ отличается отъ государства не качественно, но лишь количественно, именно, для перваго — свобода охватываетъ весь міръ (все существующее — разумно), для втораго — человѣческое общество (исторія — разумна). Если принять, даѣе, въ соображеніе, что виѣшняя природа отрицала свою самостоятельность уже раньше, при появленіи субъективнаго духа, то мы не находимъ никакого основанія для этого новаго противопоставленія человѣческой исторіи и виѣшняго міра, которое однако только одно и составляетъ различіе между государствомъ (и *Sittlichkeit* вообще) и абсолютнымъ духомъ. До какой степени близко подобное толкованіе къ духу Гегелевой системы видно, между прочимъ, изъ того, что въ своемъ первомъ (непечатанномъ) этическомъ сочиненіи (*Das System der Sittlichkeit*) онъ дѣйствительно считалъ государство „абсолютно — абсолютнымъ“. (Подробности см. у *Haun'a. Hegel u. s. Zeit*, стр. 163 sq). Впрочемъ, послѣдній синтетическій моментъ въ развитіи идеи и вообще часто совпадаетъ (въ существѣ дѣла) съ началомъ слѣдующей ступени, напр., *der freie Geist* (*Encyclop.* § 481 sqq) есть уже *der objective Geist*. Поэтому же самъ Гегель полагаетъ, что къ „народному духу“, т. е. тому, что создаетъ ступени исторіи (объективнаго духа) принадлежитъ и его религія и искусство (*Vorlesungen über d. Philos. d. Gesch.*, стр. 66). Изъ всего этого слѣдуетъ, что мы совершенно въ правѣ, подвергая критикѣ эту систему, не отдѣлять государства отъ проявленій абсолютнаго духа вообще.

ніе ся съ реальностью Гегель дѣйствительно показалъ. Мы помнимъ, что Кантовскій долгъ есть лишь требованіе всеобщей формы желаній: тѣ желанія онъ считалъ нравственными, которыя могутъ стать общими для всѣхъ разумныхъ существъ (см. гл. I этого отдѣла). Если, поэтому, Гегель показываетъ, что въ дѣйствительномъ мірѣ господствуетъ тотъ же всеобщій разумъ (въ видѣ законовъ природы), то Кантъ не имѣетъ болѣе никакого основанія считать нравственный (практическій) разумъ радикально отличнымъ отъ теоретическаго, т. е. того, который строитъ реальность (см. ту же главу), а слѣдовательно и вообще оставаться на почвѣ исключительно „воинствующей“ нравственности: Гегель показываетъ ему, что практическій разумъ, выступающій исключительно *требованіе*, есть разумъ еще не достигшій, что это требованіе уже *удовлетворено* въ реальномъ мірѣ. Но если для Кантовскаго *формальнаго* долга Гегель дѣйствительно находитъ нѣчто высшее, чѣмъ нравственное требованіе, то для насъ это обстоитъ совершенно иначе. Мы, вмѣстѣ съ человѣческимъ сознаніемъ вообще, видимъ въ нравственныхъ требованіяхъ нѣкоторое *содержаніе* и прежде всего требованіе любви и справедливости, а эгоизмъ и несправедливость считаемъ зломъ *абсолютно* противоположнымъ добру. Для того чтобы стать *выше* этого непосредственнаго нравственнаго сознанія Гегель долженъ былъ бы показать такую точку зрѣнія, съ которой *эта* противоположность является превзойденной, добро и зло равно несобходимы въ мірѣ, и именно для его полнаго развитія; иначе говоря, чтобы стать выше человѣческой, субъективной этики Гегель долженъ былъ бы *обяснить*, для чего въ мірѣ существуетъ зло, его *оправдать*, какъ необходимое.

Если, какъ для Гегеля, зло есть лишь нѣчто формальное, именно противоположеніе индивидуальнаго сознанія міру, какъ цѣлому, или если (что въ сущности тоже) добро есть лишь формальное требованіе всеобщности, какъ это полагалъ Кантъ, то дѣйствительно все *это* зло исчезнетъ, разъ индивидуумъ признаетъ, что его долгъ совпадаетъ съ законами міра. Зло не имѣетъ здѣсь дѣйствительно реальныхъ свойствъ, оно *мнимо*, лежитъ лишь въ ложномъ пониманіи человѣка, и какъ только это ограниченное пониманіе исчезаетъ, какъ исчезаетъ и самое зло.—Но совершенно иначе для насъ. Мы видимъ въ добрѣ не одно лишь формальное требованіе всеобщности, но нѣкоторыя

дѣйствительные признаки—любовь и справедливость, а въ злѣ— не одно формальное нарушение всеобщности или ложное *пониманіе*, но нѣкоторыя тоже реальныя качества—эгоизмъ и отрицаніе человѣческаго достоинства (несправедливость). Это зло, будучи не однимъ ошибочнымъ *пониманіемъ* отношеній индивидуума къ міру, не однимъ явнымъ зломъ, не можетъ и быть устранено формальнымъ признаніемъ тождества міра и индивидуума. Для Канта и Гегеля зло не отличается реально отъ добра, но есть лишь произвольно ограничившій себя индивидуумъ: разъ эта граница снята, область, того что требуетъ нравственное сознаніе (всеобщность), не отличается отъ того, что господствуетъ въ міру (всеобщій Разумъ). Для тѣхъ же, кто признаетъ, что зло и добро отличны по своимъ *качествамъ*, также какъ отличенъ красный цвѣтъ отъ зеленого, это различіе отнюдь не исчезаетъ, если даже индивидуумъ признаетъ себя нераздѣльной частью міра: и въ себѣ и въ мірѣ онъ будетъ продолжать видѣть оба цвѣта, т. е. и зло и добро качественно раздѣльными.

То примиреніе, къ которому стремится этика Гегеля, могло бы выйти для нашего нравственнаго сознанія лишь тогда, когда намъ было бы показано такое верховное благо, съ точки зрѣнія котораго реальное различіе добра и зла исчезаетъ, иначе говоря, зло *оправдывается* какъ необходимая ступень въ развитіи цѣлаго. Но такое оправданіе возможно лишь для *мнимаго* зла, каково зло у Гегеля и Канта, настоящее же зло (несправедливость и эгоизмъ) никѣмъ до сихъ поръ оправдано и объяснено не было, также какъ нѣтъ цвѣта, который былъ бы вмѣстѣ и краснымъ и зеленымъ.

Здѣсь мы подошли къ основной причинѣ низменности идеаловъ въ Гегелевской этикѣ—эта причина—формальное пониманіе добра и зла. Оно было необходимо въ этой системѣ желавшей все примирить, ибо примирить зло съ добромъ можно лишь игнорируя ихъ дѣйствительную природу и подмѣнивъ ее формальнымъ различіемъ всеобщаго и частнаго. Потерявъ потону съ самаго начала дѣйствительное пониманіе правды (любви и справедливости), Гегель лишилъ свой идеалъ всякаго реальнаго содержанія. Гоняясь за призракомъ объективнаго блага, онъ утратилъ единственное руководство—нравственныя чувства. Оправдывать зло и понимать его необходимость есть можетъ быть преступство Божества; чловѣка же такое оправданіе всегда ведетъ

лишь къ квіэтизму. И Гегель меньше всѣхъ избѣжалъ этого. Мы видимъ его оправдывающимъ войну, объясняющимъ необходимость смертной казни, возводящимъ въ идеалъ эпоху прусской реакціи, поклоняющагося Наполеону, видящимъ во всѣхъ низостяхъ, которыми себя пятали такъ называемые „великія историческія личности“ лишь силу характера, а въ тѣхъ, кто осмѣливался къ нимъ примѣнять общечеловѣческую нравственность лишь „лакеевъ, для которыхъ нѣтъ героевъ“, и наконецъ, считающимъ свою философскую систему конечной цѣлью исторіи, послѣднимъ результатомъ міроваго развитія. Недаромъ же его ученики съ недоумѣніемъ спрашивали другъ друга—что же будетъ дальше, когда повидимому міръ закончилъ свое развитіе въ Гегелѣ. А дальше было то, что Гегель считалъ „превзойденнымъ“: люди продолжали искать и осуществлять *субъективный* нравственный долгъ, а эта новая попытка проникнуть въ „тайны Провидѣнія“ завалилась, какъ карточный домикъ.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Шеллингъ

(1775—1854).

Въ предыдущей главѣ мы имѣли дѣло съ этикой, выросшей изъ протестантскаго раціонализма и доведшей этотъ раціонализмъ до крайнихъ предѣловъ; въ настоящей главѣ, излагающей ученія Шеллинга, мы вступаемъ на совершенно иную почву, проникнутую мистицизмомъ и не чуждую католическаго вліянія.

Нѣмецкіе историки философій, почти всѣ вышедшіе изъ школы Гегеля (или Шлейермахера) рѣдко способны оцѣнить по достоинству эти новыя и глубокія философскія посылки. Видя въ системѣ Гегеля послѣднее слово философій, они стараются „втиснуть“ Шеллинга между нимъ и Фихте, забывая, что вся система Гегеля основана на развитіи мысли данной Шеллингомъ же, мысли, которую Гегель со свойственной ему односторонностью принялъ за полную и окончательную истину, но которую самъ авторъ ея нашелъ нужнымъ углубить и дополнить иными началами. Впрочемъ, должно признать, что для того, кто видитъ въ нѣмецкой метафизикѣ науку, или по крайней мѣрѣ прямую дорогу къ ней, система Гегеля съ ея законченностью, раціонализмомъ, ясностью принциповъ и разнообразіемъ ихъ приложений, дѣйствительно должна казаться болѣе „научною“, чѣмъ часто темныя, смутныя и мистическія слова Шеллинга. Но какъ мы уже не разъ упоминали, для насъ, которые, признавая общую возможность метафизики, отрицаютъ,

однако, за всёми до сихъ поръ предложенными „системами“ всякое право на научность, для которыхъ онѣ всё *одинаково* ненаучны, для насъ, говоримъ мы, достоинство системы опредѣляется не столько законченностью и даже ясностью, сколько глубиной поставленныхъ въ ней *этическихъ задачъ*. Разрѣшеніе метафизическихъ задачъ явится какъ самостоятельное знаніе только послѣ несравненно большаго изслѣдованія и выработки отдѣльныхъ наукъ, чѣмъ то мы имѣемъ до сихъ поръ. Въ основѣ же метафизическихъ теорій, которыя были предложены въ прошломъ (за отсутствіемъ въ нихъ объективнаго, научнаго достоинства) мы цѣнимъ лишь широту и глубину лежащихъ въ ихъ основѣ *нравственныхъ* требованій или идеаловъ, которыхъ объективацию въ существѣ дѣла онѣ представляютъ. Система Шеллинга, какъ и система Гегеля равно далеки отъ научной метафизики, и мы даже не въ состояніи теперь оцѣнить насколько та или другая изъ нихъ больше или меньше соответствуетъ истинному устройству міра, по той простой причинѣ, что это устройство намъ до сихъ поръ вообще неизвѣстно. При одинакой ненаучности система Шеллинга выше Гегеля тѣмъ, что первый понималъ и давалъ мѣсто многому, что составляетъ необходимое условіе нравственнаго сознанія, и что второй игнорировалъ, и потому, въ то время, какъ ученія Шеллинга заключали почти всё элементы для возвышающаго нравственнаго вліянія, система Гегеля со своимъ оправданіемъ существующаго несомнѣнно способствовала пониженію нравственныхъ требованій, пониженію, которое мы до сихъ поръ чувствуемъ (см. гл. о соціол. этикѣ). Однимъ словомъ, изъ двухъ философовъ, одинаково чуждыхъ наукѣ, одинъ далъ (или, по крайней мѣрѣ, стремился дать) идеалъ, который былъ выше существующаго, идеалъ другаго — ниже.

Удивительна судьба Шеллинга. Одаренный необыкновенными, исключительными способностями, онъ уже 15 лѣтъ отъ роду поступилъ въ университетъ, 20 — занимаетъ выдающееся мѣсто рядомъ съ Фихте, какъ его первый ученикъ, болѣе того, развиваетъ уже его принципы въ томъ направленіи, котораго еще не видитъ самъ учитель; 23 лѣтъ онъ уже профессоръ въ Іенѣ, наконецъ, 26 создаетъ систему составляющую основу Гегелианства, и о которой мы уже упоминали (см. стр. 116 и сл.). Но въ то время какъ Гегель усваиваетъ эту новую мысль, именно о полномъ тождествѣ бытія и разума, и развиваетъ ее въ продолженіе всей

жизни, Шеллингъ уже черезъ три, четыре года ясно видитъ ея недостаточность. Если все въ мирѣ есть развитіе разума, то сама нравственность занимаетъ лишь второстепенное мѣсто, болѣе того, она есть въ нѣкоторомъ смыслѣ недоразумѣніе не полного еще познанія, ибо то, въ чемъ она состоитъ, т. е. борьба со зломъ, возможно лишь тамъ, гдѣ зло реально, если же все существующее разумно, то и зло—есть лишь призракъ; если, далѣе, миръ тождествененъ съ разумомъ, то личному Божеству, а слѣд. и религіи, какъ отношенію къ нему, нѣтъ мѣста; самъ человѣкъ съ его индивидуальностью и личнымъ достоинствомъ исчезаетъ какъ мимолетное явленіе въ теченіи міровой „идеи“; наконецъ, непосредственная и очевидная реальность міра обращается въ безтѣлесную и формальную смѣсь логическихъ попятій. Для Гегеля все это было ни по чемъ: фиктивность нравственности, мнимость зла, безличность Бога, поглощеніе индивидуальности человѣка, формальный характеръ міроваго развитія—все это онъ готовъ былъ признать и признать, только бы не выйти изъ границъ того, что онъ считалъ разумнымъ. Иначе Шеллингъ. Глубокое пониманіе его не могло удовлетвориться формализмомъ. И вотъ, онъ самъ оставляетъ свою же мысль (которой завладѣлъ Гегель) и ищетъ ей дополненія, углубленія.

Но здѣсь происходитъ нѣчто странное. Трудность задачи (примиренія пантеизма съ религіознымъ сознаніемъ) все далѣе, какъ въ лѣсъ, увлекаетъ мыслителя. Найденныя дороги оказываются одна за другой безысходными тропами; съ широтою пониманія растутъ трудности рѣшенія. Необыкновенно плодовитый писатель сразу почти замолкаетъ. Поставивъ ясно свою задачу, онъ оказывается все менѣе въ силахъ ее рѣшить. Такъ проходитъ долгихъ 25 лѣтъ, и о результатахъ изслѣдованія доходятъ до публики только глухіе слухи. Когда же, наконецъ, берлинскій университетъ, послѣ смерти Гегеля, призываетъ почти семидесятилѣтняго старца къ болѣе широкой дѣятельности, приглашаетъ его сообщить результаты своего мышленія,—всѣмъ становится ясно, что непреодолимая трудность задачи побѣдила великаго мыслителя, что въ борьбѣ съ ними онъ истратилъ всѣ свои силы, и что то, что онъ *теперь* считаетъ великимъ открытіемъ своей жизни, есть „слова, слова, слова“.

Само собою разумеется, что здѣсь мы не можемъ излагать

всѣ тѣ измѣненія, черезъ которыя прошла система Шеллинга. Это, попервыхъ, относится болѣе къ исторіи метафизики, чѣмъ этики, а вовторыхъ, само по себѣ могло бы представить достаточный матеріалъ для отдѣльнаго и большаго изслѣдованія. Притомъ, общую характеристику исходнаго пункта въ развитіи Шеллинга мы уже дали въ началѣ предъидущей главы, его же позднѣйшія теоріи принадлежатъ болѣе мнѳологіи, чѣмъ философіи. То ученіе Шеллинга, которое мы изложили въ этой главѣ, занимаетъ *середину* между первоначальною философіею тождества и позднѣйшими берлинскими чтеніями. Философъ уже ясно сознаетъ здѣсь недостаточность отвлеченнаго пантеизма и необходимость личнаго Бога, понимаетъ всѣ трудности этого соединенія и дѣлаетъ первую въ этомъ родѣ и въ высшей степени оригинальную попытку. Но уже и здѣсь это соединеніе религіи и философіи возбуждаетъ въ читателѣ рядъ тѣхъ вопросовъ, на борьбу съ которыми Шеллингъ истратилъ (въ молчаніи) всю свою остальную жизнь, и разрѣшенія которыхъ онъ все-таки не достигъ. Этотъ конецъ *литературной* дѣятельности философа наканунѣ его тридцатилѣтняго молчанія находитъ свое наиболѣе ясное выраженіе въ небольшомъ, но чрезвычайно содержательномъ сочиненіи, носящемъ названіе „о человѣческой свободѣ и связанныхъ съ нею предметахъ“ (1809 г.). Излагая его содержаніе, мы рассмотримъ прежде всего, въ чемъ состоитъ здѣсь основной вопросъ, который ставитъ себѣ философъ, затѣмъ изложимъ то рѣшеніе, которое даетъ ему Шеллингъ, и наконецъ, покажемъ тѣ новыя затрудненія, которыя порождаетъ подобная система.

I.

Нѣмецкая философія начала нашего вѣка была, какъ мы видѣли выше, по преимуществу пантеистическая, въ противоположность англійской, какъ деистической. Представленіе о хирѣ, какъ находящейся *въ Боги* (а не стоящей внѣ Его), нерѣдко вызвало обвиненія въ атеизмѣ, отрицаніи свободы воли и др. подобныя этия упреки, которые рѣдко были справедливы, но почти всегда опасны для личности философа, какъ гражданина. Отъ такихъ обвиненій страдалъ и защищался Фихте (напр., въ извѣстной своей брошюрѣ: „Воззваніе къ обществу по поводу обвине-

ніа въ атеизмѣ, съ просьбой прочитати раньше, чѣмъ оно будетъ конфисковано“, 1799 г.). Съ ними же приходилось бороться и Шеллингу. Свое „ислѣдованіе о сущности человѣческой свободы“ онъ начинаетъ именно съ разсужденія о томъ, *дѣйствительно ли пантеизмъ есть атеизмъ и необходимо ли онъ связанъ съ фатализмомъ*, т. е. отрицаніемъ нравственной свободы.

Что касается до перваго, то такое утвержденіе есть простое недоразумѣніе. Не только соврешенный пантеизмъ, но и тотъ, который мы находимъ у Спинозы, никогда не полагалъ, что Богъ есть только *сумма* вещей. Когда мы утверждаемъ, что Богъ есть міръ, то это означаетъ лишь то, что міръ находится въ Богѣ, что Богъ не стоитъ внѣ его. Связка *есть* имѣетъ здѣсь (какъ и вообще) смыслъ не простаго тождества, но указываетъ на такое отношеніе субъекта къ предикату, въ которомъ первый есть предшествующее и внутреннее, а второй — послѣдующее и раскрытое *).

Болѣе основанія имѣетъ, повидимому, второе обвиненіе, именно, что пантеизмъ есть фатализмъ. Что, напр., философія Спинозы дѣйствительно исключаетъ всякую нравственную свободу — это, конечно, несомнѣнно. Но есть-ли это исключеніе слѣдствіе самого пантеизма — это другой вопросъ. Можно утверждать, говоритъ Шеллингъ, что до открытія идеализма, *реалистическій* пантеизмъ дѣйствительно необходимо велъ къ фатализму. Если міръ состоитъ прежде всего изъ вещей, какъ таковыхъ, то пантеистическій Богъ не есть духъ, но природа, и слѣд. исключаетъ всякую свободу. Но если, какъ то показываетъ идеалистическая философія, вещи суть *явленія для духа*, и духъ прежде всего не какое нибудь опредѣленное бытіе, но *дѣятельность*, воля, то и обнимающій такой міръ духовъ Богъ перестаетъ быть желѣзнымъ закономъ природы, и по крайней мѣрѣ формально, допускаетъ свободу, не уничтожая индивидуальности **).

Но здѣсь мы имѣемъ пока именно только формальное примиреніе пантеизма со свободой, дѣйствительное объясненіе сво-

*) Schelling. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen d. menschl. Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. 1809. Стр. 340—342. (Sämmtl. Werke., Erst. Abth., VII Bd.).

**) *ibid.* стр. 349 — 52.

боды, можетъ быть результатомъ не одного идеализма, но болѣе глубокаго изслѣдованія *второго* основнаго для всякаго пантеизма вопроса, именно вопроса о томъ, какъ возможно зло, когда все создано и руководится всеблагихъ Богомъ. Этотъ вопросъ *теодицеи* (оправданія Бога) былъ часто разсматриваемъ философами и разнообразно ими рѣшася. Такихъ рѣшеній мы находимъ въ исторіи философіи *мнѣ*, и всѣ они, какъ показываетъ Шеллингъ, неудовлетворительны. Самое обыкновенное и распространенное состоитъ въ томъ, что Богъ создалъ только свободу въ человѣкѣ, а то, какъ эта свобода была употреблена этимъ послѣднимъ, за это Богъ неответственъ. Относительно этого мнѣнія должно прежде всего замѣтить, что оно предполагаетъ какую то совершенно мнимую безразличную свободу, т. е. индетерминизмъ, *liberum arbitrium indifferentiae*, эту не только мнимую реальность, но и „язву нравственности“. „Если же это безразличіе свободы разсматривать не только какъ нѣчто отрицательное, но какъ живую и положительную способность какъ къ добру, такъ и ко злу, то опять непонятно, какимъ образомъ Богъ, какъ чистое благо, можетъ быть источникомъ способности ко злу *). — Другое мнѣніе состоитъ въ объясненіи зла, какъ нѣкотораго *первоначальнаго и необходимаго ограниченія*, свойственнаго всему сотворенному, какъ такому (*malum mathaphysicum*). Именно Лейбницъ полагалъ, что Богъ не могъ *по логической необходимости* сдѣлать сотворенное тоже Богомъ; сотворенное, оно необходимо должно быть ограниченнымъ; эта первоначальная ограниченность и, такъ сказать, инертность и есть истинная причина зла; но Богъ въ ней не виноватъ, ибо она не зависѣла отъ его *воли*, но есть логическая необходимость. Несмотря на кажущуюся правдоподобность этого объясненія, оно, можетъ быть, еще несовершенно, чѣмъ первое. Зло, по этой гипотезѣ, есть недостатокъ силы, слабости, ограниченности, т. е., не противоположно добру, но отлично отъ него по степени. Но именно такое толкованіе нравственнаго зла очевидно ложно. Ибо простое размысленіе о томъ, что только человѣкъ, наиболѣе совершенное изъ всѣхъ видимыхъ твореній, способенъ, и только онъ одинъ, къ злу, показываетъ, что въ основаніи зла отнюдь не можетъ лежать недостатокъ или лишеніе. Діаволь, по христіанскимъ воззрѣніямъ, вовсе не былъ са-

*) *ibid.* стр. 354.

мымъ ограниченнымъ существомъ, а скорѣе вполне безграничнымъ. Неполнота бытія, въ метафизическомъ смыслѣ слова, вовсе не есть обыкновенный признакъ зла, это послѣднее, напротивъ, часто связано съ такимъ превосходствомъ отдѣльныхъ способностей, которое рѣдко принадлежитъ добру. Такимъ образомъ, основаніемъ злу должно служить не только вѣчто положительное, но можно сказать, высшая степень его*, *) (что это означаетъ, мы увидимъ ниже). — Третью гипотезу происхожденія зла даетъ ученіе объ послѣдовательной *эманации* или истеченіи міра изъ Бога, какъ мы находимъ его (по Шеллингу) въ новомъ платонизмѣ, у Плотина (204—269 по Р. Хр.). Плотинъ именно полагалъ, что Богъ есть источникъ разума, разумъ источникъ человѣческой души, которая, исходя не изъ Бога, не имѣетъ уже совершенства; иначе, что причина зла есть *послѣдовательное* выдѣленіе міра изъ Бога. **) И это объясненіе Шеллингъ находитъ совершенно недостаточнымъ и только оставляющимъ въ сторонѣ сущность вопроса. Здѣсь совершенно не объяснено, отчего же вещи выдѣляются изъ Бога, а только утверждается, что выдѣлившись, онѣ тѣмъ самымъ стоятъ внѣ Его и потому несовершенны. Это выдѣленіе можетъ имѣть причиной или Бога, или вещь, или и то и другое; но если Богъ причина эманации, то Онъ „вытѣкаетъ вещи въ состояніе зла и несчастія“ — и слѣд. Онъ виноватъ въ злѣ; если вещи выдѣляются изъ Бога по собственной своей винѣ, то и эта первоначальная вина уже сама есть зло, и мы должны опять таки объяснить, откуда оно; или наконецъ, Богъ и міръ раздѣляются взаимно по несоотвѣтствію ихъ свойствъ, но это указываетъ на какое то первоначальное единство Бога и міра и его собственный законъ раздѣленія, и тѣмъ дѣлаетъ

*) *ibid.* стр. 368 sqq.

**) Я нарочно опускаю матерію Плотина, ибо здѣсь нѣкоторое сомнѣніе. Съ одной стороны, Плотинъ утверждаетъ первоначальное бытіе (или, пожалуй, не бытіе) вещества, съ другой, — объясняя зло послѣдовательной эманациею, онъ долженъ былъ-бы видѣть въ радикальномъ злѣ, матеріи, послѣднюю ступень этого исхожденія (см. *Zeller. Phil. d. Griechen. Dr. Theil, Zw. Abth.*, стр. 490 sq. втораго изд.). Впрочемъ, самое понятіе эманации у Плотина подвержено сомнѣнію, какъ то показываетъ М. И. Владиславлевъ (*Философія Плотина*, стр. 78 сл. и 322), прямо называющій эту систему дуалистической (стр. 327). Но для насъ здѣсь важенъ не самъ Плотинъ, а мнѣніе о немъ Шеллинга.

Бога подчиненнымъ чему-то еще болѣе сильному и высокому, относительно котораго вновь долженъ быть поставленъ вопросъ объ отвѣтственности за зло. *)

Четвертая теорія объясненія нравственнаго зла есть *дуализмъ*, т. е. утвержденіе первоначальнаго бытія двухъ началъ, изъ которыхъ одно есть источникъ добра, другое—зла. Но, говоритъ Шеллингъ, это ученіе есть простое отрицаніе объясненія, распаденіе и разложеніе самой мысли и мало основательное сомнѣніе въ силѣ разума. **)

Наконецъ, пятая и послѣдняя теорія, выходя изъ утвержденія, что все положительное имѣетъ источникомъ Бога, видитъ въ злѣ вѣкоторую реальную сторону и вѣкоторую отрицательную, и полагаетъ, что зло существуетъ въ Богѣ именно своею реальною стороною. Это теорія *имманентности* зла въ Богѣ. Но и она совершенно недостаточна, ибо съ одной стороны, дѣлаетъ зло — *инымъ*, т. е. въ существѣ дѣла его отрицаетъ, а съ другой, относительно этого хотя и *иного* зла не объясняетъ, откуда оно.

Итакъ, ни одна изъ рассмотрѣнныхъ теорій не даетъ отвѣта на поставленный вопросъ. Мало того, приглядѣвшись ближе мы видимъ, что несовершенство этихъ пяти теорій исключаетъ, по-видимому, всякую возможность другихъ отвѣтовъ, а слѣд. и вообще разрѣшенія вопроса. Дѣйствительно, возможны только два пониманія зла, именно, или видѣть въ немъ лишь вѣкоторую границу, отрицаніе, или считать его совершенно реальнымъ. Первое ученіе защищалъ Лейбницъ, и мы видѣли, что оно ошибочно. Что же касается втораго, то оно ведетъ тоже къ двумъ возможнымъ объясненіямъ. Именно, мы можемъ утверждать, или что зло находится въ связи съ Богомъ, или что оно составляетъ Его противоположность. Если оно находится въ связи съ Богомъ, то оно можетъ быть или *имманентно* ему, или только *косвенно* отъ него зависѣть (ученіе о томъ, что Богъ далъ человѣку безразличную свободу); но оба эти толкованія мы нашли выше недостаточными. Если же зло составляетъ противоположность Бога, то оно должно быть объяснено или черезъ дуализмъ, или че-

*) *Schelling, ibid. стр. 355.*

**) *ibid. стр. 354.*

резь эманацию; но и эти двѣ теоріи, какъ мы видѣли, ложны. *) Короче говоря, мы (утверждая положительное бытіе зла) не можемъ мыслить его ни обусловленнымъ Богомъ, ни находящимъ основаніе въ Его, ибо первое невозможно по достоинству Творца, второе по Его всемогуществу (абсолютности); притомъ зло въ этомъ второмъ объясненіи лишается всякой реальности, становится ничемъ. **) Здѣсь мы подходимъ къ основному пункту системы Шеллинга, общему ему съ нѣмецкимъ мистикомъ Яковомъ Бэммомъ (1575—1624) и рѣзко отличающему эту систему отъ системъ чистаго идеализма. Если зло не можетъ быть обосновано въ Богѣ, какъ такомъ, и виѣсть съ тѣмъ должно находить въ Немъ свою основу, то намъ остается только предположить, что оно основано въ *Богѣ*, но не *поскольку онъ Богъ*, а *поскольку въ Немъ есть нечто иное, некоторая темная „основа“ бытія (Grund), некоторая „природа въ Богѣ“.*

II.

Такъ какъ это положеніе есть краеугольный камень въ системѣ Шеллинга, то мы должны подробно разсмотрѣть его. Нашъ философъ полагаетъ, что существованіе темной „основы“ бытія въ Богѣ можетъ найти подтвержденіе съ весьма различныхъ сторонъ, и прежде всего черезъ разсмотрѣніе недостатковъ предъидущихъ философскихъ направленій. Невозможно удовлетвориться, говоритъ Шеллингъ, столь отвлеченнымъ понятіемъ, какъ напр. то, которое давала древняя философія о Богѣ, какъ чистой дѣятельности (*actus purissimus*), ни тѣмъ, которыя все вновь создаетъ новая, въ своихъ заботахъ удалить отъ Божества всякую природу. Богъ есть нѣчто болѣе реальное, чѣмъ только нравственный міропорядокъ, ***), и обладаетъ совершенно иными и болѣе жизненными силами, чѣмъ тѣ, что Ему приписываютъ жалкія

*) Такое сопоставленіе этихъ пяти теорій находимъ мы не у самого Шеллинга (у котораго ихъ связь изложена нѣсколько смутно), но у Кун-Фишера въ его „Исторіи новой философіи“ (*Gesch. d. neueren Philos.*, томъ шестой, стр. 903 сл.).

**) *ibid.* стр. 352—3.

***) Какъ полагалъ одно время Фихте. См. выше, главу третью.

хитросплетенія отвлеченнаго идеализма... Идеализмъ, если онъ не имѣетъ въ своемъ основаніи жизненнаго реализма, ведетъ лишь къ пустымъ и абстрактнымъ системамъ. „Вся новая европейская философія, говоритъ Шеллингъ, съ самаго ея начала (у Декарта), имѣетъ однаъ общій недостатокъ, именно, что для нея не существуетъ природы, и потому она лишена жизненныхъ основъ. Поэтому (исключительный) реализмъ Спинозы такъ же отвлеченъ, какъ исключительный идеализмъ Лейбница. Идеализмъ есть душа философіи, реализмъ — ея тѣло, и только оба вмѣстѣ могутъ составить жизненное цѣлое. Реализмъ не можетъ никогда доставить (дѣятельнаго) принципа, но онъ долженъ дать основу и средство, черезъ которыя этотъ принципъ осуществляется, получаетъ тѣло и кровь. Если философія лишена этого жизненнаго основанія (что обыкновенно служитъ признакомъ, что и идеальныи принципъ въ ней лишь слабъ), то она терается въ системахъ отвлеченнѣйшихъ понятій, вродѣ *небытія*, *видоизменяемости* и т. п., составляющихъ совершенную противоположность съ жизненною силою и полнотою дѣйствительности. Если же, съ другой стороны, идеальному принципу дана полная сила, припрямляющая же и посредствующая основа (бытія) удалена, то происходитъ тотъ темный и дикій энтузіазмъ, который проявляется въ аскетическомъ умерщвленіи плоти, или, какъ у жрецовъ фригійской богини, въ самооскопленіи, въ философіи же ведетъ въ концѣ концовъ къ отреченію отъ разума и науки.“ *)

Такимъ образомъ, и разсмотрѣніе предъидущихъ направленій философской мысли въ ихъ несовершенствѣ показываетъ тоже, что мы нашли какъ необходимое условіе для разрѣшенія проблемы зла въ мірѣ, именно существованіе въ Богѣ того, что не есть Онъ самъ, въ которой *темной основѣ бытія* (*der Grund*). Это кажущееся столь страннымъ утвержденію находитъ свое подтвержденіе еще и въ инаго рода размышленіи. Именно должно строго различать между *основаніемъ бытія* и его *содержаніемъ*. Это различіе составляетъ, какъ говоритъ Шеллингъ, основную мысль всего его изслѣдованія **), и въ извѣстномъ отношеніи можетъ считаться краеугольнымъ камнемъ того философскаго направленія, которое въ лицѣ *Баадера* (1765 — 1841), Хри-

*) *Schelling*, *ibid.* стр. 356.—7.

**) *ibid.* стр. 357.

стиана Вейса (1801—1866), а отчасти и *Краузе* (1781—1832) не без успѣха боролось съ чистымъ рационализмомъ Гегеля. Если для Гегеля *бытіе* было совершенно тождественнымъ съ разумомъ, и отвлеченное отъ всѣхъ познаваемыхъ признаковъ обращалось въ нуль, въ небытіе, то для философовъ этого направленія оно представлялось какъ нѣкоторая неразумная (или сверхъ разумная) *основа*, какъ проявленіе или утвержденіе радикально отличной отъ разума міровой или Божественной воли, т. е. обладающимъ нѣкоторымъ совершенно особеннымъ, дальнѣйшимъ образомъ необъяснимымъ и неразложимымъ признакомъ — существованія. Разумъ опредѣляетъ формы и свойства, въ которыхъ является это бытіе, т. е., онъ отвѣчаетъ на вопросъ — *какой предметъ?* Бытіе же есть основа, носитель этихъ признаковъ и служить отвѣтомъ на вопросъ — *что есть?* *)

Прилагая къ Богу это понятіе *основы бытія*, мы не можемъ мыслить эту основу ни *внѣ Бога*, ни, съ другой стороны, составляющей Его сущность. Богъ, какъ существо абсолютное, долженъ имѣть основу своего бытія въ самомъ себѣ (ибо ничто не существуетъ раньше или внѣ Бога). „Это утверждаютъ всѣ философы, но они говорятъ объ этой *основѣ* только какъ о понятіи, не придавая ему реального и дѣйствительнаго значенія. Эта основа бытія, которую Богъ имѣетъ въ самомъ себѣ, не есть Богъ, какъ такой, т. е., въ опредѣленныхъ формахъ существованія; ибо она есть именно только основа этого существованія, такъ сказать только *природа* въ Богѣ, нѣчто, правда, отъ Него неотдѣлимое, но однако различимое.“ Различіе въ Богѣ основы бытія и дѣйствительнаго, опредѣленнаго существованія не должно быть, конечно, мыслимо въ какой нибудь временной послѣдовательности. „Въ Богѣ нѣтъ ни перваго, ни послѣдняго, но все взаимно предполагаетъ другъ друга, одно не есть другое, но и не можетъ быть безъ него“ **).

Къ такому же выводу ведетъ, наконецъ, и рассмотрѣніе отношенія, въ которомъ вещь, т. е. природа, можетъ стоять къ Богу.

*) Какимъ образомъ философы этого направленія устранили возникающій здѣсь дуализмъ, объ этомъ см. ниже.

***) *ibid.* стр. 358.

„Прежде всего должно устранить здѣсь понятие имманентности (т. е. отъ вѣка существующихъ, какъ бы готовыми, въ Божествѣ вещей); это понятие ложно, потому что предполагаетъ мертвое (т. е. не развивающееся) бытіе вещей въ Богѣ. Мы признаемъ, напротивъ, что только понятие происхожденія соответствуетъ природѣ вещей. Но и оно не можетъ находиться въ Богѣ, какъ такое, ибо вещи вообще *totò genere*, или вѣрнѣе, бесконечно отъ Него отличны. Такимъ образомъ, для того, чтобы быть отдѣльными отъ Бога, онѣ должны находить *основу* въ чемъ нибудь отъ него отличномъ. Но съ другой стороны, ничто не можетъ быть внѣ Бога (ибо то, что стояло бы внѣ Его, какъ абсолютной реальности, было бы по тому самому ничемъ, фиктивнымъ бытіемъ). Это противорѣчіе (совершенно подобное тому, какое мы видѣли выше въ понятіи зла) можетъ быть разрѣшено лишь черезъ утвержденіе, что вещи имѣютъ свою основу въ томъ, что находится *въ Богѣ*, но что не есть Онъ самъ, т. е. опять таки въ *основѣ его бытія*.

Итакъ, съ разныхъ сторонъ мы приходимъ къ одному и тому же выводу. Вопросъ о нравственномъ злѣ, рассмотрѣніе общихъ недостатковъ прежнихъ системъ, общее различіе основа бытія отъ его содержанія, наконецъ, вопросъ объ отношеніи природы къ Богу, все это ведетъ, разъ признанъ принципъ пантеизма (а это необходимо), къ принятію въ Богѣ нѣкоторой *темной природы, основы всякаго бытія*. Объяснить конкретно, въ чемъ она состоитъ, собственно говоря, невозможно, ибо ея основное свойство есть именно отсутствіе всѣхъ конкретныхъ качествъ, такъ какъ всѣ эти качества принадлежать уже идеальной, т. е. просвѣтленной разумомъ сторонѣ Божества. Она есть та „первичная матерія“ Платона, которая сама не имѣетъ никакихъ качествъ, и въ этомъ смыслѣ должна быть называема не столько существующей, сколько стремящейся къ (конкретному) существованію. „Если, однако, мы захотимъ нагляднѣе для человѣка представить эту „основу,“ то мы можемъ сказать: она есть *влеченіе*, которое побуждаетъ вѣчно—Единое породить само себя. Она сама не есть это Единое, но однако также вѣчна какъ и Оно. Поэтому, говоритъ Шеллингъ, сама по себѣ она есть *воля*, но воля, которая еще лишена разума, и потому должна быть отличаема отъ самостоятельной и полной воли... Она есть *воля къ разуму*, т. е. влеченіе и стремленіе къ нему, но не сознательное, а лишь темно

предчувствующее его господство *). Мы говоримъ здѣсь о сущности этого первичнаго стремленія, какъ оно *само по себѣ* существуетъ, и какъ мы должны его представлять, хотя оно уже давно вытѣснено, или точнѣе, поглощено болѣе высокимъ началомъ (которое выросло однако на немъ), и хотя мы не можемъ его чувственно представить. Однако мыслию, продолжаетъ Шеллингъ, мы можемъ постигнуть эту основу всякаго бытія. А именно, хотя черезъ вѣчный актъ Божественнаго самооткровенія (въ мірѣ) все, что мы видимъ нынѣ, подчинено правиламъ, порядку, и имѣетъ опредѣленныя формы, однако, и теперь, какъ и всегда, въ основѣ міра лежитъ нѣчто безформенное... Это есть та непостижимая основа *реальности* вещей, тотъ неразложимый остатокъ (бытія), который никакая мысль не въ силахъ далѣе объяснить, и который навсегда остается въ основѣ. Изъ этого неразумнаго и происходитъ разумъ. Но безъ предшествующаго мрака, нѣтъ никакой реальности въ твореніяхъ... Бабьи жалобы на то, что неразумное есть корень разума, что ночь сдѣлана началомъ дня (основныя притомъ, отчасти, на недоразумѣніи, именно на непониманіи того, что это воззрѣніе не исключаетъ, какъ мы увидимъ ниже, главенства разума), весьма характерны для современныхъ философскихъ системъ, которыя всѣ желаютъ добыть *finitum ex fulgore* **), что однако не удалось даже насильственнымъ дедукціямъ Фихте. Всякое рожденіе есть рожденіе изъ мрака въ свѣтъ; сѣмена должны быть зарыты въ землю и умереть во тьмѣ, чтобы изъ нихъ возникъ свѣтлый образъ растенія, который развивается уже подъ лучами солнца; человѣкъ зачинается во чревѣ матери; только изъ мрака неразумнаго (именно, изъ чувства, влеченія, этихъ источниковъ познанія) рождаются свѣтлыя мысли. Такимъ же образомъ, заключаетъ нашъ философъ, должны мы представлять себѣ и то первоначальное влеченіе: оно стремится къ разуму, котораго еще не знаетъ, подобно тому какъ мы въ нашихъ стремленіяхъ ищемъ неизвѣстнаго еще и безымяннаго блага; и

*) Мы здѣсь видимъ до какой степени мало оригинально ученіе Шопенгауера о волѣ, какъ основѣ міра. Въ существѣ дѣла оно есть только поверхностное пониманіе одного изъ ученій Шеллинга (и Фихте).

**) Т. е. добыть *дѣломъ* реальнаго бытія изъ *могилы* чистой мысли. Мы переводимъ здѣсь, какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ, не буквально, но слѣдуя смыслу рѣчи.

въ этомъ предчувствіи оно движется какъ бурное море, подобное первичной матеріи Платона, движется по темнымъ и неизвѣстнымъ законамъ, неспособное создать ничего твердаго“ *).

Итакъ, одинъ элементъ Бога, а въ Немъ и міра, есть основа бытія или темная воля. *Второй* основной Его элементъ есть разумъ или „Слово“. Читателю, знакомому съ содержаніемъ предыдущихъ главъ этого сочиненія, должны быть совершенно ясны основанія этого утвержденія. Идеализмъ, начиная съ Канта, даетъ цѣлый рядъ аргументовъ, доказывающихъ разумность міра. Именно, Кантъ показываетъ, что въ основѣ законовъ природы лежатъ категоріи разума; Фихте приходитъ къ выводу, что самое бытіе объектовъ, какъ такихъ, есть лишь продуктъ въ развитіи самосознанія; наконецъ, Шеллингъ (въ первой половинѣ своего развитія) утверждаетъ совершенный параллелизмъ въ развитіи природы и духа. Однимъ словомъ, фактъ міроваго разума несомнѣненъ, и вопросъ можетъ быть только объ его отношеніи къ „основѣ бытія“. Но и этотъ вопросъ (по крайней мѣрѣ, съ его формальной стороны) не представляетъ затрудненій. Изъ предыдущихъ разсужденій должно быть ясно, что оба элемента не стоятъ другъ противъ друга, но должны составлять одно жизненное единство въ Божествѣ. Разумъ нуждается въ реальной основѣ бытія, а основа бытія, будучи именно стремленіемъ къ разуму, способно воспринять его дѣйствіе. Однимъ словомъ, мы должны представлять первоначальное состояніе Бога (и въ Немъ міра), какъ зарожденіе разума въ „основѣ бытія“. „Соответственно природѣ влеченія, которое, какъ темная основа, есть первое броженіе (Regung) божественнаго бытія, въ Богѣ происходитъ нѣкоторое внутреннее *представленіе*, черезъ которое, такъ какъ оно не можетъ имѣть никакого иного предмета, кромѣ самого Бога (ибо Богъ есть все), Божество понимаетъ само себя, является себѣ раскрытымъ (>ich selbst erblickt in einem Ebenbilde). Черезъ это представленіе Богъ, собственно говоря, и происходитъ, хотя пока еще только въ самомъ себѣ; оно существуетъ здѣсь еще только у Бога, и есть Богъ родившійся въ Богѣ. Это представленіе есть вмѣстѣ съ тѣмъ разумъ — слово или разгадка первоначальнаго влеченія — и начало вѣчнаго духа. **).

*) *ibid.* стр. 359—60.

***) *ibid.* стр. 360—61.

Весь міръ есть ничто иное, какъ дѣйствіе этого мірового разума на *основу бытія*, просвѣтленіе этой послѣдней, раздѣленіе того, что было скрыто и скучно въ ней, иначе говоря, весь міръ есть процессъ самоосуществленія и самосознанія Божества, черезъ которое Оно достигаетъ своего яснаго и раскрытаго образа. „Природа въ Богѣ есть поэтому ничто иное, какъ божественное стремленіе къ самораскрытію, воля къ откровенію, темное желаніе, стремленіе Божества къ ясному образу. Этотъ ясный образъ (Ebenbild), предчувствуемый уже въ темномъ стремленіи и свѣтащійся уже въ темной основѣ бытія, Шеллингъ, по примѣру Якова Бэма, называетъ *идею*. Цѣль этой идеи есть божественное всеединство, но уже просвѣтленное и воспринятое. Природа въ Богѣ (темная воля) есть тоже всеединство, но еще скрытое и неразвитое: здѣсь оно хаотично, въ идеи же гармонично. Такимъ образомъ, „основа бытія“ и конечная цѣль развитія по сущности одно и тоже, только въ „основѣ“ все неразвито, а въ цѣли — раскрыто: поэтому и процессъ самооткровенія Божества есть ничто иное какъ *внутреннее Его развитіе*“ *).

III.

Прежде чѣмъ мы пойдёмъ дальше и покажемъ, какую роль играетъ зло въ этомъ процессѣ развитія Бога, мы должны объяснить, какииъ образомъ Шеллингъ примиряетъ, черезъ свое пониманіе Божества, религиозное сознаніе съ пантеистической философіею. Ибо это примиреніе есть одинъ изъ важнѣйшихъ пунктовъ его системы и одно изъ наиболѣе глубокомысленныхъ ученій всей нѣмецкой философій.

Религиозное отношеніе возможно лишь къ личному Божеству. Поэтому пантеизмъ, по крайней мѣрѣ тотъ видъ его, какой мы нашли у Фихте и Гегеля, уничтожаетъ религію. Если Богъ есть „правственный міропорядокъ“ (Фихте) или „діалектически развивающаяся идея“ (Гегель), то правильнѣе было бы назвать Его „закономъ міра“, а не Богомъ, и такимъ образомъ прямо и ясно устранить всякое недоразумѣніе. Но такое отрицаніе личности въ Божествѣ, имѣетъ чрезвычайно важныя и печальныя послѣдствія.

*) *Kuno-Fischer. Schelling, стр. 906.*

Человѣкъ оказывается живущимъ въ *мертвомъ мірѣ*, его нравственная дѣятельность лишеной объективной опоры, и то, что ему представляется какъ высшая форма жизни — личность и ее сознание, низведенными на степень средства (почти игрушки) мировыхъ законовъ, наконецъ, мировое зло никогда и никакъ не оправданнымъ, т. е. нравственно необъяснимымъ. Таковы послѣдствія отвлеченнаго пантеизма, но не меньше затрудненій представляетъ и обыкновенное религиозное понимание. Именно, если Божественная личность есть нѣчто данное, вѣчно существующее, законченное и всеовершенное, то весь міръ сравнительно съ нею теряетъ всякій смыслъ. Если высшая правда осуществлена уже въ самомъ Богѣ ранѣе всякаго бытія міра, то созданіе этого міра ничего не можетъ къ ней прибавить, оно *нельзя*, ни нравственно, ни метафизически. Равнымъ образомъ, развитіе міра (разъ уже онъ созданъ) или его совершенствованіе, тоже не только бесполезно, но и непонятно: Всеовершенное Существо сдѣлало бы проще, *сразу* сообщивъ міру все возможное достоинство. Наконецъ, какъ уже много разъ было упоминаемо, фактъ существованія зла становится при такомъ пониманіи совершенно необъяснимымъ. Мы уже не говоримъ о томъ, что такое Божество мертво, окоченѣло въ своемъ совершенствѣ.

Итакъ, и прежняя пантеистическая философія и обыкновенное религиозное сознание, оба возбуждаютъ равныя сомнѣнія: Пантеизмъ уничтожаетъ *личность* Божества; религиозное сознание — *отдѣляя Его отъ міра*, дѣлаетъ Его мертвымъ; и оба они не въ состояніи объяснить зла въ мірѣ. Шеллингъ разрѣшаетъ эту дилемму тѣмъ, что Богъ *дѣлается личнымъ черезъ пантеистическое дѣйствіе въ мірѣ*; Онъ не есть „абсолютно данная личность“ (какъ полагаетъ обыкновенное религиозное сознание), но становится такою только черезъ свое воздѣйствіе на темную основу бытія; Онъ не есть, однако, только разумъ (или законъ самаго міра), какъ полагаетъ современный пантеизмъ, но разумъ, дѣйствующій на нѣчто радикально *иное*, чѣмъ Онъ самъ, т. е. разумъ, живущій на темной основѣ бытія, а это и составляетъ свойство личности, какъ такой. Ибо реальная личность есть „нѣчто самостоятельное (и разумное), покоящееся на независимой отъ нея основѣ и именно такъ, что оба эти элемента взаимно проникаютъ другъ друга и составляютъ одно существо. Поэтому Богъ черезъ соединеніе въ немъ идеальнаго принципа (разума) съ (относительно

независимой) отъ этого разума „основой бытія“, причеъ, однако, эта основа и разумъ необходимо соединены въ нею, есть именно высшая личность. Но только черезъ эту связь Бога съ природою и основывается въ Нею личность“. *)

Черезъ это рѣшеніе Шеллингъ соединяетъ противоположность пантеизма и теизма. Съ одной стороны, пантеизмъ правъ, утверждая, что Богъ живетъ въ мірѣ и міръ находится въ Богѣ, но онъ ошибается хивистически объясняя это взаимодействіе. Богъ не есть только законъ или порядокъ самого міра, но дѣйствіе разумнаго начала на нѣчто отъ него безусловно отличное, на „основу“ бытія. Съ другой стороны, религіозный теизмъ правъ, утверждая личность Божества, но ошибается, полагая, что эта личность есть нѣчто законченное, абсолютное. Божество *становится* самимъ собою и создаетъ свою личность, порождая міръ, т. е. дѣйствуя своимъ еще безличнымъ разумомъ на „основу бытія“. Иначе говоря, прииреніе пантеизма и теизма происходитъ у Шеллинга черезъ утверженіе, что *Богъ становится Богомъ черезъ свое дѣйствіе въ міръ*, или иначе, черезъ ученіе о рожденіи Божества въ развивающейся Космосѣ. Роженіе личности Божества и происхоженіе и развитіе міра—есть одно и то же.

IV.

Мы оставляемъ пока всякую критику этого ученія въ сторонѣ. Она будетъ уместна, когда мы познакомимся съ системою Шеллинга во всей ея полнотѣ. Теперь же мы должны перейти къ его ученію о *возможности* зла и показать его связь съ изложеннымъ ученіемъ о происхоженіи Божественной личности.

Мы видѣли выше, что процессъ развитія міра или Бога въ мірѣ есть дѣйствіе разумнаго начала на темную основу бытія, причеъ хаотическое состояніе ея слѣз переходитъ въ гармоническую связь, черезъ ихъ раздѣленіе и правильное, т. е. соответствующее разуму соединеніе. „Но легко видѣть, что при противодѣйствіи темныхъ влеченій „основы“... эта внутренняя связь слѣз въ ней можетъ быть нарушена лишь черезъ цѣлый рядъ послѣдовательныхъ разрѣшеній, и что на каждой ступени этого

*) Schelling., *ibid.* стр. 394 — 5.

раздѣленія силъ возникаетъ въ природѣ нѣкоторое новое существо, котораго душа (какъ связь этихъ силъ) должна быть тѣмъ совершеннѣе, что больше въ ней раздѣлено то, что въ другихъ существахъ еще связано (въ хаосѣ основы)...“ Каждое изъ возникающихъ такимъ образомъ въ природѣ существъ заключаетъ, слѣдовательно, въ себѣ два принципа, но въ различной степени, т. е. нѣкоторую первичную матерію или слѣпую волю и разумный элементъ. „Тотъ принципъ, по которому каждое твореніе принадлежитъ къ „основѣ“ и тѣмъ, есть *собственная воля* его... Этой *собственной волей* твореній противоположенъ другой элементъ, именно разумный, который есть *всеобщая воля*, и для котораго первый долженъ стать только средствомъ. Когда же, наконецъ, черезъ послѣдовательное превращеніе и раздѣленіе всѣхъ силъ и самое внутреннее и глубокое существо первоначальнаго хаоса („основы“) достигаетъ свѣта (разума) и имъ озаряется, тогда и воля тѣхъ существъ, (которая служитъ выраженіемъ этого момента развитія), хотя и остается отдѣльной,... однако становится тождественна съ разумомъ, сохраняя бытіе „основы“, такъ что оба принципа на этой ступени составляютъ уже нѣчто цѣлое и единое. Такое возвышеніе самой глубины „основы“, къ свѣту (разума) происходитъ, изъ видимыхъ твореній, только въ человѣкѣ. Въ человѣкѣ соединены какъ все могущество темнаго начала, такъ и вся сила свѣтлаго. Въ немъ живетъ какъ глубочайшая „основа“, такъ и высочайшее небо, эти два *центра міро-зданія*.“ *)

Но именно здѣсь то и открывается возможность нравственности. Условій нравственности (а слѣд. и нравственнаго зла) два — *свобода* или относительная независимость отъ Бога (ибо въ Немъ и въ томъ, что прямо отъ Него зависятъ — нѣтъ мѣста злу) и *личность* (безъ которой нѣтъ нравственной отвѣтственности). Человѣкъ же свободенъ (ибо въ немъ живетъ „основа“, принципъ въ существѣ дѣла отъ Бога независимый) и виѣстѣ съ тѣмъ онъ личность, ибо личность или духъ, какъ мы видѣли выше, есть „разумъ покоящійся на независимой отъ него основѣ, причемъ, однако, оба элемента проникаютъ другъ друга и составляютъ одно существо“. Такимъ образомъ, будучи свободнымъ духомъ или личностью, человѣкъ заключаетъ въ себѣ *возможность зла*: въ немъ

*) *ibid.* стр. 362—63.

оба принципа — „основа бытія“ и „разумъ“ — раздѣлимы, т. е. „основа“ бытія сохраняетъ еще нѣкоторую самостоятельность. „Еслибы въ человѣческомъ духѣ единство общихъ началъ было также неразрѣшимо какъ въ Богѣ, то человѣкъ не отличался бы отъ Бога (т. е. Богъ не открылъ бы себя въ формѣ личнаго духа). Но то единство, которое въ Богѣ окончательно, должно быть въ человѣкѣ еще раздѣлимо — а это и создаетъ возможность добра и зла. Мы говоримъ именно *возможность зла* и ищемъ показать и объяснить именно эту *раздѣлимость* обоихъ принциповъ. Вопросъ о дѣйствительности зла будетъ предметомъ совершенно другаго изслѣдованія. То, благодаря чему человѣкъ можетъ отдѣляться отъ Бога (а это отдѣленіе и есть зло), есть его *самостоятельность*, выростающая на „основѣ“ природы, самостоятельность, которая, въ соединеніи съ идеальнымъ принципомъ, становится *духомъ*. Самостоятельность или самостоятельная воля чловѣка есть результатъ взаимодѣйствія темной „основы“ и міроваго разума, но (въ отличіе отъ прочихъ существъ въ природѣ) это взаимодѣйствіе достигаетъ здѣсь высшей ступени, создаетъ личность или духъ, какъ нѣкоторое *самостоятельное и цѣлое существо*. Духъ, будучи реальной и глубокой связью разума и основы, стоитъ выше одного разума, какъ конкретное бытіе стоитъ выше отвлеченнаго понятія. Поэтому онъ, подчиняясь искушенію „основы“ (т. е. простому желанію жизни), *можетъ* отречься отъ міроваго разума или всеобщей воли, можетъ противопоставить себя гармоніи міроваго развитія, иначе говоря, *можетъ* выйти изъ границъ этого развитія и нарушить то, что составляетъ смыслъ этого развитія — постепенное проникновеніе разума въ хаосъ основы. Такимъ образомъ, возможность зла въ мірѣ обусловлена появленіемъ личнаго духа или, говоря словами Шеллинга, *раздѣлимостью* въ этомъ послѣднемъ „основы“ (какъ основы самостоятельной воли) отъ разума. Такимъ образомъ, и происходитъ въ волѣ чловѣка отложеніе сдѣлавшейся *духомъ* самостоятельности отъ свѣтлаго начала разума, т. е. распадненіе тѣхъ элементовъ, которые въ Богѣ нераздѣлимы *).

Съ этой точки нравственное зло не есть, какъ то думалъ напр. Лейбницъ, нѣкоторый недостатокъ реальности, *malum metaphysicum*, напротивъ оно становится возможнымъ только въ

*) *ibid.* стр. 364 — 65.

человѣкъ, т. е. тамъ, гдѣ оба основные принципа міра — основа бытія и разумъ находятъ свое высшее выраженіе. Зло вообще отличается отъ добра не матеріально, т. е. по содержанію, а по гармоніи или распредѣленію составныхъ элементовъ. Зло есть неправильное отношеніе индивидуальнаго духа къ общему, нарушеніе равновѣсія въ немъ силъ, т. е. своего рода міровая болѣзнь *). однимъ словомъ, разрушеніе цѣлаго и дисгармонія.

Мы разсмотрѣли теперь вопросъ о *возможности* зла. Эту возможность мы открыли въ существованіи индивидуальнаго духа, т. е. самостоятельной „основы“ возвысившейся до разумной личности. То, что такой личный духъ стоитъ выше своихъ составныхъ элементовъ (т. е. „основы“ и разума), дѣлаетъ его способнымъ — такъ какъ онъ не есть еще вѣчная любовь — отвергнуть разумъ, и тѣмъ самымъ впасть въ болѣзнь зла, въ дисгармонію съ самимъ собою (ибо разумъ остается все-таки его необходимымъ элементомъ). Теперь передъ нами возникаетъ второй вопросъ, именно о *дѣйствительности* зла, ибо не все же возможное имѣетъ реальность. Это не значитъ, чтобы мы хотѣли объяснить, откуда въ каждомъ индивидуальномъ случаѣ происходитъ зло; наша задача состоитъ въ объясненіи, откуда зло вообще, т. е. гдѣ причина его *всеобщаго* распространенія въ мірѣ.

Нельзя сказать, чтобы отвѣтъ, который даетъ здѣсь Шеллингъ, былъ совершенно ясенъ, но насколько мы понимаемъ его вѣсколько смутное изложеніе, дѣйствительность, т. е. всеобщее распространеніе въ мірѣ зла, объясняется искушеніемъ человѣка черезъ „темную основу“. Раздѣльность обоихъ началъ въ человѣкѣ даетъ *возможность* уклоненія отъ міровой гармоніи, мотивомъ же такого уклоненія служитъ воля къ жизни, поскольку она побуждаетъ человѣка сохраняться въ своей отдѣльности. Черезъ это, индивидуальное выдаетъ себя не за членъ цѣлаго (какимъ оно дѣйствительно должно быть въ Космосѣ), но за цѣль саму по себѣ, за нѣчто окончательное и самостоятельное, а такимъ образомъ становится *противъ* Бога или Божественнаго откровенія въ мірѣ. Но эта „воля къ жизни“ есть, какъ мы знаемъ, ничто иное, какъ та же темная „основа“ бытія или „старая природа“, ибо эту основу мы характеризовали выше именно какъ неопредѣленную волю къ проявленію вообще или къ жизни. Эта

*) *ibid.* стр. 365 — 66.

воля достигаетъ только въ человѣкѣ духовной самостоятельности, и слѣд. только здѣсь, въ индивидуальномъ духѣ, можетъ сознательно противопоставить свою любовь къ жизни и сохраненію, т. е. себя какъ *индивидуальную волю* — всеобщей или разуму, и тѣмъ создать зло, т. е. отложеніе индивидуальнаго духа отъ Бога и Космоса *). Такимъ образомъ, черезъ появленіе человѣка, т. е. индивидуальнаго духа начинается второй періодъ міра, именно *исторія*, въ противоположность первому — царству природы. „Какъ въ *первоначальномъ твореніи* темное начало должно было существовать какъ „основа“ бытія (чтобы свѣтъ разума могъ вырасти на этой основѣ), также и рожденіе *духа* должно имѣть подъ собою тоже нѣкоторую основу, и это — второй видъ темнаго начала, долженствующій быть здѣсь тѣмъ выше, чѣмъ духъ выше простаго разума. Это и есть пробужденный черезъ возбужденіе темной „основы природы“ *духъ зла*, т. е. духъ *раздвоенія* свѣтлаго разума и темнаго бытія, противъ котораго можетъ бороться въ свою очередь лишь высшій *духъ любви* (последняя ступень въ развитіи міра), какъ въ первоначальномъ періодѣ противъ хаотическихъ движеній первоначальной природы боролся *разумъ*, имѣющій (соответственно своей болѣе простой задачѣ) идеаль болѣе низкій, чѣмъ идеаль любви“.

V.

Мы разрѣшили теперь вопросъ о злѣ въ мірѣ и показали какъ его природу (раздвоеніе черезъ индивидуальный духъ), такъ и условія его возможности и господства. Но это рѣшеніе требуетъ нѣкотораго важнаго дополненія; именно, должно показать отношеніе нравственнаго зла къ *свободѣ* человѣка. Предъидущее изслѣдованіе дѣлаетъ, повидимому, человѣка *орудіемъ* „основы“, и слѣд. какъ бы разрушаетъ его свободу, а съ нею и нравственную отвѣтственность. Стоящій на высшей ступени природы и самъ служащій началомъ „царства исторіи“, человѣкъ оказывается „искушаемымъ“ темной силой, которая тянетъ его назадъ, въ нѣдра природы, „подобно тому какъ стоя на высокой и крутой

*) *ibid.* стр. 373—76.

першиѣ испытываешь головокруженіе и какъ будто слышишь тайный голосъ, зовущій броситься въ пропасть* *).

Какимъ образомъ это искушеніе совмѣстимо со свободой человѣка — вотъ вопросъ, на который мы должны теперь отвѣтить.

Исторія философіи даетъ два рѣшенія вопроса о свободѣ воли: пидетерминисты утверждали, что воля вообще свободна, и что эта свобода состоитъ въ способности дѣйствовать безъ мотивовъ; детерминисты, напротивъ, отрицали всякую свободу и учили, что воля всецѣло опредѣляется извѣ данными и предшествующими причинами. Оба ученія, по мнѣнію Шеллипа, одинаково ложны: первое потому, что безъ мотивовъ вообще никакое рѣшеніе немислимо — это очевидный фактъ; если же *такая* свобода существовала бы, то она по самой своей природѣ была бы одинакова со *случайностью*, т. е. отрицаніемъ разумности и всякой нравственности; съ другой стороны, детерминизмъ ведетъ къ фатализму, уничтожаетъ вѣроятность нравственныхъ проступковъ и вообще превращаетъ человѣка въ „психическій механизмъ“ **). При неудовлетворительности обѣихъ противорѣчащихъ теорій, мы должны стать *выше* ихъ. Это именно и сдѣлалъ Кантъ черезъ свое открытіе „умопостигаемой свободы“. Въ то время какъ изъ детерминизма вообще отрицаетъ причинную зависимость человѣческихъ дѣйствій, а детерминизмъ также вообще ее утверждаетъ, Кантъ (см. гл. I) старается показать, что сама причинная связь, равно какъ и обуславливающее ее время, не принадлежатъ вещамъ самимъ по себѣ, но представляютъ тѣ необходимыя формы, которыя вносятъ въ познаніе самъ познающій субъектъ, т. е. онѣ суть формы его же мышленія. Поэтому причинная зависимость имѣетъ не абсолютную реальность, но лишь видимую, т. е. составляетъ законъ лишь *явленій для субъекта*. Разсматривая вопросъ о свободѣ воли съ этой точки зрѣнія, мы легко убѣждаемся, что такая свобода дѣйствительно существуетъ, но не въ мірѣ явленій, который весь и насквозь, какъ выражался Шопенгауеръ, связанъ закономъ причинной связи, а въ мірѣ „вещей въ себѣ“, гдѣ нѣтъ ни времени, ни причинной зависимости, ни вообще тѣхъ формъ, которыя вносятъ въ познаніе самъ познающій субъектъ. Въ мірѣ явленій все опредѣлено предшествующимъ состояніемъ

*) *ibid.* стр. 381.

**) *ibid.* стр. 382 sq.

вещей, въ міръ же „постигаемъ разумомъ“ (т. е. не связанномъ нормами чувственности и разсудка, см. гл. 1) — нѣтъ ни предшествующаго, ни послѣдующаго, ни причины, ни дѣйствія, но лишь *самъ себя* опредѣляющій духъ, т. е. „умопостигаемая свобода“. Свойства такого свободнаго и самодѣятельнаго духа составляютъ его „умопостигаемый характеръ“. Дѣйствуя сообразно этому своему же характеру, духъ опредѣляется не чуждыми и внѣшними ему причинами, но лишь своею же природою, т. е. остается вполнѣ свободенъ. Но для *познающаго субъекта* — эти же дѣйствія располагаются во временный рядъ, причеиъ предъидущее является причиной, а послѣдующее результатомъ, и такимъ образомъ, для *внѣшняго познанія* внутренняя цѣльность и самозаконность духа, какъ вещи въ себѣ, являются разорванными, разложенными и подчиненными законамъ причины. „Вообще только идеализмъ (Канта), говоритъ Шеллингъ *), возвелъ ученіе о свободѣ въ ту сферу, гдѣ она только и становится понятной. Умопознаваемая сущность каждой вещи, а особенно человѣка, стоитъ, по ученію идеализма, *вне* всякой причинной связи, равно какъ внѣ и выше времени вообще. Поэтому такая сущность не можетъ быть опредѣлена черезъ предшествующія состоянія, такъ какъ она сама, скорѣе, предшествуетъ всему, что въ ней происходитъ и произойдетъ, и притомъ предшествуетъ не по времени, но по понятію, какъ абсолютное единство, долженствующее быть полнымъ и законченнымъ раньше, чѣмъ станутъ въ немъ возможны какія нибудь отдѣльныя дѣйствія или опредѣленія. Мы выражаемъ здѣсь Кантовское ученіе не вполнѣ его словами, однако такъ, какъ онъ самъ, по нашему мнѣнію, долженъ былъ бы его выразить, чтобы оно стало вполнѣ понятнымъ“ **).

Но это Кантовское ученіе объ умопостигаемой свободѣ и такомъ же характерѣ (которое впрочемъ Шеллингъ излагаетъ здѣсь не вполнѣ точно) представляетъ еще не окончательное рѣшеніе вопроса. Именно, мы вправѣ спросить, откуда же этотъ самый умопостигаемый характеръ человѣка; есть-ли онъ такое

*) *ibid.* стр. 383.

***) Не можетъ быть сомнѣнія, что Шеллингъ значительно измѣняетъ здѣсь смыслъ Кантовскаго ученія.

же твореніе, какъ все другое, или нѣтъ? Дѣйствительно, если сущность человѣка дана ему Богомъ, то хотя бы вся дѣятельность перваго и вытекала бы изъ нея по нѣкоторой уже внутренней, изъ самой сущности дѣятеля вытекающей необходимости, т. е. свободно, однако сама эта сущность, самъ этотъ умопостигаемый характеръ былъ бы для человѣка извнѣ даннымъ, наложеннымъ, необходимымъ. Разрѣшеніемъ этого недоумѣнія и служить Шеллингово ученіе о „первоначальномъ или исконномъ актѣ воли“, которымъ человѣкъ самъ себя создалъ или выбралъ извѣстный умопостигаемый характеръ. „Откуда проистекаетъ, спрашиваетъ нашъ философъ, эта внутренняя необходимость умопостигаемаго существа? Здѣсь именно мы достигаемъ того пункта, въ которомъ только и могутъ быть соединены необходимость и свобода, если они вообще соединимы. Будь этотъ умопостигаемый характеръ мертвымъ бытіемъ и, относительно человѣка, даннымъ, то и нравственная свобода и вмѣняемость были бы уничтожены, ибо всѣ дѣйствія человѣка суть необходимыя послѣдствія этого его основнаго характера. Однако въ дѣйствительности, именно эта внутренняя необходимость и составляетъ свободу, такъ какъ основной характеръ человѣка есть его же собственное дѣло“. Такъ какъ самопознаніе есть не первоначальный актъ, но предполагаетъ уже существованіе заранѣе объекта своего познанія, т. е. „себя“, то и этотъ актъ воли, которымъ каждый человѣкъ, еще до созданія міра вообще, опредѣлилъ свой характеръ, долженъ быть представляемъ нами какъ нѣкоторый еще себя не сознававшій *исконный выборъ между зломъ и добромъ* *). „Человѣкъ хотя и родится во времени, онъ созданъ однако раньше мірозданія. И дѣло, которымъ онъ опредѣлилъ всю свою временную жизнь, само не принадлежитъ времени, но должно существовать отъ вѣка: оно не предшествуетъ по времени жизни, но проходитъ черезъ нее, независимое отъ времени, какъ вѣчный актъ. Черезъ него жизнь человѣка простирается до начала творенія, и по нему онъ стоитъ внѣ сотвореннаго, свободный и самъ себѣ начало“ **).

*) Schelling, *ibid.* стр. 384—5.

***) *ibid.* стр. 385—6.

VI.

Итакъ вопросъ о свободѣ человѣка разрѣшенъ теперь нами. На предъидущихъ страницахъ были также рассмотрѣны и вопросы о природѣ зла, возможности его появленія, и о причинахъ господства его въ мирѣ. Но отношеніе Бога ко злу было еще только слегка затронуто нами (см. стр. 174 и сл.) и потому мы должны теперь, вмѣстѣ съ Шеллингомъ, спросить себя — зачѣмъ Богъ допустилъ всеобщее распространеніе зла. Иначе говоря, здѣсь мы подходимъ къ вопросу теодицеи или оправданія Бога, котораго разнообразныя трудности были показаны выше.

Вопросъ этотъ, какъ показываетъ Шеллингъ, имѣетъ двѣ части: 1) есть ли зло необходимое слѣдствіе творенія міра или откровенія, иначе говоря, могъ-ли Богъ сотворить миръ, въ которомъ зло отсутствовало бы, и 2) если зло есть *conditio sine qua non* міра, то зачѣмъ Богъ приступилъ вообще къ творенію? Что касается до перваго вопроса, то уже предъидущія разсужденія о роли „основы“ въ мирѣ даютъ на него достаточный отвѣтъ. Эта „основа“ есть хотя еще не само зло, но это прямое условіе. Но какъ мы видѣли выше, она, въ извѣстномъ смыслѣ, существуетъ раньше Бога, есть его собственный элементъ и въ этомъ смыслѣ независитъ отъ Его воли. „Самъ Богъ для своего существованія нуждается въ этой „основѣ“, причѣмъ различіе Его отъ міра состоитъ только въ томъ, что эта основа не въ Него, но въ Немъ. Эта „основа“ въ Богѣ составляетъ, какъ мы видѣли выше, условіе Его личности. Онъ не можетъ снять этого условія иначе, какъ уничтоживъ самого себя. Все что Онъ въ состояніи, это — овладѣть этою „основой“ черезъ любовь, и обратитъ ее въ свою же славу“ *). — Не будь „основы“, не было бы вообще ничего реальнаго. Такимъ образомъ допущеніе „основы“ есть не только *conditio sine qua non* міра вообще, но и самаго Бога. Если же это кажется страннымъ, особенно зная, что „основа“ есть источникъ и зла, то мы должны вспомнить то, о чемъ не разъ уже говорили выше, именно, что зло

*) *ibid.* стр. 375 и 399.

вообще может истекать из Бога, но не поскольку Онъ—Богъ, а поскольку въ Немъ есть нѣкоторая темная „основа“ бытія.

Что же касается до втораго вопроса, т. е. зачѣмъ же Богъ вообще приступилъ къ творенію міра, то и на него отвѣтъ тоже не труденъ. Это твореніе не есть результатъ, такъ сказать, логической необходимости въ Богѣ, но только нравственной *). Если бы Богъ, зная, что твореніе міра будетъ имѣть результатомъ появленіе зла, отказался отъ него, то онъ тѣмъ самымъ отказался бы и отъ творенія добра. Это значило — ради избѣжанія противоположности любви, отрицать самую любовь, т. е. приносить въ жертву абсолютно-положительное и вѣчное тому, что существуетъ только какъ противоположность и временно **).

Разрѣшивъ формально вопросъ теодицеи, т. е. объяснивъ, какими образомъ Богъ могъ допустить зло, мы однако не имѣемъ еще отвѣта на то, какой смыслъ имѣетъ существованіе зла въ мірѣ. Мы видѣли, правда, что оно, въ извѣстномъ смыслѣ, необходимо, разъ міръ существуетъ, но еще не объяснили его общей роли и конечной судьбы въ мировомъ развитіи. Между тѣмъ эта роль въ высшей степени важна.

Смыслъ зла состоитъ въ приведеніи міра въ такое состояніе, въ которомъ онъ познаетъ необходимость сознательнаго возвращенія къ Богу и полнаго сліянія съ Нимъ въ любви, *конечная же судьба* зла будетъ состоять въ обнаруженіи его несамостоятельности и ложности.

Дѣйствительно зло, какъ мы его объяснили выше, т. е. какъ отложеніе индивидуальнаго духа отъ Цѣлаго, по самой своей природѣ неразумно и не можетъ сохраниться. Индивидуальный духъ, отрицая свое единство съ всеобщей волей (разумомъ), тѣмъ самымъ уничтожаетъ самаго себя, ибо то, что видѣлило его самого изъ хаотической и темной „основы“, былъ именно, какъ мы видѣли, мировой разумъ. Такимъ образомъ, зло, нарушеніе индивидуальнымъ духомъ мировой гармоніи есть не война, но только *бунтъ*: зло становится противъ добра не какъ равный ему противникъ, но какъ возмущившійся подданный; это есть борьба „отдѣльной воли со всеобщей, индивидуума съ миромъ,

*) *ibid.* стр. 397.

**) *ibid.* стр. 402.

человѣка съ Богомъ, однимъ словомъ безсилія съ всемогуществомъ. Какъ же можно въ подобномъ случаѣ сомнѣваться въ исходѣ этой борьбы? Мы должны прежде всего понять здѣсь, въ чемъ состоитъ сила зла, и отсюда намъ обнаружится его полное безсиліе. Не въ слабости зла лежитъ это безсиліе, но именно, въ его силѣ, въ этой заимствованной отъ добра, но въ сущности неотъемлемой отъ послѣдняго силѣ*). Поэтому конецъ міроваго развитія (т. е. откровенія Божества) должно быть необходимо „разрѣшеніе зла въ добро и обнаруженіе совершенной истинности перваго“ **).

Такова будетъ конечная судьба зла, что же касается до его смысла въ міровомъ развитіи, то онъ совершенно ясенъ послѣ предъидущихъ изслѣдованій. Зло было необходимо, чтобы сталъ возможенъ индивидуальный духъ, т. е. чтобы міръ былъ не слѣпымъ орудіемъ Божества, но добровольно и свободно слился съ Нимъ въ одну *гармонію любви*. „Воля основы должна сохраниваться въ своей свободѣ, пока все не исполнится, все не станетъ дѣйствительнымъ. Если бы она раньше была подчинена (разуму), то и добро вмѣстѣ со зломъ осталось бы въ немъ скрытымъ (не развитымъ). Но добро должно возстать изъ мрака въ дѣятельность, чтобы затѣмъ вѣчно пребывать съ Божествомъ; а зло должно отдѣлиться отъ добра, чтобы навсегда обратиться въ ничтожество“. Если же мы, далѣе, спросимъ, почему совершенство не явилось съ самого начала, то „на это нѣтъ другаго отвѣта, какъ уже данный, и именно, что Богъ есть *жизнь*, а не *мертвое совершенство*. Все же живое имѣетъ свою судьбу и подвержено страданіямъ и пропсхожденію. Этому свободно подчинился и Богъ, и именно уже *тогда*, когда, чтобы стать личнымъ, Онъ отдѣлилъ свѣтлое начало (разумъ) отъ темнаго (основы бытія)“ ***).

VII.

Здѣсь мы подходимъ къ послѣднему и „высшему вопросу всего изслѣдованія. Уже давно читатель задаетъ себѣ вопросъ,

*) *Kuno-Fischer*, loc. cit. стр. 935 sq.

**) *Schelling*, loc. cit. p. 405.

***) *ibid.* стр. 404 и 403.

откуда же произошло это первое различіе между разумомъ и темной основой бытія. Ибо *или* эти два начала абсолютно различны и не имѣютъ точки соприкосновенія—но тогда мы попадаемъ въ совершенный дуализмъ (который есть отрицаніе самой философіи, ибо радикально выдѣляетъ одно начало изъ разума, и тѣмъ долженъ признать его вполне непознаваемымъ); *или* существуетъ нѣчто обобщающее началамъ общесъ — но тогда мы возвращаемся повидимому къ монизму, и передъ нами возникаютъ вновь тѣ вопросы о злѣ, объ отношеніи міра къ Богу, объ многомъ и Единомъ, именно для разрѣшенія которыхъ мы и признали выше необходимымъ своеобразное начало „темной основы бытія“, отличное отъ разума *).

Такъ какъ абсолютный дуализмъ невозможенъ, ибо ему противорѣчить несомнѣнное взаимодействіе обобщающихъ началъ (разумъ живетъ на „основѣ“, а основа подвергается вліянію разума), то намъ необходимо предположить, что дѣйствительно оба начала или элемента имѣютъ ка той то общій исходный пунктъ, въ которомъ они еще не раздѣлены (*Indifferenzpunkt*, какъ прежде называлъ это Шеллингъ). Это бытіе, существующее раньше, какъ разума, такъ и „основы“ нашъ философъ называетъ *перво-основой* (*Urgrund*), или, такъ какъ оно въ полномъ смыслѣ есть исходный пунктъ міроваго процесса, которому уже ничто не предшествуетъ и который самъ ни на чемъ не основанъ, *самоосновой* (*Ungrund*). Принявъ въ соображеніе, что эта безразличная перво-основа не есть еще Богъ, или по крайней мѣрѣ, не есть еще личный Богъ или духъ (ибо личность *происходитъ*, какъ мы видѣли, черезъ взаимодействіе уже раздѣленныхъ началъ разума и темной „основы“), мы видимъ, что вышеуказанныя недомѣнныя идеалистическаго или реалистическаго монизма здѣсь оказываются устраненными. Мы видѣли, что эти затрудненія состоятъ напр. въ невозможности примирить пантеизмъ съ теизмомъ, ученіе о Богѣ какъ законѣ всего міра съ человѣческой свободой, единство (пантеистическаго) Бога съ разнообразіемъ вещей, и т. п. Но для первоосновы эти затрудненія не существуютъ; она еще не есть Богъ, ни пантеистическій (ибо въ ней нѣтъ еще міра), ни теистическій (ибо первооснова еще не личный Богъ);

*) *ibid.* стр. 406.

въ ней нѣтъ еще ни закона міра, ни, съ другой стороны, свободы. Только *нос.м* выдѣленія изъ первоосновы обоихъ элементовъ мірозданія — разума и основы бытія — возникаютъ всѣ эти противоположности и съ ними всѣ указанные вопросы. Но имъ уже видѣли, что вопросы эти волюнѣ разрѣшени на почвѣ такого „вторичнаго дуализма“ *).

Мы разсмотрѣли теперь все содержаніе Шеллингова трактата, и остается только соединить изложенныя ученія въ одно цѣлое, дать общую картину „степеней Божественнаго откровенія“. Исходный пунктъ мирового развитія есть, какъ мы сейчасъ видѣли, безразличная еще первооснова, которая лишь отдаленнымъ образомъ можетъ быть названа Богомъ. Изъ нея выдѣляются два противоположные элемента — разумъ и основа бытія (темная воля). Дѣйствія разума на основу бытія создаетъ Божественную *личность* и ступени ея откровенія въ мірѣ (которыя суть также и ступени развитія самаго Божества). Этихъ ступеней двѣ — царство природы и царство исторіи (человѣка). Природа есть дѣйствіе разума на „основу“, раздѣленіе первоначальнаго хаоса въ гармоническія соединенія силъ. Когда разумъ окончательно проникаетъ основу, является духовная *личность* человѣка, и тѣмъ открывається второй періодъ Божественнаго откровенія, который есть выѣстъ съ тѣмъ и происхожденіе личности въ самомъ Божествѣ (пантеизмъ). Но въ личности человѣка заключена и возможность зла, ибо темная основа еще не неразрывно соединена въ нехъ съ разумомъ (всеобщей волей). Будучи волею къ жизни она внушаетъ и человѣку *личную* любовь къ жизни къ индивидуальному самосохраненію, во что бы то ни стало, а слѣдовательно, и сопротивленіе мировой гармоніи. Такимъ образомъ, является нравственное зло, эта — „болѣзнь міра“. Но зло не можетъ сохраниться; утверждая свою личность, человѣкъ не можетъ отрицать мировой разумъ, который только и выдѣлилъ эту личность изъ хаоса основы. Такимъ образомъ открывається третій моментъ мирового процесса, именно возвращеніе человѣка (и природы) въ лоно Божества, но возвращеніе уже сознательное, т. е. проникнутое Божественной любовью, а не то безразличное бытіе первоосновы, которое служило исходнымъ пунктомъ. Мירו-

*) *ibid.* стр. 406 sqq.

вой процессъ или развитіе Божества будетъ имѣть результатомъ, что Богъ станетъ всеѣмъ во всеѣхъ. Ибо выше разума, выше самой нравственной личности стоитъ любовь, которая и есть истинное религиозное чувство!

VIII.

Таково содержаніе статьи Шеллинга. Мы изложили ее съ особенною подробностію по той причинѣ, что эти ученія составляютъ, въ извѣстномъ смыслѣ, *высшій пунктъ съ развитіи нѣмецкой метафизики*. Тѣ ученія, которыя явились затѣмъ, представляютъ, сравнительно съ этой теоріею, или одностороннее развитіе одного изъ ея принциповъ (какъ то мы видѣли въ системѣ Гегеля), или крайне поверхностныя и, въ существѣ дѣла, заимствованныя метафизическія гипотезы (какъ то мы найдемъ у Шопенгауера и особенно Гартмана), или наконецъ, тѣ попытки, которыя хотя и были сильны въ критическихъ опроверженіяхъ другихъ системъ и въ указаніи затрудненій стоящихъ на дорогѣ всякой метафизики, однако, въ своихъ собственныхъ построеніяхъ, даютъ лишь отдѣльныя цѣнныя мысли и изслѣдованія, въ *цѣломъ* же не въ состояніи подняться даже на *уровень* тѣхъ вопросовъ, которые ставили себѣ Кантъ, Гегель и Шеллингъ; таковы метафизическія ученія во первыхъ — Гербарта и Бенке, вовторыхъ — Тренделенбурга и въ третьихъ — Лотце.

Здѣсь было бы неумѣстно входить въ подробности метафизическихъ теорій, явившихся въ Германіи въ такомъ чрезвычайномъ количествѣ и разнообразіи. Эта печальная для философіи эпоха, результатомъ которой былъ современный намъ скептицизмъ и отсутствіе *осякой* философіи, будетъ отчасти изложена въ слѣдующихъ главахъ, отчасти же вообще лежитъ внѣ предѣловъ нашего изслѣдованія. Но два вопроса должны здѣсь остановить наше вниманіе, а именно: 1) почему изложенная система Шеллинга можетъ считаться высшимъ пунктомъ нѣмецкой метафизики XIX вѣка? и 2) можемъ ли мы ее считать хотя сколько нибудь удовлетворительнымъ рѣшеніемъ „задачи міра“?

Ученію Шеллинга (какъ оно изложено въ трактатѣ о свободѣ) есть потому высшая точка нѣмецкой метафизики, что въ

ней признаны оба верховныхъ философскихъ принципа, т. е. какъ мистицизмъ, такъ и идеализмъ, и сдѣлана наиболѣе гениальная попытка ихъ объединенія. — Что такое философскій мистицизмъ? Подъ мистическимъ въ общепитіи разумѣютъ обыкновенно нѣчто таинственное, сверхъестественное, т. е. недоступное мысли. Собственно говоря, то же самое, только въ болѣе систематическомъ видѣ, утверждаетъ и философскій мистицизмъ. Одно ученіе составляетъ его главное содержаніе, какъ мы встрѣчаемъ его у мистиковъ всѣхъ эпохъ и народовъ, а именно, ученіе о томъ, что разумъ и мысль не представляютъ ни основы бытія, ни конца міроваго развитія. *Началомъ* міроваго процесса всѣ мистики считаютъ нѣкоторый непознаваемый мыслью источникъ *бытія*, который одинъ и сообщаетъ міру реальность; реальность или бытіе, по ихъ мнѣнію, не есть логическое понятіе, но нѣчто большее всякаго понятія, доступное нашему пониманію не черезъ мысль, но лишь *непосредственно*, по нашему *соучастію* въ этомъ бытіи (напр. черезъ волю). Концомъ же міроваго развитія мистики считаютъ *любовь*, т. е. слѣд. тоже не какое нибудь логическое совершенство понятія (въ родѣ напр. Гегелевскаго „абсолютнаго духа“), но *реальное* и *внѣстѣ* съ тѣмъ сознательное (въ отличіе отъ исходнаго пункта міроваго процесса) единство частнаго съ Цѣлымъ, т. е. всеединство или принципъ „всего во всемъ“. Мышленіе же (и разумъ) мистики почитаютъ лишь за *средство* перехода отъ первоначальнаго, безсознательнаго всеединства къ окончательному, сознательному всеединству въ любви, и потому отрицаютъ его абсолютный характеръ. Такова *объективная* сторона мистической метафизики, какъ мы ее находимъ отчасти у *Плотина* (204—269 по Р. Хр.) и *Дж. Бруно* (1548—1600), и особ. у *Эккарта* (+1329) и *Якова Бэма* (1575 — 1624). *Субъективная* же, психологическая сторона этихъ ученій вполне соответствуетъ объективной, а именно, если основа міра есть не понятіе, но реальное и непознаваемое бытіе, то достиженіе этого бытія человѣкомъ тоже возможно лишь *иррациональнымъ* образомъ, черезъ соучастіе или сліяніе съ нимъ, и именно реальное соучастіе въ бытіи первоосновы и любовное сліяніе съ Цѣлымъ въ окончательномъ актѣ Божественной любви, т. е. въ мистическомъ восторгѣ.

Разсматривая такое общее ученіе философскаго мистицизма

мы находимъ, что онъ сродни (какъ то ни кажется страннымъ) философскому материализму, а именно въ томъ, что оба направленія утверждаютъ нѣкоторую реальную и неостижимую мыслью *основу бытія* въ мірѣ, но въ то время какъ материализмъ считаетъ такую основой *вещество вообще* (понятіе—полное разнообразныхъ противорѣчій), мистицизмъ видитъ въ немъ *волю*, т. е. нѣчто *реальное въ духѣ* (понятіе тоже весьма неясное). Это метафизическое сходство мистицизма и материализма особенно ясно видно изъ постоянныхъ жалобъ мистиковъ на отвлеченность и формализмъ разумныхъ понятій, которыя яко бы не способны передать конкретнаго и реальнаго, жалобъ вполне соответствующихъ тѣмъ упрекамъ, которые дѣлаютъ идеальной философіи материалисты, доказывающіе, что она „виситъ въ воздухѣ“ безъ реальной основы.

Какія бы преимущества не представляла метафизическая гипотеза мистицизма, для нея (какъ и для материализма) особенное затрудненіе представляютъ два вопроса, а именно: 1) о происхожденіи и смыслѣ разума, и 2) о личномъ единствѣ. Дѣйствительно, объяснить, какъ можетъ происходить изъ *основы бытія* разумъ, мы можемъ тоже лишь разумно, т. е., показавъ какое нибудь логическое основаніе для такого выдѣленія. Но вѣдь это самое объясненіе предполагаетъ уже, что разумъ есть дѣйствующая сила въ самой еще безразличной первоосновѣ, и слѣд. не происходитъ въ ней, но имѣетъ совершенно абсолютное значеніе. Кроме того—и на этомъ тоже постоянно спотыкаются мистики—постиженіе бытія первоосновы предполагаетъ въ человѣкѣ особый *органъ познанія*, иной чѣмъ разумъ (ибо первооснова еще не разумна, или пожалуй, сверхразумна). Но такой мистическій органъ познанія есть совершенно безосновное предположеніе, мало того, противорѣчитъ всѣмъ даннымъ научной психологіи.

Другой чрезвычайно трудный для всякаго мистицизма вопросъ есть сознательная *личность*. Подобно разуму, эта послѣдняя представляется намъ абсолютнымъ началомъ, Я, самосознаніемъ, которое мы (повидимому) совершенно не въ силахъ построить изъ чего нибудь другаго. *Построеніе* личности изъ какихъ нибудь метафизическихъ элементовъ (въ родѣ, напр., воли у Шеллинга) представляетъ притомъ еще особую, и именно *нравственную* трудность. Построенный такимъ образомъ индивидуумъ не имѣетъ,

строго говоря, большого нравственного достоинства, чѣмъ всякое другое произведеніе природы, и потому не только не можетъ быть цѣлью нравственнаго развитія, но необходимо долженъ явиться лишь какъ *средство* для достиженія всеединства міра.

Таковы свойства философскаго мистицизма, этого первого элемента системы Шеллинга, второй ея элементъ есть *идеализмъ*. Идеализмъ есть ученіе прямо противоположное мистицизму. Если этотъ второй признаетъ бытіе отличнымъ отъ мышленія, то первый отождествляетъ ихъ; мистицизмъ, дажѣ, допускаетъ иной родъ познанія кромя разумнаго, для идеализма это абсурдъ; наконецъ мистицизмъ считаетъ (отвлеченный) разумъ лишь переходною ступенью въ развитіи міра, а для идеализма — разумъ есть абсолютное начало.

Если достоинство мистицизма состоитъ въ томъ, что онъ можетъ объяснить фактъ *ограниченности* разума и разумнаго познанія (ибо дѣйствительно всѣ дедукціи природы были всегда неудачны), то съ другой стороны, идеализмъ, рассматривая міръ какъ продуктъ разума, можетъ легко объяснить господство въ природѣ разумныхъ законовъ. Въѣсть съ тѣмъ, отождествляя разумъ съ сознаниемъ, онъ придаетъ индивидууму верховное нравственное значеніе (какъ то мы видѣли у Фихте. См. гл. 3 этого отдѣла).

Но и недостатки идеалистической метафизики отнюдь не меньше ея достоинствъ, и мы видѣли (напр. въ главѣ о Гегелѣ) въ какую игру понятій необходимо превращаются всѣ попытки мыслить бытіе тождественнымъ разуму.

Итакъ, и мистицизмъ и идеализмъ одинаково не выдерживаютъ критики. Ходъ нѣмецкой метафизики привелъ Шеллинга именно къ этому выводу. Идеализмъ въ системѣ тождества оказался „уничтожающимъ природу“, догматическій мистицизмъ (въ слесахъ Якова Бэма) уничтожающимъ свободу человѣка и его личность. Результатомъ этой критики и является новая система Шеллинга, именно какъ попытка *примирить*, невидимому, противоположныя начала идеализма и мистицизма, взаимно дополнить ихъ.

Что теорія Шеллинга имѣла въ виду именно такую задачу, это должно быть ясно изъ предъидущаго ея изложенія. Главное

ученіе мистицизма состоитъ, какъ мы видѣли, въ утвержденіи нѣкоторой еще не разумной *основы бытія*; это ученіе составляетъ краеугольный камень и въ системѣ Шеллинга, который рѣзко жалуется на то, что для новой философіи „существуютъ только отвлеченныя понятія и отсутствуетъ природа“. — Главное же ученіе идеализма есть предположеніе *свободы*. Идеализмъ, какъ мы его встрѣчаемъ у Фихте и Гегеля, стремится свести реальныя отношенія и причинную связь вещей къ категоріямъ чистой мысли. Но чистая мысль есть именно то, что по ученію идеализма составляетъ сущность личности. Поэтому разумная личность черезъ это ученіе освобождается отъ гнета природы, постигаетъ, что природа есть произведеніе ея же (или того же) разума, и тѣмъ превращаетъ гнетъ *даннаго* извнѣ содержанія въ свободный, (т. е. самозаконный) процессъ собственнаго развитія. Что именно свобода есть основной мотивъ идеализма, намъ прямо говорятъ и Фихте и Шеллингъ *).

Утвердить эту свободу человѣка (идеализмъ) и вмѣстѣ съ тѣмъ сохранить реальность бытія (мистицизмъ) — вотъ основная задача Шеллинга. Такая истинно философская и глубокомысленная постановка вопроса и заставляетъ насъ считать его изслѣдованіе „О свободѣ человѣка“ верховнымъ пунктомъ нѣмецкой метафизики, дальше котораго она не пошла.

Отвѣтивъ такимъ образомъ на первый изъ поставленныхъ нами вопросовъ, именно о связи Шеллингова изслѣдованія съ другими теченіями нѣмецкой философской мысли, мы должны теперь перейти ко второму, и именно разсмотрѣть, почему и эта метафизическая попытка потерпѣла крушеніе, подобно всѣмъ прочимъ. Мы не будемъ здѣсь останавливаться на частныхъ недоумѣніяхъ возбуждаемыхъ этою теоріею, **) равно какъ оставимъ въ

*) *Fichte. Erste Einleitung in die W.-L.* (S. Werke, I Abth. 1 Bd. стр. 432 — 35) и *System d. Sittenlehre nach. d. Principien d. W.-L.* (S. W., IV Bd. стр. 35 sq.). *Schelling. Ueber d. Wesen d. Freiheit* (S. Werke, I Abth. VII Bd., 350 sq.

**) Напр., что такое можетъ означать доміровой и свободный выборъ душою какого нибудь опредѣленнаго умозрительнаго характера, т. е. каковы могутъ быть причины, почему разныя души выбрали при этомъ различное? Или эти причины *даны* въ ихъ духѣ — и тогда опять изче-

сторонѣ и общій вопросъ о философскомъ достоинствѣ идеализма (теоріи на нашъ взглядъ радикально ложной. См. ниже гл. о Шопенгауерѣ) и мистицизма (многіе ученія котораго уже прямо опровергнуты научной психологіею). Допустимъ, слѣд., что главная задача метафизики состоитъ въ правильномъ соединеніи (мистическаго) реализма и (идеалистической) свободы, и что Шеллингу удалось совершить это соединеніе относительно личности человѣка, т. е. сохранить ей какъ полную свободу, такъ и полную реальность. Но уступивъ все это Шеллингу (въ чемъ, однако, нѣтъ крайней нужды) можемъ ли мы признать его рѣшеніе задачи міра хотя бы сколько нибудь удовлетворительнымъ? На этотъ вопросъ мы должны отвѣчать совершенно отрицательно.

Основное затрудненіе, которое встрѣчаетъ здѣсь теорія Шеллинга, можетъ быть выражено вѣратцѣ слѣд. образомъ: объяснивъ свободу человека, эта теорія не была въ состояніи объяснить свободу Божества (т. е. имманентность Ему закона развитія космоса). Мы видѣли что для Шеллинга личность (а съ ней и свобода) Божества *происходятъ* въ космосъ черезъ воздѣйствіе безличнаго разума на темную основу бытія. При этомъ допустимы два возможныхъ предположенія: или первооснова, изъ которой выдѣляются эти два элемента міра, есть уже само Божество и разумъ; или это лишь „точка безразличія субъективнаго и объективнаго,“ какъ то выражалъ Шеллингъ раньше, т. е. нѣкоторое такое совершенно неопредѣленное бытіе, къ существованію котораго мы лишь можемъ заключать, видя взаимодѣйствіе (или соотвѣтствіе) между субъектомъ и объектомъ, разумомъ и реальностью. Въ первомъ случаѣ мы опять возвращаемся къ вопросу о взаимодѣйствіи (но уже въ Божествѣ) реальнаго и идеальнаго элемента, и передъ нами возникаютъ всѣ тѣже затрудненія какъ идеализма, такъ и реализма, которыхъ мы думали избѣгнуть. Во второмъ же — передъ нами становится никогда еще неразрѣшенная никакимъ мистицизмомъ задача: вывести разумное изъ чего нибудь иного, чѣмъ самъ разумъ (все равно, будь то воля,

заетъ свобода; или онѣ опять таки свободно произведены самимъ субъектомъ, но тогда вновь возникаетъ прежній вопросъ о томъ, почему субъектъ произвелъ ихъ именно такими, а не другими, т. е. разсужденіе обращается въ безконечный рядъ.

или первооснова бытія, или матерія), задача уже потому не рѣ-
шимая, что всякій выводъ или дедукція есть показаніе какой
нибудь разумной же необходимости, и слѣд. предполагаетъ уже
разумную природу въ самой первоосновѣ. Отказываясь же отъ
такой разумной дедукціи и призывая на помощь сравненія, прин-
ципъ „соучастія въ волѣ“ первоосновы, мистическій восторгъ
и т. п., мы можемъ назвать себя религіозными подвижниками,
поэтами или какъ угодно иначе, но не философами, т. е. не
учеными, и *такой* мистицизмъ есть отрицаніе философіи.

Было бы нелѣпо предполагать, что Шеллингъ не замѣчалъ
этой дилеммы, ставшей на его пути. Напротивъ, изслѣдуя его
дальнѣйшія сочиненія, мы съ совершенной ясностью видимъ, что
на борьбу именно съ этими затрудненіемъ, т. е. на выясненіе
отношеній *разума въ Божество къ темному бытію въ Демъ*
же онъ посвятилъ всѣ свои силы. Но изученіе этихъ же сочи-
неній показываетъ намъ, что этотъ основной вопросъ имъ въ
дѣйствительности разрѣшенъ не былъ. То что онъ считалъ въ
концѣ своей жизни за его рѣшеніе (различіе отрицательной и по-
ложительной философіи или логически возможнаго и реально дѣй-
ствительнаго) есть лишь слабое повтореніе догматической системы
Лейбница и вмѣстѣ съ тѣмъ злоупотребленіе неясными понятіями
возможнаго и необходимаго, которыя уже столько разъ вели фи-
лософовъ къ мнимымъ открытіямъ „задачи міра“.

Такой исходъ наиболѣе глубокомысленной изъ метафизиче-
скихъ системъ нашего времени нельзя считать случайнымъ; онъ
былъ глубоко обоснованъ въ самомъ ложномъ направленіи этой
науки въ Германіи. Построеніе метафизической системы потому
еще невозможно въ наше время, что тѣ терминны и понятія, ко-
торыя составляютъ матеріалъ для этого построенія, сами недо-
статочно опредѣлены и обоснованы. Къ такимъ основаніямъ для
всякой метафизики понятіямъ принадлежатъ напр. понятія ра-
зума, силы, причины, вещества, сознанія, возможности, необхо-
димости и т. п. Но, скажутъ намъ, въ выработкѣ этихъ понятій
и состоитъ философія, и ни одна метафизическая система не бе-
ретъ ихъ готовыми и не уклоняется отъ этой работы. Здѣсь мы
подходимъ къ одному важному пункту нашего изслѣдованія, ко-
торый долженъ быть разъ на всегда разъясненъ. Именно, кри-
тическая обработка и выясненіе понятій *чисто аналитически*

на нашъ взглядъ не можетъ дать несомнѣнныхъ результатовъ, и причина этого слѣдующая: мы обладаемъ критеріемъ истины для простыхъ логическихъ отношеній, но не имѣемъ критерія простоты ихъ. Пусть намъ дано напр. какое нибудь понятіе А. Изслѣдуя его, мы можемъ убѣдиться, что оно несомнѣнно съ понятіемъ В, что ихъ соединеніе возбуждаетъ въ насъ *чувство* несомнѣнности или отрицанія. Но мы не имѣемъ (не выходя изъ области аналитической логики) никакого средства для опредѣленія того, есть ли дѣйствительно понятіе А—простое или сложное. Объединенные словомъ его признаки могутъ быть *активно* вызваны въ наше сознаніе лишь черезъ это же слово (т. е. черезъ извѣстный двигательный процессъ), и никакой другой власти надъ этимъ понятіемъ, кромѣ удержанія его нѣскольکو десятыхъ секунды въ области яснаго сознанія (активная апперценція) мы не имѣемъ *). Такимъ образомъ, особенной аналитической способности, т. е. способности отдѣлать одинъ признакъ изъ цѣлой группы ихъ (усиливъ его чрезъ вниманіе) мы не имѣемъ, ибо само наше вниманіе ограничено двигательными процессами, т. е. въ нашемъ случаѣ выразительными движеніями слова.

Если это такъ, то совершенно ясно, что *чувствуя* несомнѣнность понятій А и В, но не всегда будучи въ силахъ ихъ *логически* анализировать (это возможно лишь, когда каждому изъ признаку соответствуетъ напр. отдѣльное слово), мы не въ состояніи опредѣлнить (логически) *все* ли А несомнѣнно съ В, или только какой нибудь одинъ изъ его признаковъ. Иначе говоря, если мы не выходимъ изъ области чисто логической обработки понятій, для насъ достижима истина только относительно простыхъ отношеній, но мы не можемъ опредѣлнить, *что просто*; слѣд. и вообще аналитическая или логическая обработка понятій не заключаетъ въ себѣ достаточнаго ручательства истины.

Этимъ мы провозносимъ приговоръ почти надъ всѣми метафизическими системами первой половины нашего вѣка, и вмѣстѣ съ тѣмъ заканчиваемъ здѣсь изложеніе ученій его трехъ величайшихъ представителей—Фихте, Гегеля и Шеллинга. Оставляя

*) Подробности этого процесса и его *экспериментальное* доказательство см. въ моемъ психологическомъ изслѣдованіи: Beiträge zur Theorie d. sinnlichen Aufmerksamkeit (Philos. Studien, herausg. von W. Wundt, IV, 3).

за собой наиболее трудных для пониманія философовъ, читатель, вѣроятно, вздохнетъ съ облегченіемъ. Но авторъ не безъ нѣкоторой тайной цѣли съ особенною подробностью излагалъ эти, въ существѣ дѣла, отжившія системы. А именно, многое показываетъ, что мы живемъ во время весьма благопріятное возрожденію метафизики, хотя и въ иномъ видѣ. Распространеніе метафизическаго пессимизма, философскаго эволюціонизма, крайняго мистицизма и отчасти даже теоретическаго спиритизма — все это знаки времени. Предъидущее изложеніе, показывая гибель великихъ метафизическихъ теорій первой половины нашего вѣка, имѣетъ именно въ виду предостеречь противъ повторенія старыхъ ошибокъ, за которыя уже столько разъ платилась философія, дѣлая одинъ шагъ впередъ и затѣмъ два назадъ. Эта же судьба несомнѣнно предстоить и новой метафизикѣ, если она захочетъ „вѣнчать зданіе“ раньше чѣмъ спеціальныя науки заложили фундаментъ. Если такія истинно гениальныя и глубоко-мысленныя метафизическія системы, каковы были Гегелева и Шеллингова, потерпѣли полное крушеніе, то какова же будетъ судьба большинства современныхъ намъ „философій,“ которыя не въ силахъ возвыситься даже на уровень тѣхъ вопросовъ, какіе ставили себѣ гиганты чистой мысли въ первой половинѣ нашего вѣка!

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Шопенгауеръ.

(1788—1860).

Всякаго, кто изучалъ исторію пессимизма, занималъ, конечно, вопросъ о причинахъ его распространенія. Это распространеніе такъ велико и такъ глубоко провълѣсть, какъ врядъ ли какая другая научная теорія нашего времени, кромя развѣ эволюціонизма. Главное сочиненіе Гартмана, появившееся въ то время, когда научные интересы отошли въ Германіи на задній планъ (1869 г.), выдержало тѣмъ не менѣе въ теченіи первыхъ семи лѣтъ—*семь изданій*, успѣхъ для научнаго сочиненія обьемомъ почти въ тысячу страницъ совершенно исключительный. Но вмѣстѣ съ тѣмъ это вліяніе пессимизма подчинено какимъ то страннымъ условіямъ. Сочиненія Шопенгауера, представляющія, конечно, не менѣе интереса и внѣшней привлекательности, чѣмъ труды Гартмана, были долго совершенно игнорируемы. Когда же наконецъ они стали болѣе извѣстны, пессимизмъ все-таки не произвелъ никакой *школы*. Чѣмъ болѣе онъ распространялся среди большой читающей публики, тѣмъ менѣе мы видимъ его приверженцевъ среди философовъ, и не только *Catheredphilosophanten*, какъ выражался Шопенгауеръ, но и вообще ученыхъ. Не менѣе своеобразно современное распространеніе пессимизма среди молодыхъ представителей литературной Франціи, распространеніе непонятнымъ образомъ идущее рядомъ съ поклоненіемъ Спенсеру. Какія же причины всѣхъ этихъ явленій?

Что пессимизмъ обязанъ успѣхамъ отнюдь не научнымъ достоинствамъ своей метафизики—это совершенно очевидно. Среди его метафизическихъ теорій мы встрѣчаемъ столько произволь-

наго, непослѣдовательнаго, наконецъ просто дикаго, что эти теоріи несомнѣнно занимаютъ одно изъ самыхъ послѣднихъ мѣстъ въ исторіи философіи. Къ обсужденію этихъ недостатковъ мы еще не разъ вернемся въ послѣдующемъ изложеніи, но и здѣсь уже мы можемъ указать на такія „образцы“, какъ напр. ученіе Шопенгауера о познаніи воли „изнутри“, тогда какъ все остальное познается нами якобы „извнѣ“, (ученіе безусловно ложное, а между тѣмъ составляющее коренное и единственное основаніе *всей* его метафизики); далѣе, на ученіе того же философа объ *идеяхъ* занимающихъ какое-то среднее мѣсто между сущностью міра—волею и феноменальнымъ міромъ представленій; о Гартманѣ и его мнѣніемъ уваженіи къ опытной наукѣ и говорить нечего; Фр. Альб. Ланге въ своей „Исторіи матеріализма“ *) совершенно вѣрно охарактеризовалъ это отношеніе, сравнивъ Гартмана съ фетишистомъ: какъ индѣецъ С. Америки, когда видитъ что нибудь непонятное, говоритъ „это devil-devil“, и думаетъ, что все объяснилъ, такъ и Гартманъ, встрѣчая какой нибудь еще не разъясненный опытной наукою вопросъ, говоритъ: „это просто дѣйствіе „Бессознательнаго“, и полагаетъ, что разрѣшилъ тѣмъ всѣ трудности. А такъ какъ неизвѣстнаго и непонятнаго пока еще достаточно, то и такой методъ открытія „Бессознательнаго“ можетъ быть пріятенъ весьма легко и часто.

Но, повторяемъ, не эта жалкая метафизика была причиною успѣха пессимизма; эту причину мы должны искать въ чемъ нибудь иномъ.

Можетъ быть, напр., эта причина лежитъ въ признаніи важной роли за волею, которая была отрицаема предъидущимъ панлогизмомъ Гегеля? Однако и это открытіе отнюдь не принадлежитъ пессимизму: Шеллингъ во второй половинѣ своей дѣятельности, а вмѣстѣ съ нимъ Краузе и Хр. Вейссе указывали на волю какъ на факторъ, или „потенцію“ стоящую *на ряду* съ разумомъ **). Мало того, у нихъ эта роль мировой воли была объясняема съ несравненно большей глубиной, чѣмъ напр., это дѣлаетъ Гартманъ.

Часто, далѣе, видѣли причину широкаго распространенія пессимизма во ви́шнихъ обстоятельствахъ, въ его совпаденіи съ

*) Фр. Альб. Ланге. *Исторія матеріализма*, т. II, стр. 257 русск. перевода.

**) Въ еще большей степени должно это сказать о Фихте (см. выше гл. III).

политическимъ и социальнымъ пессимизмомъ въка или во вѣщ-
ней привлекательности и оригинальности сочиненій Шопенгауера
и Гартмана. Что въ этихъ объясненіяхъ есть доля правды, этого,
конечно, отрицать невозможно. Пессимизмъ почти всегда имѣетъ
болѣе реальныя источники, чѣмъ метафизическія теоріи. Мало
того, какъ будетъ показано ниже, пессимизмъ у Шопенгауера и
Гартмана даже вовсе не вытекаетъ съ необходимостью изъ ихъ
собственной метафизики. Съ другой стороны, ясное и часто ин-
кантное изложеніе этихъ философовъ было такою новостью послѣ
схоластической манеры Гегеля и Фихте, что несомнѣнно должно
было имѣть литературный успѣхъ. Но врядъ ли, однако, эти
причины достаточны для объясненія всей величины указаннаго
явленія. Общественный пессимизмъ не есть же исключительная
черта нашего времени. Мало того, время появленія сочиненій
Шопенгауера было скорѣе временемъ оптимизма. Конецъ 60-хъ
и начало 70-хъ годовъ, когда появилось первое и главное со-
чиненіе Гартмана, тоже было эпохою поднятія и объединенія
Германіи.

Въ чемъ же, наконецъ, причина распространенія этихъ си-
стемъ? Причина эта, по нашему мнѣнію, слѣдующая: *системы
эти болѣе чѣмъ какія нибудь другія и въ наиболѣе соответ-
ственной духу времени формѣ, удовлетворяютъ религиознымъ
(и нравственнымъ) потребностямъ человека.*

Среди явленій общественной психологіи мы врядъ-ли можемъ
найти другое, которое принимаетъ столь разнообразныя и пови-
димому такъ безусловно различныя формы, какъ религиозное чув-
ство; а что въ системахъ Шопенгауера и Гартмана современный
человѣкъ можетъ находить если не удовлетвореніе этому чувству,
то замѣну его, — это врядъ ли можетъ быть отрицаемо. Если
сущность религиознаго чувства всегда и вездѣ состояла въ лич-
номъ подчиненіи человѣка Верховному Бытію и соответствен-
номъ съ тѣмъ чувствѣ почтенія и страха, то несомнѣнно, что
грандіозныя, хотя и фантастическія теоріи пессимистовъ способны
вызывать тѣ же чувства. Правда, эти теоріи по самому суще-
ству ихъ пантеистичны, по врядъ-ли кто рѣшится утверждать,
что пантеизмъ безусловно противоположенъ религіи. И въ пер-
вомъ, какъ и въ послѣдней, человѣкъ чувствуетъ себя ничтож-
ной единицей, которая черпаетъ весь смыслъ изъ одного источ-
ника міроздація, и если пантеизмъ и считаетъ индивидуума

частью Цѣлаго, то никогда не отождествляетъ этого Цѣлаго съ суммою этихъ индивидуумовъ, но ставитъ Его выше.

Мало того, можетъ быть, именно этотъ пантеизмъ и оказался болѣе соответственнымъ религіозному духу времени, чѣмъ, напр., теистическая философія Баадера или Фихте младшаго, ибо вѣра въ догматы и вообще въ церковное христіанство была слишкомъ сильно подорвана предъидущей эпохой свободомыслія. Религіозная потребность сохранилась, люди ищутъ связи между отдѣльною личностію и цѣлымъ міромъ, и связи не того свойства (логическаго), какою давала философія Гегеля, но болѣе внутренней, или вѣриѣ, болѣе способной къ переходу въ чувство; вмѣстѣ съ тѣмъ материалистическія и атеистическія теоріи прошлаго вѣка не допускаютъ возвращенія къ церковному христіанству — и вотъ почва для ученія Шопенгауера и Гартмана готова.

Что эти системы несомнѣнно близко стоятъ къ религіи въ широкомъ смыслѣ слова, это мы видимъ, напр., въ отношеніи Шопенгауера къ Буддизму и христіанскому аскетизму. Собственно говоря, онъ прямо отождествляетъ (и не безъ основанія) свои ученія съ религіею Будды. Замѣчательно также, что Гартманъ, несмотря на все свое свободомысліе, явно склонился къ спиритизму, этому несомнѣнному вырожденію, именно, религіознаго чувства. Но болѣе всего отражается этотъ религіозный характеръ въ самомъ пессимистическомъ отношеніи къ міру. Почти всемъ культурнымъ религіямъ свойственна эта же черта; мало того, отрицаніе міра было часто исходнымъ пунктомъ религіознаго одушевленія. Правда, въ христіанскомъ аскетизмѣ это отрицаніе міра имѣло источникомъ не соображенія о счастіи (какъ у Гартмана и Шопенгауера), но болѣе нравственные мотивы. Однако, трансцендентный эгоизмъ несомнѣнно имѣлъ мѣсто и въ чисто религіозныхъ стремленіяхъ.

Наше время часто и справедливо сравнивали съ эпохою паденія Римской Имперіи. Помимо несомнѣннаго сходства нашихъ социальныхъ вопросовъ съ подобными же вопросами того времени, въ самомъ нравственномъ складѣ есть что-то общее: обѣимъ эпохамъ свойственна какая то нервная впечатлительность и раздраженность, странно соединенная къ пресыщенности и скептическимъ равнодушіемъ. Какъ здѣсь, такъ и тамъ, государственная религія находитъ среди образованныхъ классовъ только немного сторонниковъ; какъ тамъ, такъ и въ нынѣшней Европѣ,

несмотря на весь скептицизмъ, потребность вѣры въ лучшія и болѣе справедливыя времена — грохадна; какъ здѣсь, такъ и тамъ эта вѣра, не находя правильнаго исхода, выражается въ такія фантастическія и немѣющія устойчивости и достаточной глубины явленія какъ у насъ — С. Спиритизмъ, пессимизмъ, наконецъ сниритизмъ, а въ Римѣ — мистическій и чувственный культъ восточныхъ религій.

Такимъ образомъ, та единственная точка зрѣнія, съ которой, по нашему мнѣнію, возможно оцѣнивать эти странныя ученія пессимизма такова: эти ученія подобны восточнымъ культамъ въ разлагающемся Римѣ и представляютъ, какъ и тѣ, случайныя и неправильныя удовлетворенія глубокаго нравственнаго и религіознаго чувства. Поэтому они могутъ имѣть два исхода: если эти чувства (что однако сомнительно) суть только „остатки пережитаго“, тогда пессимизмъ долженъ быть разсматриваемъ, какъ послѣдніе остатки исчезающихъ тѣней суетвѣрія. Если же мы находимся въ эпохѣ дѣйствительно подобной той, которая предшествовала появленію христіанства, тогда въ ученіяхъ пессимизма мы должны видѣть первые, недостаточные, сами себя непонимающіе проблески новой истины. Но эти проблески также далеки отъ истиннаго свѣта, какъ культъ Изиды отъ христіанства.

I.

Если есть какое нибудь положеніе, которое обще всѣмъ философскимъ послѣ Кантовскихъ системамъ Германіи, несмотря на всѣ ихъ различія, то положеніе это таково: „міръ есть мое представленіе“. Положеніе это высказанное въ такой формѣ совпадаетъ, повидному, съ несомнѣнными результатами психологій, а признаніе его есть, по мнѣнію нѣмецкой философіи, первое начало мудрости, то чѣмъ человекъ освобождается отъ догматическаго реализма. Разъ это будетъ признано, можетъ впоследствии открыться, что за этимъ міромъ представленій стоитъ какая нибудь реальность (въ видѣ вещи въ себѣ по Канту, мировой воли по Шопенгауеру, абсолютнаго Я по Фихте, абсолютной идеи по Гегелю, и т. д.); но это не измѣнитъ вѣрности перваго положенія, ибо возможность перехода за міръ представленій открывается у каждаго изъ этихъ философовъ только черезъ от-

крытія (всегда мнимое) особеннаго органа или метода сверх-опытнаго познанія (практическій разумъ у Канта, внутреннее познаніе воли у Шопенгауера, интеллектуальное воззрѣніе у Шеллинга, діалектическій методъ у Гегеля, и т. д.).

Это положеніе воплію принимаетъ Шопенгауеръ. Онъ начинаетъ свое главное сочиненіе слѣдующими словами: „Міръ есть мое представленіе, — вотъ истина, которая имѣетъ силу по отношенію къ всякому живому и сознающему существу, хотя одинъ только человѣкъ въ состояніи перенести ее въ рефлексивное отвлеченное сознаніе, и какъ скоро онъ это сдѣлаетъ, философское самосознаніе въ немъ наступило. Тогда ему станетъ ясно и несомнѣнно, что онъ не знаетъ никакаго солнца, никакой земли, а только глазъ, видящій солнце, руку осязающую землю; что окружающій его міръ существуетъ только какъ представленію, т. е. всегда лишь по отношенію къ другому, представляющему, которое есть самъ человѣкъ... Нѣтъ истины несомнѣннѣе и менѣе нуждающейся въ доказательствѣ... *)

Эта „несомнѣнная истина“, на которой основывается вся философія Шопенгауера, мало того, которая есть основа и всей послѣ Кантовской нѣмецкой философіи (кромя одного исключенія) — она, по нашему мнѣнію, *ошибочна!* Указанъ на эту ошибку значитъ найти основную ложь (*πρωτοφθεβο*) нѣмецкаго философскаго идеализма, и это мы постараемся теперь сдѣлать.

Въ положеніи „міръ есть мое представленіе“ заключено два сужденія: 1) міръ есть комплексъ представленій и 2) „я“ различенъ отъ представленій; представленія эти — мои, и это единственное сохраняющееся и постоянно тождественное свойство ихъ.

Что касается перваго сужденія „міръ есть комплексъ представленій“, то какое, спрашивается, его основаніе? Когда я го-

*) *Міръ, какъ воля и представленіе*, § 1, стр. 1 русск. перевода. Мы цитируемъ для удобства это сочиненіе въ русскомъ переводѣ, но переводъ этотъ (А. Фета) очень плохъ; напр., на страницѣ 385 мы встрѣчаемъ слѣдующую фразу, заключающую *ниги* отрицаній на двухъ строчкахъ: „Сюда относятся и то, что приводитъ, уже отецъ исторіи, и что съ тѣхъ поръ едва-ли было *не* опровергнуто именно, что *не* существовало человѣка, который-бы *не* одинъ разъ *не* желалъ *не* дожить до слѣдующаго дня“. Поэтому въ нѣкоторыхъ цитатахъ мы дѣлаемъ незначительныя формальныя измѣненія, ради большей ясности.

ворю, напр., что это перо — реальный предмет, а это воспоминание об нем — только комплекс представлений, то здесь я разделяю представление от реального предмета по весьма простому признаку: — меньшей устойчивости и ясности: воспоминание является ясно только на несколько моментов *), реальный же предмет сохраняется неизменным. Таким образом, термин „представление“ не имеет сам по себе каких либо абсолютных отличий: все его признаки только количественные: меньшая устойчивость, меньшая ясность, большая связь с чувствованиями, большая зависимость от желаний и т. д. Но ничто, ни один исключительно качественный признак не отличает представлений от того, что мы называем реальными предметом. Правда, есть *новидимому* один такой признак и весьма существенный: представление существует только в моем сознании, реальный предмет в действительности. Однако легко видеть, что выражение „существовать в моем сознании“ есть только повторение прежнего в других словах. Мало того, это существование имеет несомненно столь же реальный характер, как и все другое. Если бы бытие имело само по себе степени, то идеальное существование действительно могло бы быть отлично по качеству или степени от реального, но таких степеней в бытии нет: вещь существует или не существует **). Поэтому и представления мы отличаем от реального бытия только по указанным выше *относительным* признакам.

Все это рассуждение доказало *новидимому* то, что мы желали опровергнуть, именно, что все есть только представления. Однако, это только кажется. Из нашего рассуждения, показы-

*) Об этом см. между прочим мое экспериментальное исследование „*Beiträge zur Theorie d. sinnl. Aufmerksamkeit*“ (Philos. Studien, herausg. v. W. Wundt, IV, 3).

**) Сколько различных философских систем ни старались установить какое-нибудь понятие различия между действительным существованием и возможным, все эти попытки, начиная с Аристотеля и кончая Шеллингом и сродными ему философами, очевидно не имели успеха и во всех них „возможное“ при ближайшем анализе совпадает с *неизвестным еще* действительным. Заметьте мимоходом, что именно это понятие „возможного“ (и необходимого) более, чем всякое другое способствовало блужданиям философов.

вающаго тождество *по качеству* реального бытія и представляній, слѣдуетъ только одно: что все существующее мы *одинаково* можемъ назвать какъ комплексомъ представлений, такъ и реальностью, и въ обоихъ этихъ случаяхъ мы не даемъ *ровно никакого* знанія объ этомъ существующемъ, но высказываемъ только тождество: существующее—существуетъ. Реальное же и идеальное или дѣйствительно существующее и представляемое, получаютъ свою опредѣленность только въ ихъ противоположеніи: только тогда А можетъ быть названо съ опредѣленностью представленіемъ, когда рядомъ существуетъ В, имѣющее большее постоянство, и потому называемое реальностью, ибо различіе реального и идеального, повторяемъ, только количественное. Поэтому, когда мы говоримъ „весь міръ есть представленіе“, то этимъ *ровно ничего* не выражаемъ, ибо только тогда этотъ міръ можетъ стать представленіемъ, когда рядомъ съ нимъ явится другой міръ — реальностей. Здѣсь мы очевидно переходимъ ко второму изъ указанныхъ сужденій—именно, къ противоположности *меня*, какъ реального и сохраняющагося, моимъ представленіямъ, т. е. измѣняющимся состояніямъ. Если дѣйствительно дано подобное сохраняющееся бытіе рядомъ съ измѣняющимся міромъ представлений, то дѣйствительно этотъ послѣдній получаетъ въ сравненіи съ первымъ особый характеръ, именно дѣлается міромъ явленій, въ противоположность міру сущностей *).

Различныя направленія послѣ-Кантовской нѣмецкой философіи различно понимали это (мнѣю) сохраняющееся среди непрерывнаго теченія „явленій“. Для Фихте это „Я“, для Гегеля—діалектическій законъ развитія, для Шопенгауера—воля, какъ она непосредственно (и изнутри) познаваема для человѣка. Уже одно это различіе мнѣній — весьма подозрительно; но ближайшая ихъ критика показываетъ и ихъ совершенную ошибочность. Въ главѣ о Фихте мы видѣли, что единство сознанія от-

*) Можетъ показаться страннымъ, что мы какъ будто приписываемъ Канту мысль о томъ, что трансцендентальное Я есть сущность, тогда какъ онъ постоянно отрицалъ возможность подобнаго познанія. Но мы говоримъ здѣсь не о самомъ Кантѣ, занимающемъ въ этомъ вопросѣ столь неясное положеніе со своими *Noumen in negativer Bedeutung*, но о всей нѣмецкой философіи, которая вышла изъ Канта. „Я“ Фихте, подобно волѣ Шопенгауера и „идеѣ“ Гегеля суть уже воплощѣ сущности, ничѣмъ не уступающія тѣмъ, которые создавали „догматическіе“ философы.

нюдь не имѣть абсолютнаго характера; притомъ научная психологія нашего времени весьма удовлетворительно объясняетъ его изъ тождества условій жизни физическаго организма *); дажѣ, что воля (Шопенгауера) отнюдь не дана абсолютно въ познаніи, это мы увидимъ сейчасъ; что наконецъ, мнимый законъ развитія идеи у Гегеля есть лишь цѣлое сборище противорѣчій и логическихъ неясностей, это доказалъ еще Тренделенбургъ, и съ его аргументаціей мы познакомились уже въ главѣ IV.

Итакъ, отъ всѣхъ этихъ абсолютныхъ данныхъ сознанія не остается въ существѣ дѣла ничего. Такимъ образомъ, возвращаясь къ нашему разсужденію, мы и здѣсь не находимъ противоположности Я (или какихъ нибудь абсолютныхъ данныхъ сознанія) тому, что въмецкіе философы называютъ явленіями. Иначе говоря, и здѣсь, какъ при критикѣ противоположности реальнаго бытія представленія мы не находимъ никакого смысла въ положеніи „міръ есть лишь комплексъ представленій“, ибо и здѣсь, какъ тамъ, мы лишены втораго члена сравненія.

Вообще, янаго бытія, кромя того, что всѣ люди всегда называли реальнымъ, а что послѣдователи Канта признали за одну видимость, за явленія, этого янаго бытія намъ не дано, поэтому то что намъ дано есть единственная, а слѣд., и совершенная реальность. Это общее содержаніе только *впослѣдствіи*, при дальнѣйшемъ развитіи мысли, дѣлится на двѣ части, изъ которыхъ болѣе устойчивая, постоянная, менѣе связанная съ чувствованіями и одинаковая для всѣхъ людей получаетъ названіе объективнаго міра, въ противоположность другой — менѣе устойчивой и имѣющей болѣе связей съ эмоціями, т. е. въ противоположность субъекту и его психическимъ состояніямъ. Иначе говоря, различіе субъекта отъ объекта приводитъ *впослѣдствіи* (какъ уже глубокомысленно, но слишкомъ *априорно* утверждать Шеллингъ) къ существующему уже *содержанію*, которое до тѣхъ поръ мы не можемъ назвать ни представленіями, ни реальностью, не только вообще бытіемъ.

То, что придаетъ мнимую очевидность положенію „міръ есть мое представленіе“ есть повидимому чисто тождественное утвержденіе: все, что я знаю — находится въ моемъ сознаніи, и ничего помимо того, что находится въ моемъ сознаніи, мнѣ не извѣстно.

*) Ribot. Les maladies de la personnalité.

Но при ближайшем анализѣ оказывается, что это второе положеніе, подобно столь многимъ другимъ въ теоріи познанія, имѣетъ два различныя смысла. Или подъ терминомъ „находиться въ сознаниі“ мы понимаемъ нѣчто опредѣленное, именно, извѣстныя частныя психическія отношенія между представленіями, какъ напр. связь по ассоціаціи смежности, связь представленія съ извѣстнымъ чувствованіемъ или желаніемъ, извѣстную быстроту смѣны представленій, такъ называемое единство сознанія, однимъ словомъ, какое нибудь изъ тѣхъ качествъ, которыя мы обозначили выше терминомъ меньшей устойчивости и большей субъективности; въ этомъ случаѣ „находиться въ сознаниі“ имѣетъ совершенно опредѣленный смыслъ, который ближайшимъ образомъ составляетъ предметъ изученія для психологін; но изъ подобнаго значенія отнюдь не вытекаетъ, что „*все* есть только представленія“, напротивъ, здѣсь уже заранѣе дано отлчіе субъективныхъ состояній отъ объективныхъ. Или, и это второй возможный смыслъ термина „находиться въ сознаниі“, мы здѣсь утверждаемъ простое существованіе *для насъ* извѣстныхъ вещей и выражаемъ лишь чисто тождественное положеніе: то, что существуетъ не для насъ, намъ не дано въ сознаниі. Но здѣсь опять возникаетъ прежній вопросъ: говоря *для насъ*, понимаемъ ли мы подъ *нами* нѣчто опредѣленное, или нѣтъ? Если да, то мы слѣдовательно уже раздѣлили субъектъ отъ объекта, и слѣд., уже не все есть лишь наши состоянія;—если нѣтъ, если подъ словами „я“, мое сознаніе не разумѣютъ ничего опредѣленнаго, но только бытіе вообще, то положеніе „міръ есть лишь мое представленіе“ теряетъ опять всякій смыслъ (за недостаткомъ втораго члена сравненія) и дѣлается совершенно однозначнымъ утвержденію „міръ дѣйствительно существуетъ“. Однимъ словомъ, или терминъ „представленіе“ имѣетъ научный, *психологическій* смыслъ, т. е. указываетъ на особую *мало устойчивую* связь явленій сознанія, тогда объективная, болѣе устойчивая связь уже признана данной; или представленіе и сознаніе означаютъ только вообще бытіе, и тогда выраженіе „міръ есть мое представленіе“ теряетъ свое особенное содержаніе и дѣлается тавтологією: существующее — существуетъ. *)

*) Мы не должны быть введены въ заблужденіе утвержденіемъ Шпенсера, что субъектъ не предшествуетъ объекту, но что данъ вмѣстѣ съ нимъ (*Міръ, какъ в. и пр.*, стр. 6), ни его основанномъ на

Возвратимся къ изложенію метафизикки Шопенгауера и посмотримъ, какъ онъ далѣе развиваетъ свое (ложное, какъ мы видѣли) положеніе, что міръ данъ прежде всего какъ представленіе. Подобно всякому представленію, онъ долженъ являться намъ какъ объектъ—субъекту; раздѣленіе познаваемаго отъ познающаго есть та самая общая и необходимая форма, которая обуславливаетъ возможность всякаго познанія. Слѣдуя затѣмъ приѣру Канта, Шопенгауеръ старается изслѣдовать прочія необходимыя формы познанія; подобно Канту онъ ищетъ, какія изъ нашихъ сужденій имѣютъ характеръ необходимости и всеобщности, и заключаетъ изъ этого ихъ характера къ ихъ субъективному (априорному) происхожденію, т. е. видитъ въ нихъ формы познающаго духа или законы познанія. Онъ полагалъ, что такихъ основныхъ, необходимыхъ формъ сужденій четыре, а именно: 1) все случающееся имѣетъ предшествующую ему причину, 2) истинное познаніе должно имѣть достаточное основаніе, 3) пространство и время представляютъ непрерывный переходъ между отдѣльными пунктами или моментами, и 4) всякое дѣйствіе обусловлено своими мотивами *). Если, съ одной стороны, эти четыре рода сужденій лежатъ въ основѣ всякаго познанія, и безъ

этомъ опроверженіемъ субъективнаго идеализма Фихте. (ibid., стр. 16). Эти утвержденія Ш. отнюдь не ослабляютъ нашего доказательства, ибо для него отношеніе субъекта къ объекту есть условіе всякаго познанія, мы же доказываемъ, что это отношеніе происходитъ вполнѣ въ данному уже содержанію, ибо субъектъ не есть „то, что познаетъ и само никакъ непознаваемо“ (ibid., стр. 5), но совершенно опредѣленнымъ и познаваемымъ историческія отношенія представленій.

*) Мы излагаемъ эти формы закона основанія въ такъ наз. Шопенгауеровъ *дидактическомъ* (а не систематическомъ) порядкѣ (см. *Ueber d. vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*). Нечего говорить, насколько произвольно это четвертное дѣленіе: *principium agendi* (мотивація) есть, конечно, тоже, что *princ. fiendi* (причина); *princ. essendi*, конечно, не опредѣляетъ всего характера пространства и времени; наконецъ, *princ. cognoscendi*—ничего, въ существѣ дѣла, не значить. Мы уже не говоримъ здѣсь о томъ, дѣйствительно-ли эти сужденія необходимы, а если необходимы, то суть-ли они формы познающаго субъекта; и, наконецъ, сводимы-ли они къ общей формѣ принципа достаточнаго основанія. Въ философіи Ш. такъ много спорнаго, ложнаго и противорѣчиваго, что впродъ мы будемъ обращать вниманіе только на главныя ея ошибки.

нихъ оно невозможно, то съ другой — Шопенгауеръ виѣстъ съ Кантомъ приписываетъ имъ лишь феноменальную дѣйствительность, т. е. полагаетъ, что они приложимы лишь къ явленіямъ, а не къ вещи въ себѣ, ибо во всѣхъ нихъ признается уже различіе субъекта отъ объекта познанія, т. е. всѣ они относятся къ міру представленій. Міръ данъ намъ какъ представленіе, и мы не можемъ (пока) выйти изъ этого очарованнаго круга явленій. Истинны естествознанія (т. е. разнообразныя законы причинной связи), логики и другихъ отвлеченныхъ наукъ (т. е. область, гдѣ господствуетъ сужденіе о достаточномъ основаніи знанія), математики (т. е. истины о пространствѣ), наконецъ, самое познаніе нашихъ дѣйствій и желаній (т. е. область, гдѣ все опредѣлено мотивами) — вездѣ мы находимъ лишь разнообразное приложеніе этихъ четырехъ родовъ необходимыхъ сужденій, которыя мы признали формами познающаго духа, но которыя отнюдь не принадлежатъ самой сущности вещей (Ding an sich).

До сихъ поръ Шопенгауеръ идетъ, въ существѣ дѣла, по дорогѣ проложенной Кантомъ. Но дойдя до этого пункта онъ внезапно сворачиваетъ съ большой проѣзжей дороги нѣмецкой философіи и открываетъ (мнимую) тропинку въ дремучій лѣсъ вещей въ себѣ, изъ котораго онъ уже не найдетъ выхода. Этотъ поворотный пунктъ опредѣляетъ весь характеръ его системы и потому требуетъ болѣе близкаго обсужденія.

„Значеніе стоящаго передо мною, въ качествѣ моего представленія, міра, говоритъ Шопенгауеръ, или переходъ отъ него, какъ простаго представленія познающаго субъекта къ тому, чѣмъ онъ можетъ быть *кромѣ того*, остались бы навсегда неотысканными, еслибы изслѣдователь былъ бы самъ ничѣмъ другимъ, какъ чисто познающимъ субъектомъ (окрыленной головою ангела безъ тѣла). Но онъ самъ коренится въ этомъ мірѣ, именно, чувствуетъ себя въ немъ индивидуумомъ, т. е. его познавательная способность необходимо посредствуется тѣломъ, котораго аффекты... служатъ для разсудка исходной точкой познанія... міра. Это тѣло для исключительно познающаго субъекта... такое же представленіе, какъ всякое другое. Его движенія и дѣйствія, съ этой стороны, знакомы ему не болѣе, чѣмъ измѣненія всѣхъ другихъ созерцаемыхъ объектовъ, и были бы настолько же чужды и непонятны, если бы ихъ значеніе не разъяснялось для него какими либо совершенно иными образомъ.... Онъ также назы-

валъ бы внутреннюю, непонятную ему сущность проявленій и дѣйствиі собственнаго тѣла — силою, качествомъ, характеромъ, какъ угодно, но не имѣлъ бы о ней дальнѣйшаго понятія. Но все это на дѣлѣ совершенно иначе; индивидууму... дано слово разгадки, и это слово есть *воля*. Оно, и только оно, даетъ ему ключъ къ собственному явленію, раскрываетъ значеніе, указываетъ внутренней механизмъ его собственнаго существа, собственныхъ дѣствий, собственныхъ движеній. Познающему субъекту... его тѣло дано двумя вполне различными способами: во первыхъ, какъ представленіе въ созерцаніи, какъ объектъ среди другихъ объектовъ, подвластный законамъ природы; но затѣмъ, въ то же время и совершенно инымъ способомъ, именно какъ то, что каждому непосредственно знакомо и что обозначается словомъ *воля*. Каждый дѣйствительный актъ его воли дѣлается тотчасъ и немедленно и движеніемъ его тѣла... Актъ воли и дѣйствіе тѣла не два различныхъ, объективно познанныхъ состоянія, соединенныхъ связью *причинности* и состоящіе въ отношеніи причинны и дѣйствія, но они одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами: разъ — совершенно непосредственно, и другой — въ созерцаніи для ума. Дѣйствіе тѣла ничто иное, какъ объективированный, т. е. выступившій для созерцанія актъ воли... Только въ рефлексіи воля и дѣйствіе различны; въ дѣйствительности они одно и то же.“ *) Эту истину о внутреннемъ познаніи воли Шопенгауеръ называетъ философскою *кат' ἐξοχήν*, и свое открытіе характеризуетъ слѣдующимъ образомъ: „извне нельзя проникнуть до существованія вещей: какъ ни старайся, не приобрѣтешь ничего кромя образовъ и именъ. Унодобляешься человѣку, который ходя вокругъ замка и напрасно ища входа предварительно срисовываетъ фасады. Тѣмъ не менѣе это и есть тотъ путь, по которому до меня ходили всѣ философы“. **) Посмотримъ теперь поближе насколько правленъ этотъ новый „по преимуществу философскій“ путь.

Въ понятіи воли, какъ сущности, мы должны различать у Шопенгауера два рода признаковъ: одинъ положительный, другіе отрицательные. Положительный, какъ видно изъ приведенной выписки, дается человѣку внутреннимъ *актомъ*, который мы обо-

*) *Mirz*, какъ в. и пр., стр. 118—20 (§ 18).

**) *ibid.*, стр. 118 (§ 17 sub. fin.).

значаемъ словами „я хочу“. Но та внѣшняя обстановка, въ которой является этотъ актъ нашему *познанію*, т. е. какъ наше представленіе (обусловленное выше указанными субъективными формами познающаго духа), эта вся обстановка, т. е. 1) *мотивы* для „я хочу“, 2) всѣ его прочія *причинныя* связи, 3) его *разнообразныя* проявленія, насколько они обусловлены пространствомъ и временемъ — все это принадлежитъ субъективной природѣ *представленій*, а не самой волѣ какъ сущности. Такимъ образомъ, только объективация воли, т. е. ея внѣшнее явленіе для *познающаго* духа (а не внутреннее, для дѣйствующаго) даетъ этимъ проявленіямъ многообразность и причинную обоснованность, но самой волѣ, какъ сущности, эти признаки чужды. Поэтому отрицательныя ея свойства состоятъ: 1) въ ея единствѣ (внѣвременности и безпространственности) и 2) въ безпричинности и свободѣ. *)

Выводъ Шопенгауера относительно этихъ отрицательныхъ свойствъ воли, какъ сущности, представляетъ, однако, очевидную и чисто логическую ошибку. Оставляя въ сторонѣ сомнительность его теоріи познанія (которая вся зиждется на ложномъ, какъ мы видѣли, предположеніи о томъ, что міръ есть прежде всего представленіе), самое большее, что мы могли бы изъ нея заключить, это слѣдующее: пространство, время и причинная связь суть субъективныя формы познанія, поэтому сущность вещей, *можетъ быть*, ихъ и не имѣть, т. е. мы не имѣемъ основаній *утверждать*, что она, подобно явленіямъ, многообразна и связана причинностью. Но, съ другой стороны, утверждать положительно, что если эти формы субъективны, то онѣ не могутъ быть *амьстль съ тьмъ* и объективны, значитъ поступать, какъ тотъ, кто сказалъ бы: я добръ, *сльдовательно* всѣ прочіе (внѣ меня)—злы! **)

Читатель, мало знакомый съ историческими судьбами философіи, можетъ удивиться, какъ такая грубая логическая ошибка могла быть совершена человѣкомъ, какъ Шопенгауеръ, обладавшимъ несомнѣнно глубокимъ умомъ. Но къ сожалѣнію, исторія философіи кишитъ подобными недоразумѣніями, и причина этого

*) *ibid.*, стр. 126 и сл., 133.

**) Совершенно однородное возраженіе дѣлаетъ Гартманъ Канту по поводу исключительно субъективнаго пониманія—пространства и времени (*Philosophie d. Unbewussten*, стр. 254 перв. изданія).

все таже, на которую мы уже не разъ указывали: крайне незначительное количество и часто весьма малая достовѣрность фактическихъ свѣдѣній, которыя кладутся въ основу самыхъ широкихъ философскихъ обобщеній. Любопытное доказательство этого можетъ представить любой справочный словарь философскихъ понятій. Всѣ эти словари весьма незначительнаго (сравнительно съ подобными же пособіями въ другихъ отрасляхъ знанія) объема, и мы врядъ ли ошибемся, если приедемъ, что вся прошлая исторія философіи представляетъ разнообразныя „перестановки“ какой нибудь сотни (если не меньше) понятій. При такомъ маломъ фактическомъ матеріалѣ мыслитель имѣетъ обыкновенно слишкомъ мало точекъ опоры, и высокія башни изъ возводимыя начинаютъ скоро коситься, чего строитель, слѣпо довѣряющій фундаменту и не желающій постоянно свѣрять своей постройки отвѣсомъ опыта не замѣчаетъ. Это явленіе отнюдь не свойственно одной философіи, но мы встрѣчаемъ его повсюду въ наукѣ, когда количество и достовѣрность факческаго матеріала не соотвѣтствуетъ широтѣ обобщеній: всегда въ такомъ случаѣ достовѣрность выводовъ постепенно становится меньше. Примѣрами тому могутъ служить напр. всѣ теоріи о ходѣ проводящихъ путей головного мозга, о функціяхъ конечнаго аппарата зрительнаго нерва и т. п. Но точная наука давно приняла благоразумное рѣшеніе не дѣлать отъ фактически подтвержденнаго матеріала болѣе двухъ или трехъ чисто логическихъ шаговъ. Для философовъ же подобное рѣшеніе казалось до сихъ поръ слишкомъ тягостно, и примѣръ разбираемыхъ нами въ этомъ отдѣлѣ философскихъ системъ показываетъ, что всѣ они искали скорѣе „многого, чѣмъ добраго“.

До сихъ поръ шла рѣчь объ отрицательныхъ качествахъ воли, какъ сущности; посмотримъ теперь насколько обоснованъ ея единственный положительный признакъ, открывающійся каждому въ актѣ самаго хотѣнія. Шопенгауеръ разумѣетъ здѣсь ту сторону явленій воли, которую психологи называютъ *импульсомъ*. Предметъ желанія или мотивъ импульса Шопенгауеръ относитъ (какъ мы видѣли выше) къ міру явленій: волѣ какъ сущности принадлежитъ лишь совершенно безцѣльное, слѣпое и безпредметное влеченіе къ дѣятельности вообще. *) Замѣтимъ, во-

*) *Mirz*, какъ *v. u. pr.*, см. напр. § 54.

первыхъ, что отдѣленіе мотива отъ самаго импульса воли есть исключительно логическое отвлеченіе; логически раздѣлять явленія, данныя въ природѣ вхѣстѣ мы конечно можемъ, но чтобы возводить отвлеченія подобныя „импульсу воли“ въ метафизическія сущности, для этого требуется имѣть какія нибудь основанія, кромя логической абстракціи. Какое же основаніе даетъ здѣсь Шопенгауеръ? Оно можетъ быть выражено такъ: *единство движеній тѣла съ импульсами воли*.

Это утверждаемое Шопенгауеромъ единство мы можемъ принять *двояко*, именно—или принять, что подъ импульсомъ воли онъ разумѣетъ исключительно самъ импульсъ безъ всякой цѣли, такъ что въ немъ не заключено даже указаній какому именно движенію въ тѣлѣ онъ соотвѣтствуетъ, или предположить, что хотя дальнѣйшія цѣли движенія (мотивы) не принадлежатъ волѣ самой по себѣ, но непосредственное знаніе тѣла ей все-таки свойственно. У самого Шопенгауера мы не находимъ указаній на то, какое изъ этихъ толкованій онъ принимаетъ, *) по какъ то, такъ и другое изъ нихъ оказывается при ближайшемъ разсмотрѣніи одинаково невозможнымъ. Дѣйствительно, если мы приемемъ, что единство воли и движеній тѣла ограничивается однимъ импульсомъ, то мы теряемъ всякое основаніе для признанія этого рода познанія особеннымъ отъ всѣхъ прочихъ. Въ чемъ состоитъ, въ самомъ дѣлѣ, его отличіе, по Шопенгауеру? Въ томъ, что въ то время, какъ всѣ другія явленія природы для насъ въ ихъ сущности непознаваемы, что въ ихъ основѣ лежитъ, какъ учитъ физика, для насъ непостижимая „сила“,—движенія тѣла для насъ объяснимы и понятны, именно здѣсь эта не-

*) Самой волѣ, по Ш., чуждо всякое познаніе, поэтому, можно думать, и познаніе о соотвѣствующихъ ей импульсахъ движенійхъ. Но съ другой стороны, Шопенгауеръ прямо утверждаетъ, что строевіе тѣла совершенно тождественно характеру импульсовъ воли: „какъ общечеловѣческая форма соотвѣтствуетъ общечеловѣческой волѣ, такъ индивидуально измѣненной волѣ, характеру отдѣльнаго лица, соотвѣтствуетъ индивидуальная карпирация, которая потому вполне и во всѣхъ частяхъ характерна и выразительна“. (*ibid.* стр. 129, § 20). Изъ этого мы видимъ, что соотвѣтствіе воли тѣлу ограничивается такъ наз. Шопенгауеромъ „идеями“, которыя именно и занимаютъ, какъ мы увидимъ дальше, это вполне неопредѣленное и невозможное положеніе между единой волею и ея многообразными проявленіями.

постижимая въ другихъ случаяхъ сила есть наша воля. Если, однако, подъ волю разумѣть лишь одинъ импульсъ, безъ всякаго его соотношенія съ тѣмъ, на что онъ направленъ, т. е. безъ соотношенія не только съ его мотивами, но и съ характеромъ тѣхъ движеній нашего тѣла, которыя изъ него происходятъ, то подобная воля также *безсодержательна и лишена всякихъ признаковъ*, какъ и сила вообще, т. е. открытый Шопенгауеромъ путь къ познанію вещи въ себѣ не даетъ въ такомъ случаѣ ровно никакого новаго знанія. Что такое, дѣйствительно, обозначаютъ вообще слова „импульсъ воли“, если мы не указываемъ ни того къ чему онъ направленъ, ни его сознательности *), ни какихъ нибудь другихъ его связей съ психическими явленіями? Это такое же *безсодержательное, непонятное обозначеніе*, какъ и слово „сила“, и оба они указываютъ лишь на нѣкоторый неизвѣстный намъ *x*.

Второе возможное толкованіе Шопенгауеровскаго положенія объ единствѣ воли и тѣла приводитъ къ еще большимъ затрудненіямъ. Дѣйствительно, утверждать, что человѣку непосредственно свойственно знаніе того, какой импульсъ воли произве-

*) Сознательность или, точнѣе, психическій характеръ принадлежитъ волѣ, именно по ея связи съ субъективнымъ комплексомъ представленій, т. е. съ тѣмъ, что только въ теченіи развитія человѣкъ начинаетъ отдѣлять, такъ менѣе устойчивое, отъ объективныхъ явленій, какъ болѣе сохраняющихся. До какой степени это такъ, до какой степени самой волѣ или импульсу чуждъ субъективный характеръ, это могутъ съ наглядностью показать два слѣдующихъ примѣра. Дикари, а затѣмъ и такъ наз. одержимые въ обществахъ мало цивилизованныхъ, непрерывно утверждаютъ, что такое то ихъ дѣйствіе или даже желаніе принадлежитъ не имъ самимъ, но овладѣвшему ими духу, т. е. прямо отрицаютъ субъективный характеръ импульсовъ ихъ собственной воли. И это обстоятельство совершенно понятно, если мы признаемъ все болѣе утверждающееся въ современной психологій воззрѣніе, что личность или субъектъ есть лишь наиболѣе твердая и постоянная группа представленій, которая потому всегда присуща сознанію и сопровождаетъ всѣ другія представленія. (Подробн. объ этомъ см. особ. у Ribot. *Les maladies de la personnalité*). Другой фактъ подобной психической иллюзии — обратнаго характера; именно, загипнотизированные субъекты принимаютъ внушенные имъ дѣйствія за совершенно свободныя и ими самими желаемыя. — Самъ Ш. это признаетъ, говоря, что непосредственное явленіе чуждо формы субъектъ—объекта. (*Mirь*, стр. 133).

детъ какое движеніе, значитъ противорѣчить всѣмъ нынѣ твердо установленнымъ относительно этого предмета даннымъ научной психологіи. Психологія эта показываетъ, что не только знаніе формы тѣла не дано человѣку непосредственно, но что понятіе о самомъ пространствѣ, обуславливающее его возможность, есть результатъ психическаго развитія. *) Что же касается до знанія о формѣ собственнаго тѣла и о соответствіи такихъ то движеній съ такими то дѣлами, то все это есть лишь продуктъ длиннаго опыта каждаго человѣка, ребенокъ же рождается на свѣтъ, какъ превосходно говоритъ Прейеръ, съ совершенно хаотическимъ состояніемъ ощущеній тѣла, которыя лишь послѣдовательно (черезъ сравненіе непрерывнаго характера пинервационныхъ ощущеній съ качественными „мѣстными знаками“ осязательныхъ и зрительныхъ) слагаются въ тотъ сложный комплексъ представленій, который мы имѣемъ о движеніяхъ нашего тѣла. Никакого же непосредственнаго, абсолютнаго знанія о немъ и характеръ его движеній намъ не дано, и противоположные взгляды на этотъ предметъ Шопенгауера объяснимы лишь, отчасти, изъ положенія въ его время научной психологіи, отчасти же, изъ его общаго непониманія естественныхъ наукъ (о чемъ см. ниже).

Такимъ образомъ, какъ ни понимать это положеніе Шопенгауера о „внутреннемъ познаваніи воли“, оно во всякомъ случаѣ оказывается лишеннымъ всякаго основанія. Мы уже не говоримъ здѣсь о его прочихъ недостаткахъ, о томъ, напр., что вообще принимать волю за причину движеній тѣла **) возможно лишь при отрицаніи закона сохраненія энергіи, что объяснять прямо изъ нея процессы и даже строеніе тѣла значитъ игнори-

*) См. напр. теорію Вундта (*Физиологич. психол.*, стр. 700 и сл.), котораго попытка приписать нативизмъ съ эволюціонизмомъ намъ представляется весьма удачной. Печего и говорить, что Вундтъ не придаетъ нативизму абсолютнаго смысла.

**) Шопенгауеръ, отрицая причинное отношеніе воли къ движеніямъ тѣла (ибо такое отношеніе устанавливается разсудкомъ между двумя явленіями, а не между сущностью и явленіемъ, какъ мы это имѣемъ здѣсь), видитъ однако въ ней то, что *объясняетъ* эти движенія и *лежитъ въ ихъ основѣ* (*Mirz*, стр. 128 и сл.). Такимъ образомъ, мы находимъ здѣсь ту же двусмысленность понятія причины, какъ и у Канта: 1) причина понимается какъ закономерно *предшествующее явленіе* и 2) она опредѣляется какъ *сущность, порождающая явленія*.

ровать всю физиологію, и проч., и проч. Однимъ словомъ, этотъ новый путь „по которому до меня не ходилъ еще ни одинъ философъ“ оказывается вмѣстѣ съ тѣмъ и такимъ, по которому ни одинъ изъ нихъ (надо надѣяться) и впредь не пойдетъ.

Доказавъ (мнимо) что воля, какъ *сущность*, лежитъ въ основѣ человѣческой дѣятельности, Шопенгауеръ переходитъ къ доказательству, что таже воля составляетъ и вообще сущность природы. Но здѣсь его разсужденія окончательно дѣлаются произвольными и фантастическими.

Прежде всего онъ старается установить бытіе того, что онъ называетъ „Платоновскими идеями“. Мы видѣли выше, что представленія суть объективации нѣкоторой сущности—воли, т. е. она (воля) является познающему субъекту какъ нѣкоторый объектъ, подъ формами пространства, времени и причинности. Соответственно этому множественность (существованіе одинаковыхъ вещей въ разныхъ частяхъ *пространства*), измѣняемость во времени и причинная связь (которая опредѣляетъ, что данное явленіе должно произойти въ извѣстный моментъ и въ извѣстномъ мѣстѣ) — всѣ эти признаки принадлежать лишь явленіямъ воли, а не ей самой, или, какъ выражается Шопенгауеръ, пространство, время и причинность составляютъ *principium individuationis*, т. е., такъ сказать, размножаютъ для познающаго субъекта одну и туже объективацию воли въ безконечномъ пространствѣ и времени.

Однако пространство, время и причинная связь суть уже *частныя* формы познанія, которое имѣетъ одну *общую*—именно, противоположность субъекта—объекту. Самая общая форма познанія есть представленіе вообще, объектъ являющійся субъекту. Иначе говоря, познаніе (т. е. объективация воли для субъекта) имѣетъ, по Шопенгауеру, двѣ ступени: одну—вышую, гдѣ объектъ познанія подчиненъ лишь совершенно общей формѣ знанія, т. е. есть какое нибудь *качество*, которое еще не размножено временемъ и пространствомъ и не узаконено причинною связью; другую—низшую, гдѣ эти качественныя объективации подчиняются прочимъ *частнымъ* формамъ познающаго субъекта, т. е. распределяются въ пространствѣ, времени и связываются причинностью. Эти первыя, верховныя, чисто качественныя объективации воли и суть то, что Шопенгауеръ называетъ „идеями“. Эти идеи, согласно ихъ происхожденію, чужды измѣняемости во

времени, пространственной множественности и причинной зависимости, но съ другой стороны онѣ уже не представляютъ единства, какъ сама сущность — воля, но суть разнообразныя качества или силы. Подъ силами мы именно разужаемъ то, что отлично отъ явленій, что находится само внѣ ихъ закономерности, но что уже имѣетъ опредѣленные свойства и не есть совершенно единая и неизмѣющая качество сущность — воля.

Такими идеями Шопенгауеръ считаетъ, вопервыхъ, силы природы: электричество, магнетизмъ, тяжесть, косность, непроницаемость (sic), свѣтъ, упругость, химическое сродство и т. д. *), далѣе, животныя и растительныя формы, и наконецъ, удивительныя человѣческія характеры. Съ замѣчательнымъ непониманіемъ результатовъ естествознанія, онѣ всячески отрицаютъ возможность какого нибудь объясненія этихъ, по его мнѣнію, непостижимыхъ силъ, которыя онѣ, слѣдуя схоластамъ, называетъ *qualitates occultae*. „Современный, въ половинѣ 19 столѣтія снова подогрѣтый, по невѣжеству считающій себя оригинальнымъ грубый материализмъ, говоритъ онѣ **),... при тупомъ отрицаніи жизненной силы, желаетъ объяснить жизненныя явленія изъ физическихъ и химическихъ силъ, и послѣднія опять-таки вывести изъ механическаго дѣйствія матеріи... Согласно этому даже *свѣтъ* долженъ быть механической вибраціею, или даже волненіемъ воображаемаго и съ этою цѣлью постулируемаго эфира, который достигнувъ до ретины, барабанитъ по ней, такъ что напр. 483 билліона ударовъ въ секунду производятъ красный цвѣтъ, а 727—фіолетовый и т. д. Неразличающіе цвѣтовъ оказались бы людьми немогущими счесть барабанныя удары: не такъ ли? Такія грубыя, механическія, демокритовскія и подлинно корявыя теоріи вполне достойны людей, которые черезъ пятьдесятъ лѣтъ по явленіи Гётева ученія о цвѣтахъ еще вѣрятъ въ однородныя лучи Ньютона и не стыдятся это высказывать. Они узнаютъ на опытъ, торжественно прибавляетъ Шопенгауеръ, что то, что прощается ребенку (Демокриту), взрослому не прощается. Они со временемъ могли бы даже кончить позоромъ (sic): но тогда каждый украдкой уходитъ, какъ будто онѣ при этомъ и не былъ“ (!).

Принимая въ соображеніе, что Шопенгауеръ писалъ эти слова

*) *ibid.*, стр. 145.

**) *ibid.*, стр. 146.

въ 1844 году (2-е изданіе), мы можемъ только (считая всякую критику здѣсь излишней) повторить для полноты характеристики слова самого автора. „Не соотечественникамъ, но современникамъ—человѣчеству передаю я нынѣ оконченное твореніе въ увѣренности, что оно окажется для него не безъ достоинства... Ибо только для него, а не для преходящаго, своимъ временнымъ безуміемъ занятаго поколѣнія, могло произойти то, что моя голова почти противъ моей воли, въ теченіе долгой жизни непрестанно предавалась своей работѣ“ *).

Намъ остается сдѣлать послѣдній шагъ въ этой удивительной метафизикѣ, именно указать, какъ обосновываетъ Шопенгауеръ свое мнѣніе о томъ, что не только за человѣческимъ индивидуумомъ, но и за всѣми прочими „идеями“ или силами стоитъ таже воля. Здѣсь мы можемъ привести лишь слова самого автора. Ибо онъ почерпаетъ свои аргументы не изъ логики, а (преимущественно) изъ реторки. „Если мы внимательно рассмотримъ явленія неорганическаго міра, говоритъ онъ **), если мы увидимъ могучее, неудержимое стремленіе водъ въ глубину, постоянство, съ которымъ магнитъ снова обращается къ сѣверу, увлеченіе (?), съ какимъ къ нему тянется желѣзо, напряженіе, съ какимъ электрическіе полюсы ищутъ (?) возсоединенія, и которое, подобно человѣческимъ желаніямъ, только усиливается отъ препятствій (sic); если мы посмотримъ на внезапное и быстрое наростаніе кристалла, съ такою правильностью образованія, которое очевидно (sic) есть только пораженное и задержанное стремленіе въ разныхъ направленіяхъ; если мы замѣтимъ выборъ, съ концемъ гѣла посредствомъ жидкаго состоянія освобожденнаго и выведеннаго изъ оковъ оцѣпененія (?), другъ друга ищутъ и избѣгаютъ (?), соединяются и разъединяются; если мы наконецъ, непосредственно чувствуемъ, какъ тяжесть, кося стремленію къ земной массѣ противоудѣствуетъ наше гѣло (?), постоянно давить и гнететь последнее, вѣрная (?) своему единственному стремленію; то намъ не нужно особенно напрягать воображеніе, чтобы даже въ такой дали распознать свое собственное существо, то самое, которое увлекаетъ и насъ къ своимъ цѣлямъ при свѣтѣ познанія, а здѣсь въ слабѣйшихъ своихъ проявленіяхъ стремится

*) *ibid.*, предисловіе къ второму изд. (1844 года).

**) *ibid.*, стр. 140.

лишь слѣпо, глухо, односторонне и неизмѣнно, и тѣмъ не менѣе повсюду одно и то же,—подобно тому, какъ первое мерцаніе зари раздѣляетъ съ лучами полдня названіе солнечнаго свѣта— и потому здѣсь, какъ и тамъ, должно называться *волею*, составляющей сущность всякой вещи“. Намъ нечего возражать на подобное доказательство, котораго вся сила состоитъ въ умысленномъ и произвольномъ обозначеніи физическихъ явленій психическими терминами.

Объединяя теперь въ краткихъ чертахъ эту ложную, произвольную и противорѣчивую *) метафизическую систему, мы можемъ ее представить слѣдующимъ образомъ. Въ основѣ міра лежитъ единая, неизмѣнная и безпричинная воля, которая не имѣетъ сама по себѣ никакихъ качествъ и которой свойственно лишь вообще желать дѣйствовать, т. е. жить. Она слѣпа, неразумна, и, какъ увидимъ дальше, несчастна. Объективируясь, эта воля создаетъ физическія силы, затѣмъ стремится лучше, т. е. тверже, обосновать свое проявленіе—растенія и животныя формы, наконецъ, человѣка съ его разсудкомъ. Эти проявленія міровой воли

*) Чтобы не затягивать основнаго изложенія, мы относимъ въ примѣчаніе указанія на противорѣчія въ метафизикѣ Ш. Важнѣйшее изъ этихъ противорѣчій несомнѣнно состоитъ въ роли, которую Ш. приписываетъ борьбѣ „идей“ за существованіе. Борьба эта, по его собственнымъ словамъ, происходитъ лишь за матерію (*ibid.*, стр. 160 и 176); но матерія, какъ онъ выражается, есть „насквозь одна причинность“ (*ibid.*, стр. 9 и сл.) и слѣдовательно борьба между идеями происходитъ лишь въ области человѣческаго познанія, ибо причинность есть субъективная форма. Изъ этого, въ свою очередь, слѣдуетъ: 1) что до появленія человѣческаго разсудка (съ его тремя формами: пространствомъ, временемъ и причинностью), борьбы между идеями не могло быть; но тогда и самъ разсудокъ произойти не могъ, ибо причина этого происхожденія, по Шопенгауеру, есть лишь необходимость созданія лучше организованнаго для борьбы существа (*ibid.*, 178, § 27); 2) если идеи борются лишь въ человѣческомъ разсудкѣ, то спасеніе міра не въ квіэтивѣ воли, а въ уничтоженіи интеллигенціи; 3) и самое важное, самая эта борьба за существованіе есть лишь призракъ, видимость, и слѣд. воля сама по себѣ отнюдь не несчастна.—Мы не говоримъ здѣсь о прочихъ недоумѣніяхъ, порождаемыхъ этими удивительными „идеями“, которыя, и не явленіе, и не сущность, а что-то между ними, — которыхъ способъ происхожденія изъ *единой* воли, воли непонятенъ, какъ и всѣ попытки вывести изъ единаго — многое (на чемъ спотыкнулись рѣшительно всѣ мистическія системы), и проч.

борятся за существованіе, ибо таково исключительное желаніе этой міровой сущности—жить! Человѣческій разумъ есть лишь послѣднее и наиболѣе совершенное въ этомъ родѣ орудіе, ибо позволяя предвидѣніе явленій природы онъ наиболѣе способенъ самъ сохранить бытіе человѣка. Но здѣсь же открывается и новый путь къ спасенію міра, предметъ которымъ мы теперь и должны заняться и который есть задача пессимистической этики Шопенгауера, т. е. той части его философіи, которая, несмотря на все несовершенство его метафизики, доставила ему въ нашемъ вѣкѣ такое выдающееся мѣсто.

II.

Шопенгауеръ начинаетъ съ разсужденія о силѣ безнравственныхъ влеченій человѣка и о трудности ихъ одолѣть *). Первое изъ такихъ влеченій есть эгоизмъ. Онъ не есть желаніе причинить другому вредъ, но совершенное непризнаніе чужихъ интересовъ; это безграничное желаніе себѣ счастья связано какъ въ животномъ, такъ и въ человѣкѣ со всей природой ихъ, мало того, можно сказать составляетъ ее; а причина этого, что свое благо ощущается каждымъ непосредственно, чужое же лишь болѣе отвлеченно. Еслибы страхъ наказанія при жизни или послѣ смерти не умѣрялъ эгоизма, то онъ могъ бы достигнуть самыхъ чудовищныхъ размѣровъ: „многіе люди были бы въ состояніи убить другого только для того, чтобы его жиромъ вычистить себѣ сапоги“. Прямая противоположность эгоизма — справедливость, которая и составляетъ первую изъ двухъ основныхъ добродѣтелей; вторая же есть любовь, противоположная второму безнравственному влеченію, которое мы можемъ вообще назвать желаніемъ зла или *ненавистью*. Ненависть возникаетъ прежде всего изъ столкновенія моего эгоизма съ чужимъ, причемъ всегда и необходимо рождается (уже не простое безразличіе къ чужому благу а) зависть и вражда. Принимая въ соображеніе силу и разнообразіе формъ эгоизма — жадность, сладострастіе, себялюбіе,

*) *Schopenhauer. Die beiden Grundprobleme der Ethik* (Dritte Aufl., 1881). *Begründung d. Ethik. Antimoralische Triebfeder* (§ 14 — Ueber die Grundlage der Ethik, стр. 196 и сл.).

скудость, страсть къ наживѣ, несправедливость, жестокосердіе, гордость и проч., далѣе, силу и разнообразіе видовъ ненависти — недоброжелательство, зависть, злость, мстительность, паглоть, вражду, гнѣвъ, жестокость и проч., мы видяъ, какъ трудно разрѣшить проблему нравственности, если только эта послѣдняя должна быть не школьной теоріею и упражненіемъ въ логикѣ, а имѣть жизненную силу.

Несомнѣнно, однако, что есть дѣйствія, которыя внушены человѣку не эгоизмомъ и не ненавистью. Випкельридъ, когда онъ схватилъ вражескія пики и вонзилъ въ свою грудь, конечно, не имѣлъ цѣлью личнаго счастья. Какой же можетъ быть мотивъ при подобныхъ дѣйствіяхъ? *)

Принимая въ соображеніе, что каждое дѣйствіе должно имѣть мотивъ, что мотивъ есть всегда нѣчто желаемое, что желаемо лишь благо въ широкомъ смыслѣ слова, и наконецъ, что въ истинно нравственныхъ дѣйствіяхъ отсутствуетъ эгоизмъ, т. е. желаніе своего блага, мы приходимъ къ необходимому выводу, что въ подобныхъ дѣйствіяхъ человѣкъ имѣетъ прямыя и исключительныя мотивомъ чужое благо **). Но какъ, спрашивается, возможно, чтобы чужое благо *само по себѣ* было моею цѣлью? Отвѣтомъ на это служитъ самое обыкновенное и естественное явленіе — *симпатія или состраданіе*. Въ этомъ удивительномъ, повседневною, но поразительною и таинственною ***) чувствѣ обоснована возможность чистой нравственности, т. е. совершенно не эгоистической дѣятельности, ибо оно даетъ человѣку возможность считать чужое благо прямо своимъ ****).

*) *ibid.*, стр. 205 и сл. (§ 16).

**) *ibid.*, стр. 203 sq. (§ 15).

***) *ibid.*, стр. 209.

****) Какъ мы увидимъ ниже, Шпенглеръ даетъ „таинственной“ симпатіи метафизическое объясненіе, именно разсматриваетъ ее, какъ темную догадку объ единствѣ мировой воли, лежащей въ основѣ всѣхъ живыхъ существъ, догадку о томъ, что, въ сущности, „мучитель и мучимый одно“, и что вся природа „тоже ты“ (*Mirь, какъ е. и нр.*, стр. 422—3, § 63). Научная психологія нашего времени показывасть однако, что въ подобныхъ предположеніяхъ нѣтъ никакой нужды. Именно, если, какъ то въ настоящее время можетъ считаться почти доказаннымъ, воспоминанія помѣщены въ тѣхъ же нервныхъ центрахъ, что и реальныя ощущенія, и представляютъ отъ первыхъ лишь различіе по интенсивности, то явленія сочувствія суть, очевидно, лишь слабый, но

Итакъ, человѣку свойственны, вообще говоря, три рода желаній: 1) эгоистическія, т. е. личнаго счастья, 2) зложелательныя—чужаго несчастья и 3) сострадательныя или симпатическія—чужаго блага. Шюценгауеръ здѣсь и повсюду говоритъ именно о состраданіи, а не сочувствіи счастью, которое по его мнѣнію не бываетъ непосредственно ощущаемо, и именно потому, что само счастье или удовольствованіе, по его теоріи, имѣетъ лишь отрицательный характеръ, т. е. представляетъ одно устраненіе неудовольствія (см. ниже).

Состраданіе есть основа обѣихъ главныхъ добродѣтелей—справедливости и человѣколюбія. *Справедливость* есть первая ступень нравственности; отрицательная ея формула—„никому не вреди“. На этомъ принципѣ основано всякое право и государство *). *Человѣколюбіе* есть вторая, положительная добродѣтель, и ея формула—„всѣмъ по мѣрѣ силъ помогай“, устраняя активно чужое страданіе **). Такимъ образомъ, вся нравственность заключена еще въ старомъ положеніи: *Neminem laede, imo omnes quantum potes, juva.*

До сихъ поръ наше этическое изслѣдованіе ограничивалось анализомъ чувствъ и стремленій, находимыхъ нами въ человѣкѣ, теперь пора привести эти результаты въ связь съ тѣми метафизическими истинами, которыя мы изслѣдовали выше. Съ этой высшей точки зрѣнія тайный смыслъ состраданія открывается и

ассоціаціи воспроизведенный образъ *собственнаго* страданія. Другое дѣло чувство любви, или вообще альтруистическія состоянія въ ихъ *положительныхъ* составныхъ частяхъ (а не отрицательныхъ, которыя однако только и важны для Ш. въ виду его пессимистической теоріи объ отрицательной природѣ счастья. См. ниже, а также *Die beiden Grundprobleme*, стр. 210, § 16)—эти состоянія, несмотря на всѣ попытки психологовъ, остались дальнѣйшимъ образомъ не объяснимы. Именно, какъ мы укажемъ въ главѣ о Шенсерфѣ, всѣ попытки вывода альтруизма изъ эгоизма совершенно неудачны.

*) Ученіе Ш. о государствѣ, собственности, правѣ и наказаніи см. въ *Grundlage d. Moral*, § 17 (стр. 212 sqq.) и въ „*Mir*“, какъ *с. п. пр.*, § 62 (стр. 396 sqq.); эти теоріи, впрочемъ, представляютъ мало интереса.

***) Подробности объ этой добродѣтели см. въ *Grundlage d. Moral*, § 17.

дѣлается понятнымъ. Мы видѣли выше, что въ основѣ міра ле-
житъ *одна и таже* сущность — воля, которая только для по-
знающаго субъекта принимаетъ видъ множественности. Если со-
страданіе состоитъ въ признаніи чужаго несчастія своимъ, то
очевидно оно есть глубочайшее, хотя и непосредственное про-
никновеніе въ величайшую тайну міра — именно, что всѣ суще-
ства суть лишь проявленія одной и той же воли, что чужое
страданіе — мое, ибо всѣ вещи и живыя существа суть „тоже ты“,
какъ выражаетъ это браманская философія (*tat twam asi*). Съ
этой точки зрѣнія зло, т. е. причиненіе другому страданія, есть
причиненіе зла всему міру, а слѣд. и себѣ, какъ его проявленію.

Въ этомъ и состоитъ вѣчное правосудіе. Оно не можетъ
быть *воздающимъ со временемъ*, ибо само время есть лишь
призракъ: міровое правосудіе не даетъ отсрочки и не выжи-
даетъ. Такъ какъ все бытіе и всѣ его роды, какъ въ цѣломъ,
такъ и въ каждой части, исходитъ единственно изъ единой сущ-
ности міра — воли, то она въ полномъ смыслѣ свободна и все-
могуща и сама себѣ судья. „Въ каждой вещи воля проявляется
именно такъ, какъ она себя опредѣляетъ сама въ себѣ и внѣ
времени. Міръ — только зеркало этой воли и вся конечность,
всѣ страданія, всѣ муки, которыя въ немъ содержатся, принад-
лежатъ къ выраженію того, чего она хочетъ, таковы потому,
что она такъ хочетъ. Со строжайшимъ правомъ несетъ поэтому
каждое существо вообще бытіе, затѣмъ бытіе своего рода и своей
особенной индивидуальности, вполне какъ она есть и при усло-
віяхъ, каковы они есть, въ мірѣ, каковъ онъ есть, подчиненномъ
случайности и заблужденію, временномъ, преходящемъ, въ постоян-
номъ страданіи; и все, что съ міромъ случается, даже можетъ слу-
читься, совершается съ нимъ съ полнымъ правомъ. Ибо воля —
его; и какова воля, таковъ и міръ. Отвѣтственность за бытіе и
качества этого міра можетъ нести только онъ самъ, никто дру-
гой; ибо какъ другому захотѣтъ взять ее на себя? Если желаешь
знать, чего стоятъ люди, въ моральномъ смыслѣ, въ цѣломъ и
вообще, то стоитъ взглянуть на ихъ судьбу, въ цѣломъ и во-
обще. Она есть — лишеніе, горе, плачь, мука и смерть. Вѣчное
правосудіе здѣсь властвуетъ: еслибы они въ цѣломъ не были не-
годны, то судьба ихъ въ цѣломъ не была бы столь печальна. Въ
этомъ смыслѣ мы можемъ сказать: самъ міръ есть мировой при-
говоръ. Еслибы можно было положить все горе міра на одну

чашу вѣсовъ, а всѣ вѣны міра на другую, то стрѣлка навѣрное стала бы неподвижно*.)

Пока человѣкъ не понялъ этой истины, „его взоръ затененъ, по выраженію Индусовъ, покрываломъ Майи: ему показываются, вѣсть (единой) вещи самой въ себѣ, только явленія во времени, въ пространствѣ... и въ этой формѣ онъ видитъ не существо вещей, которое одно, а ея проявленія, особенныя, раздѣльныя, безчисленныя, многоразличныя, даже противоположныя. Тутъ представляется ему наслажденіе какъ одно, а мученіе какъ совершенно другое, этотъ человѣкъ въ видѣ мучителя и убійцы, тотъ въ видѣ страдальца и жертвы, злоба какъ одно и зло какъ другое. Онъ видитъ, что одинъ живетъ въ радости, изобиліи и наслажденіяхъ, и въ то же время, что другой у дверей перваго мучительно умираетъ отъ недостатка и холода. Тогда онъ спрашиваетъ себя: гдѣ же воздаяніе? И самъ онъ, подъ сильнымъ давленіемъ хотѣнія, составляющаго его источникъ и его существо, хватается за наслажденія и восторги жизни, крѣпко за нихъ держится и не знаетъ, что этимъ самымъ актомъ своей воли онъ всѣ тѣ страданія и муки жизни, передъ видомъ которыхъ онъ содрагается, хватается и крѣпко къ себѣ прижимаетъ. Онъ видитъ горе, онъ видитъ зло въ мірѣ; но далекій отъ пониманія, что то и другое только различныя стороны проявленія одной воли къ жизни, онъ считаетъ ихъ весьма различными, даже противоположными и часто ищетъ посредствомъ зла, т. е. посредствомъ причиненія чужаго страданія избѣжать горя, страданія собственнаго индивидуума, объятый *principio individuationis*, обманутый покрываломъ Майи. — Ибо какъ на бушующемъ морѣ, безпредѣльномъ во всѣ стороны и завывая воздымающимъ и опускающимъ водяныя горы, сидитъ въ лодкѣ пловець, доверяясь шаткому судну; такъ посреди міра мученій спокойно сидитъ отдѣльный человѣкъ, опираясь и надѣясь на *principium individuationis*, или на способъ, какимъ индивидуумъ познаетъ вещи въ качествѣ явленія. Безграничный міръ, всюду исполненный страданія, въ безконечномъ прошедшемъ, въ безконечной будущности, ему чуждъ, даже кажется ему сказкой: его исчезающая личность, его неразрѣшимое настоящее, его мгновенное

*) *Миръ, какъ в. и нр.*, стр. 418 sq. (§ 63).

довольство, лишь это одно имѣетъ для него дѣйствительность: и чтобы это сохранить онъ все дѣлаетъ, пока исправленное познание не откроетъ ему глазъ.“ *) Однако въ сокровеннѣйшей глубинѣ человѣческаго міра живетъ всегда нѣкоторое темное сознание, что все это, весь прочій міръ, пожалуй, не такъ ему чуждъ. И это сознание и есть метафизическая основа состраданія. Но только достигнувъ ясно пониманія единой сущности міра, и прозрѣвъ назначенность міра явленій въ ихъ обособленности, человѣкъ постигаетъ *міровое правосудіе*, по которому только единая воля есть причина всего зла и потому она же несетъ и страданіе, индивидуумы же суть ея разнообразныя проявленія **). „Онъ пойметъ, что и различіе между тѣмъ, кто причиняетъ страданіе и тѣмъ, кто долженъ его терпѣть, только кажущееся и не касается вещи самой въ себѣ, которая есть живущая въ обонхъ одна и та же воля, но эта воля, обманутая познаниемъ, не узнаетъ сама себя: ища въ *одномъ* изъ своихъ проявленій усиленнаго благоденствія, она производитъ въ *другомъ* великое страданіе и такимъ образомъ въ пылу увлеченія конзаетъ зубы въ собственное тѣло, не зная, что она терзаетъ все только самое себя, заявляя тѣмъ самымъ, въ средѣ индивидуациі ту вражду съ самою собою, которую носятъ внутри себѣ. Мучитель и мучимый — одно. Первый заблуждается, считая себѣ непричастнымъ къ мученію, второй — считая себя непричастнымъ къ винѣ. Если бы оба они прозрѣли, то причиняющій страданіе позналъ бы, что онъ живетъ во всемъ, что въ безпредѣльномъ мірѣ терпитъ мученія и, если одарено разумомъ, напрасно вопрошаетъ, почему оно вызвано въ бытіе на такое страданіе, коего вины оно не понимаетъ; а мучимый понялъ бы, что все злое, совершаемое въ мірѣ или когда либо бывшее, истекаетъ изъ той же воли, которая составляетъ и его существо, и въ немъ проявляется, и что онъ посредствомъ этого проявленія и его подтвержденія принялъ на себя заранѣе всѣ страданія, истекающія изъ такой воли и терпитъ ихъ по праву, пока онъ — эта воля“. ***)

*) *ibid.*, стр. 419 sq.

***) По-тому наказанія въ государствѣ III. придастъ лишь исправительный и предупредительный характеръ (въ противоположность Гегелевой теоріи, см. выше, стр. 136 sq.).

***) *ibid.*, стр. 421 — 2.

Проникая въ справедливости и въ любви, какъ основанныхъ на состраданіи, глубочайшее *единство* міра, мы однако не достигли еще верховной ступени нравственности. Справедливость и любовь составляютъ у Шопенгауера лишь первую ступень къ истинной нравственности; ея святое святыхъ есть аскетизмъ и подавленіе самаго желанія жизни. Для пониманія этой ступени мы должны однако дать прежде понятіе о пессимизмѣ.

Истинная первоначальная причина несчастій въ мірѣ есть самый характеръ мировой воли. Мы видѣли выше, что мотивы желаній и вообще все разнообразіе ихъ принадлежать къ явленіямъ, сама же воля—едина, безпричинна и безцѣльна. Ей свойственно, по самой природѣ ея, лишь одно желаніе—дѣйствовать вообще, т. е. жить. Поэтому никакое конечное удовлетвореніе ея—невозможно; счастье есть лишь отрицательное понятіе, именно обозначаетъ лишь удовлетвореніе, т. е. отсутствіе до тѣхъ поръ мучившаго желанія *). „Всякое стремленіе возникаетъ изъ недостатка, изъ недовольства своимъ состояніемъ, есть слѣдовательно страданіе, пока оно не удовлетворено; но никакое удовлетвореніе не продолжительно, и скорѣе, оно исходный пунктъ новаго стремленія. Стремленіе всюду (во всей природѣ) мы на-

*) *ibid.*, стр. 367 (§ 56) и 379 (§ 58). Само собою разумѣется, что этотъ (въ существѣ единственный) аргументъ Ш. ложень: удовлетвореніе вовсе не имѣетъ исключительно отрицательнаго характера. Поэтому самъ Гартманъ отбросилъ этотъ неудачный пессимистическій аргументъ. Но и кромѣ того, *съ принципами Шопенгауеровой метафизики пессимизма отнюдь не согласенъ*. Впервые, борьба происходитъ въ мірѣ явленій (именно за матерію, см. выше, прим. на стр. 230), идея же и самой воли она чужда; во вторыхъ, если одна идея теряетъ свою матерію (въ которой она являлась субъекту), то только потому, что другая идея захватываетъ это вещество; но такъ какъ обѣ идеи одинаково принадлежатъ воли, то ей это безразлично (если однако идеи не служатъ однѣ—большимъ, другія—меньшимъ ея выраженіемъ, что впрочемъ не развито у Шопенгауера); въ третьихъ, если отрицательный характеръ счастья имѣетъ причиною то, что сама воля не имѣетъ опредѣленныхъ желаній, во только есть воля къ жизни, то именно это стремленіе всегда и всюгдѣ удовлетворено (согласно принципу самого Ш.: жизнь воли всегда обезпечена ея свободой или всемогуществомъ). Такимъ образомъ, не только *пессимизмъ у Ш.* основанъ на ложной психологической теоріи (объ отрицательности счастья), но онъ и *не согласенъ съ его собственной метафизикой*.

ходимъ прегражденнымъ, всюду борющимися, такимъ образомъ, постоянно въ видѣ страданія: нѣтъ конечной цѣли стремленія, слѣдовательно нѣтъ и цѣли страданію“. „Всякое удовлетвореніе или то, что обыкновенно называется счастьемъ, въ дѣйствительности и по существу только *отрицательно* и никакъ не положительно. Оно не есть самостоятельное и первобытное счастье, а всегда должно быть лишь удовлетвореніемъ желаній: желаніе, т. е. недостатокъ, есть предшествующее условіе всякаго наслажденія; съ удовлетвореніемъ же кончается и желаніе, и слѣдовательно и наслажденіе. Поэтому удовлетвореніе или счастье никогда не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ освобожденіемъ отъ страданія, отъ нужды: ибо сюда принадлежитъ не только каждое дѣйствительное, очевидное страданіе, но и каждое желаніе, коего назойливость нарушаетъ наше спокойствіе, даже и убійственная скука, превращающая намъ бытіе въ тягость“. *)

Но кромѣ этого общаго основанія, рассматривая судьбу человѣка, мы наглядно убѣждаемся, что она есть только многообразное страданіе. „Эта жизнь, говоритъ Шопенгауеръ, есть море, исполненное скалъ и водоворотовъ, которыхъ человѣкъ избѣгаетъ съ величайшею осторожностью и заботой, хотя знаетъ, что если ему и удастся, при всемъ напряженіи и искусствѣ, проскользнуть, онъ именно тѣмъ самымъ съ каждымъ шагомъ приближается къ величайшему, окончательному, неизбѣжному и неисправимому кораблекрушенію, даже прямо къ нему править, — къ смерти: она есть конечная цѣль мучительнаго странствованія и для него хуже всѣхъ скалъ, которыхъ онъ избѣгнулъ“. **)

„То, что всѣхъ живущихъ занимаетъ и поддерживаетъ въ движеніи, есть стремленіе къ бытію. Но съ бытіемъ, когда оно имъ обезпечено, они не знаютъ что дѣлать; поэтому второе, что приводитъ ихъ въ движеніе, это стремленіе сбить тягость бытія, сдѣлать ее нечувствительной, „убить время“, т. е. избѣжать скуки... Скуку ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ считать мало-важнымъ зломъ; она подъ конецъ налагаетъ на лицо отпечатокъ истиннаго отчаянія. Она заставляетъ существа, столь мало любящія другъ друга, какъ люди, усердно искать другъ друга, и черезъ то становится источникомъ общежительности. Про-

*) *Mirz*, какъ *v. u. pr.*, стр. 379 (§ 58).

**) *ibid.*, стр. 371.

тивъ нея всюду, какъ и противъ другихъ общественныхъ бѣдъ, принимаются публичныя мѣры, уже изъ одной государственной мудрости, такъ какъ это зло, равно какъ и его противоположная крайность, голодъ, можетъ довести людей до крайней необузданности: *panem et circenses* одинаково нужно народу. Строгая филадельфійская система наказаній дѣлаетъ, посредствомъ уединенія и бездѣйствія, только скуку орудіемъ наказанія: и оно до того страшно, что уже доводило наказуемыхъ до самоубійства. Какъ нужда представляетъ бичъ народа, какъ скука бичъ знати*. *)

Такимъ образомъ, „каждый, кто пробудился отъ первыхъ юношескихъ грезъ, принявъ въ расчетъ собственный и чужой опытъ, оглянувшись на жизнь, на исторію минувшихъ и собственного вѣковъ, наконецъ, на произведенія великихъ поэтовъ, безъ сомнѣнія, если только какой-нибудь неизгладимый предрасудокъ не искалчилъ его сужденія, признаетъ результатъ, что миръ людской есть царство случайностей и заблужденія, которыя немилосердно въ немъ хозяйничаютъ, въ большомъ, какъ и въ маломъ, но рядомъ съ которыми еще и глупость и злоба взмахиваютъ своими бичами; изъ этого выходитъ, что все лучшее пробивается только съ трудомъ, благородное и мудрое весьма рѣдко доходитъ до проявленія или достигаетъ вліянія...., а бессмысленное и превратное въ царствѣ мысли, плоское и безкусное въ царствѣ искусства, злое и каварное въ царствѣ дѣйствій владѣютъ вполнѣ, задерживаемыя развѣ лишь краткими перерывами; гениальное же въ любомъ родѣ составляетъ лишь исключеніе, одинъ случай изъ милліоновъ, и потому если оно высказалось въ долговѣчномъ произведеніи, то послѣднее затѣмъ, переживши ненависть своихъ современниковъ, стоитъ уединенно, хранится подобно аэролиту, происшедшему изъ другаго порядка вещей, чѣмъ здѣсь царствующій. — Что касается жизни отдѣльнаго человѣка, то каждая исторія жизни есть исторія страданія: ибо каждое жизненное поприще — большей частью непрерывный рядъ большихъ и малыхъ невзгодъ, которыя конечно каждый скрываетъ, зная что другіе рѣдко при этомъ испытываютъ участіе или сожалѣніе, а почти всегда чувствуютъ удовлетвореніе, представляя себѣ муки, отъ которыхъ они именно

*) *ibid.*, стр. 371 sq.

избавлены; но.... никогда человекъ, при концѣ своей жизни, если онъ благоразуменъ и въ то же время чистосердеченъ, не захочетъ пережить ее еще разъ, а гораздо охотнѣе предпочтетъ совершенное небытіе.* *)

Теперь мы вполне подготовлены для пониманія основной идеи Шопенгауеровской этики. Когда человекъ постигъ призрачность явленій и узналъ, что все—одно, и что міръ лежитъ въ несчастьяхъ, изъ которыхъ нѣтъ выхода при жизни, ибо онѣ обусловлены природой самою міровой воли, то ему остается одно: желать смерти и не только личной, но и міровой, конца всего. Уже тотъ, кто соблюдаетъ низшую добродѣтель—*справедливость*, тѣмъ самымъ постигаетъ единство міровой воли, узнаетъ свое собственное существо въ чужомъ проявленіи, ибо соглашаясь не вредить другимъ онъ ставитъ ихъ существо на ряду со своимъ, какъ бы не различаетъ ихъ. Еще въ болѣе сильной степени утверждается это единство со всѣмъ существующимъ во второй низшей добродѣтели — *любви* или состраданіи: эгоистъ живетъ въ мірѣ чуждыхъ и враждебныхъ ему явленій, доброй же въ мірѣ—дружественныхъ: чужое благоденствіе есть его собственное. Достигнувъ же, наконецъ, *философскаго пониманія* единства міровой воли, человекъ окончательно сбрасываетъ то, что индусы называли покровомъ Майи, т. е. ту видимость индивидуальных явленій, которая скрываетъ единство міра. Онъ окончательно перестаетъ различать свое отъ чужаго; на безконечныя страданія всего живущаго взираетъ онъ какъ на свои собственные и усвоиваетъ себѣ страданія всего міра.

Очистившись въ такой міровой скорби и познавъ вѣстѣ съ тѣмъ ея неизбежность, воля наконецъ окончательно отворачивается отъ жизни—она ищетъ только полнаго и міроваго успокоенія—смерти. Всякое наслажденіе, какъ подтвержденіе жизни, становится ей страшнымъ и ненавистнымъ. Человекъ тогда достигаетъ послѣдней и верховной ступени нравственности, т. е. добровольнаго отреченія отъ жизни и полнаго отсутствія желаній. Это не значитъ однако, что онъ долженъ прямо убить себя. Напротивъ, самоубійство есть только *эгоистическій* страхъ передъ страданіями, т. е. свойственно воли, которая хотѣла-бы жить, но боится. Полное же отреченіе воли отъ жизни есть не самоубійство, но *аскетизмъ*.

*) *ibid.*, стр. 385 sq.

Аскетизмъ не есть уже добродѣтель (какъ любовь или справедливость), онъ выше всякой добродѣтели. „Аскету недостаточно уже любить другихъ, какъ самого себя и дѣлать для нихъ столько же, какъ и для себя; въ немъ возникнетъ отвращеніе къ самому бытію, коего выраженіемъ служатъ собственное его явленіе, къ волѣ жизни, къ зерну и сущности того міра, который признанъ имъ несчастнымъ. Онъ поэтому отрекается отъ этого именно въ немъ проявляющагося и уже самымъ тѣломъ выражаемаго бытія, и его поступки уличаютъ его собственное появленіе въ мірѣ во лжи, становятся съ нимъ въ открытое противорѣчіе. Не будучи въ существѣ ничѣмъ инымъ, какъ проявленіемъ міровой воли; аскетъ рѣшается вообще ничего не хотѣть, остерегается прилѣпиться свою волю къ чему бы то ни было, утверждаетъ въ себѣ (скорбное) равнодушіе ко всѣмъ вещамъ.—Его тѣло, напряжѣнъ, мощное и здоровое, высказываетъ генетически половое побужденіе; но аскетъ отрицаетъ волю и уличаетъ тѣло въ лжи: онъ не хочетъ полового удовлетворенія, ни подъ какими видами. Добровольное, полное цѣлоухудіе — первый шагъ въ аскетизмъ или отрицаніи воли къ жизни. Оно отрицаетъ этимъ переходящее за предѣлы индивидуальной жизни подтвержденіе воли и тѣмъ указываетъ, что вмѣстѣ съ жизнью этого тѣла сама воля его создавшая — отиѣняется.... Аскетизмъ высказывается далѣе въ добровольной и преднамѣренной бѣдности, которая возникаетъ не только *per accidens*, отъ раздачи собственности для удовлетворенія чужихъ страданій, но становится здѣсь сама по себѣ цѣлью, долженствуя служить постояннымъ умерщвленіемъ воли, для того чтобы удовлетвореніе желаній и сладость жизни не возбудили вновь волю къ бытію, отъ которой познаніе скорбей міра отвратило аскета. Достигшій этой точки все еще, какъ оживленное тѣло, какъ конкретное проявленіе воли, чувствуетъ расположеніе къ желаніямъ всякаго рода; но онъ подавляетъ ихъ преднамѣренно, принуждая себя ничего не дѣлать изъ всего, чего бы ему хотѣлось, а напротивъ, дѣлать все, чего бы ему не хотѣлось, даже когда при этомъ нѣтъ иной цѣли, кромѣ именно умерщвленія воли. Такъ-какъ самъ онъ отрицаетъ волю, проявляющуюся въ его собственной особѣ, то онъ не станетъ противодействовать, если и другой будетъ дѣлать тоже, т.-е. причинитъ ему зло: онъ радъ каждому извнѣ приходящему страданію, случайнѣ или по чужой злобѣ, каждому вреду, каждому позору, каждому оскорбленію; онъ охотно принимаетъ

ихъ, какъ новый случай убѣдить самого себя, что онъ не подтверждаетъ волю, и радостно становится на сторону каждаго врага проявленія этой воли, которая создала собственную его особу. Онъ по этому переноситъ такой позоръ и страданіе съ неисчерпаемымъ терпѣніемъ и кротостью, воздастъ за зло, безъ хвастовства, добромъ, и столь же мало дозволяетъ прооуждаться въ себя пламеч гнѣва, какъ и вождельнія.— Какъ самую волю, такъ умерщвляетъ онъ ея видимость, ея объективацию, тѣло: онъ скудно питаетъ его, чтобы пышный расцвѣтъ и преуспѣваніе его въ то же время не оживили бы слова и не возбудили бы волю, коей оно составляетъ только выраженіе и зеркало. Такъ прибѣгаетъ онъ къ посту; онъ даже хватается за самобичеваніе и самоистязаніе, чтобы постоянными лишеніями и страданіями все болѣе и болѣе сокрушать и убивать волю, которую онъ признаетъ и ненавидитъ какъ источникъ мучительнаго бытія собственного и міроваго.— Когда же наконецъ приходитъ смерть, разрѣшающая это проявленіе міровой воли, которой сущность однако здѣсь уже давно умерла, за исключеніемъ слабаго остатка, явившагося въ видѣ оживленія этого тѣла; то смерть, какъ вождельнное искупленіе, въ высшей степени отрадна и пріемлется съ радостію. Съ нею не кончается здѣсь, какъ у другихъ, только явленіе; а отмиается само существо. Для того кто кончается такимъ образомъ, въ то же время кончается и міръ^{*}).

Такъ заканчивается эта первая система современнаго пессимизма. Ея послѣднее слово и конечная цѣль есть абсолютное ничто, смерть^{**}).

^{*}) *ibid.*, стр. 452 sqq.

^{**}) Критическія замѣчанія объ пессимистической этикѣ см. въ концѣ слѣдующей главы.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Гартманъ

(род. въ 1842 г.)

Въ предъидущей главѣ мы видѣли, что первая изъ системъ пессимизма представляетъ двѣ различнаго достоинства части: во-первыхъ, въ высшей степени ненаучную и заимствованную *) метафизику, которая не имѣла и не могла имѣть никакого значенія; во-вторыхъ, тоже ненаучную и мало обоснованную этику, которой однако несомнѣнно предстояло играть важную роль, отчасти по ея внутреннимъ достоинствамъ (въ противоположность предъидущимъ системамъ формальной нравственности), отчасти же по соответствію духу времени. Совершенно тѣже черты и въ еще большей степени свойственны второй системѣ пессимизма—Гартмановской. Ея метафизика не только, подобно Шопенгауеровской, ненаучна и заимствована, но и, сверхъ того, чрезвычайно и, такъ сказать, наивно поверхностно; нравственная же ея теорія, каковы бы не были ея недостатки (они тоже громадны) вполнѣ обладаетъ тѣми свойствами, которыя обезпечиваютъ ученіямъ успѣхъ въ наше измученное эгоизмомъ и нравственнымъ формализмомъ время, т. е. она совершенно отрицаетъ и въ корнѣ уничтожаетъ индивидуальный эгоизмъ и открываетъ человѣку широкія и содержательныя перспективы нравственной дѣятельности.

Правда, многое (можетъ быть и все) въ этихъ цѣляхъ міровой нравственности проникнуто тою болѣзненною и лично раздражительностью и тѣмъ фанатическимъ пессимизмомъ, которыя мы уже встрѣтили въ системѣ Шопенгауера и которыя дѣлаютъ изъ

*) См. выше, стр. 92, примѣч. 2.

философіи пессимизма лишь первые проблески свѣта истинной нравственности и даже только предшественниковъ его, подобно тому какъ культы восточныхъ религій въ падающемъ Римѣ были предшественниками христіанства. Но это не мѣшаетъ новому пессимизму, подобно этимъ культамъ, готовить человѣчество къ принятію новой истины, готовить черезъ разрушительный аскетизмъ (у Шопенгауера) и черезъ безграничное служеніе міровому процессу (у Гартмана). Очищенное въ этой тоскѣ пессимизма и самоотреченіи, лишенное политическихъ, социальныхъ и трансцендентныхъ иллюзіи западное человѣчество можетъ быть легче принять чистыя ученія любви и справедливости, чѣмъ еслибы эти отживленія иллюзии (подобныя иллюзіи всемірнаго римскаго государства) сохранили свое владычество надъ умами людей: *per aspera ad astra* — вотъ истинный смыслъ и значеніе современнаго пессимизма.

I. Метафизика Гартмана.

Къ сожалѣнію, для пониманія Гартмановской этики мы должны познакомиться съ его истиннѣе нелѣпой метафизикой. Ограничимся по крайней мѣрѣ основными ея ученіями, а именно, во-первыхъ, рассмотримъ ея методъ, во вторыхъ, главныя проявленія Безсознательнаго и, въ третьихъ, его философское понятіе.

Методъ, которымъ Гартманъ открываетъ повсюду присутствіе міроваго Безсознательнаго начала, т. е. нѣкоторой метафизической сущности, обладающей лишь несознанными представленіями и бессознательной волей, методъ этотъ состоитъ въ слѣдующемъ *). Пусть дано намъ нѣкоторое явленіе *M* и его *матеріальныя* причины *n*. Если вѣроятность этихъ послѣднихъ не велика ($= \frac{1}{x}$), а *M* тѣмъ не менѣе произошло (т. е. его вѣроятность = 1), то намъ остается только признать, что одиѣ матеріальныя причины *n* недостаточны для объясненія *M*, и слѣд. должно признать существованіе какой то духовной (несознаваемой) причины, настолько вѣроятной, чтобы вмѣстѣ съ *n* она дала вѣроятность равную 1 (слѣд.

*) *Philosophie des Unbewusstes* von Ed. v. Hartmann. Berl. 1869. Стр. 26 sqq.

вѣроятность этой новой духовной причины равна $1 - \frac{1}{x} = \frac{x-1}{x}$.
 ... Если же число матеріальныхъ причинъ велико и вѣроятность каждой изъ нихъ хотя бы немого меньше 1, то вѣроятность, что *M* произведено этими матеріальными причинами становится *еще меньше*, ибо по известной теоремѣ теоріи вѣроятности, вѣроятность сложнаго совпаденія равна *произведенію* вѣроятностей отдѣльныхъ случаевъ. Т. е. слѣд. если *M* имѣетъ причины *независящія* другъ отъ друга матеріальныя причины n^1, n^2, n^3 , вѣроятность появленія которыхъ по отдѣльности равна $\frac{1}{x^1}, \frac{1}{x^2}, \frac{1}{x^3}$, то вѣроятность ихъ совпаденія (или одновременнаго появленія) для произведенія *M* равна $\frac{1}{x^1 \cdot x^2 \cdot x^3}$, т. е. дробь, которая еще меньше 1, чѣмъ каждая изъ дробей $\frac{1}{x^1}, \frac{1}{x^2}, \frac{1}{x^3}$. Слѣд. необходимость еще иной (духовной) причины, чтобы дѣйствительно произвести *M* (т. е. довести его вѣроятность до 1) еще возросла. Прихѣняя тоже разсужденіе относительно *сознательныхъ духовныхъ* причинъ (сознательныхъ представленій и сознательныхъ желаній), мы также можемъ очень часто утверждать ихъ недостаточность, какъ причинъ (несоотвѣтствіе ихъ вѣроятности съ полною реальностью происшедшаго). Такимъ образомъ, исчисленіе вѣроятности приводитъ насъ непрерывно къ убѣжденію, что рядомъ съ матеріальными причинами и сознательно-духовными, мы должны предполагать еще *безсознательныя духовныя*.

Таковъ методъ, которымъ Гартманъ старается открыть въ разныхъ явленіяхъ природы и духа присутствіе Безсознательнаго. Совершенно очевидно, что этотъ методъ *не можетъ* дать ничего, и именно потому, что если *известныя* намъ матеріальныя причины и не въ силахъ объяснить всего происходящаго, то никто не можетъ отрицать существованія *неизвестныхъ*, но тоже матеріальныхъ причинъ. Все разсужденіе Гартмана основано на удивительной дилемѣ: или известныя намъ матеріальныя (и сознательно духовныя) причины достаточно объясняютъ данное явленіе, или должно предположить еще нѣмыя, безсознательно духовныя причины. Но совершенно ясно, что есть еще третья и самая правдоподобная возможность: существованіе матеріальныхъ (и сознательно духовныхъ), *но намъ неизвестныхъ* причинъ. Этотъ удивительный методъ, которымъ всюду открывается участіе Безсознательнаго, есть простое *инстализированіе нашего незнанія*;

въ существѣ дѣла Гартмановское Безсознательное (какъ справедливо замѣчено Фр. Альб. Ланге *) вполнѣ однородно съ тѣмъ фетишемъ или чертожъ, которымъ дикарь называетъ то, что онъ непонимаетъ, чего естественныя причины ему неизвѣстны.

Понятно къ какимъ удивительнымъ результатамъ долженъ былъ привести Гартмана такой методъ, и съ какою легкостью открываетъ онъ повсюду участіе безсознательнаго: „Негръ Австраліи и философъ Безсознательнаго останавливаются тамъ, гдѣ прекращается ихъ способность естественнаго объясненія и взваливаютъ все остальное на новый принципъ, при которомъ все весьма удовлетворительно объясняется однимъ словомъ. Граница, на которой прекращается физическое объясненіе и начинается колдовство, у того и другого различна, но научный методъ одинъ и тотъ же. Для негра Австраліи, напр., пекра Лейденской банки есть вѣроятно devil-devil, тогда какъ Гартманъ можетъ еще объяснить ее естественно; но методъ перехода отъ одного принципа къ другому совершенно одинаковъ. Листъ, который обращается къ солнцу, для Гартмана то же, что Лейденская банка для негра Австраліи. Въ то время, какъ неутомимость изслѣдователей именно въ этой области производятъ ежедневно новыя открытія, которыя всѣ указываютъ на то, что и эти явленія имѣютъ свои механическія причины, философъ Безсознательнаго остановился здѣсь случайно въ своихъ ботаническихъ изученіяхъ на пунктѣ, который оставляетъ еще тайну въ полной неприкосновенности, и естественно тутъ и та граница, гдѣ является фантастическій рефлексъ собственнаго невѣжества—„духовная причина“, и объясняетъ безъ дальнѣйшаго труда все то, что еще необъяснимо“ **).

Такимъ образомъ, Гартманъ открываетъ Безсознательный факторъ въ инстинктѣ животныхъ, въ рефлексивныхъ движеніяхъ ***) , въ цѣлительной силѣ природы, въ эмбриологическихъ образованіяхъ, далѣе въ половой любви, чувствахъ, характерѣ, нравственности, художественномъ творествѣ, происхожденіи языка, въ мышленіи, чувственнохъ воспріятіи; въ мистицизмѣ, исторіи, словомъ

*) Фр. Альб. Ланге. *Исторія материализма* (II, 257 и сл. русскаго перевода).

**) *ibid.*, стр. 257—8. О др. коренномъ недостаткѣ этого метода, обличающаго у Гартмана полное непониманіе теоріи вѣроятности, см. ниже, стр. 255, прим. 5.

***) *Philos. d. Ueber.*, стр. 99.

повсюду. Намъ, конечно, нѣтъ нужды слѣдовать за нимъ въ эти дебри Безсознательнаго начала, которое правильнѣе было бы называть безсознательнымъ невѣжествомъ. Одинъ примѣръ будетъ вполне достаточно. Гартманъ полагаетъ, что рефлективные движенія не могутъ быть объяснены матеріально, а слѣдственно здѣсь участвуетъ какая нибудь духовная (безсознательная) причина. Какія же основанія приводитъ онъ въ подтвержденіе этого? Четыре обстоятельства, по его мнѣнію, мѣшаютъ намъ принять чисто механическое объясненіе рефлексовъ, т. е. *прямое* сообщеніе между чувствительнымъ и двигательнымъ первымъ. Вопервыхъ, при раздраженіи одного и того же чувствительнаго нерва происходитъ часто цѣлый комплексъ движеній; во вторыхъ, при раздраженіи различныхъ точекъ реагируютъ часто одни и тѣ же двигательные нервы; соединяя оба эти аргумента вмѣстѣ, мы видимъ, что вообще нѣтъ органически предопредѣленныхъ путей для рефлективнаго раздраженія (слѣд. оно и не объяснимо изъ строенія этихъ путей); это же подтверждается, въ третьихъ, и тѣми микроскопическими изслѣдованіями (Келликера), которыя показали, что центроостремительные нервы терятся въ центральныхъ клѣткахъ сѣраго вещества, а центробѣжные изъ нихъ выходятъ, безъ того чтобы между тѣми и другими существовала анатомическая непрерывность.

Таковы аргументы Гартмана. Всякій, кто хоть немного знакомъ съ физиологіей, видитъ всю слабость этой аргументаціи. Будь дѣйствительно путь, по которому распространяется нервная волна, *совершенно* неопредѣленъ, можетъ быть, было бы основаніе говорить (не о присутствіи духовныхъ причинъ, т. е. выбора Безсознательнымъ, а) о невозможности подвести подъ это распространеніе какой нибудь опредѣленный законъ. Но вѣдь въ дѣйствительности это совершенно иначе, и Pflüger установилъ *точный законъ*, показывающій, какъ расширяется область распространенія рефлексовъ, при усиленіи раздраженія *); при обыкновенной же

*) А именно, прежде всего происходятъ рефлексы *на сторону раздражителя* и притомъ въ тѣхъ мышцахъ, которыя иннервированы нервами, выходящими изъ спиннаго мозга *на одной высотѣ съ раздражаемымъ нервомъ*; во вторыхъ, они переходятъ на соотвѣтствующіе нервы *другой стороны*; въ третьихъ, они распространяются на нервы лежащіе ближе къ *medulla oblongata*, и наконецъ уже на все тѣло (См. напр. Landois. *Lehrbuch d. Physiol.* Dr. Aufl., стр. 741).

силь его, оно несомненно распространяется по одному и тому же направлению. Совершенно ясно также, что второй аргумент Гартмана имеет еще меньше значения, ибо то обстоятельство, что раздражение разных чувствительных нервов порождает тоже рефлексы, указывает (если оно верно) лишь на сложность в строении каждого нерва, представляющего целый пучек первичных волоконцев, так что раздражая один и тот же нерв, мы раздражаем однако различные волокна (Primitivfibrillen Макса Шульце). Наконец, третий аргумент далеко не имеет фактической несомненности, ибо положительно отрицать анатомическую связь двигательных нервов с чувствительными в клетках сразу вещества мы не имеем несомненных оснований, напротив, многое говорит в настоящее время за эту связь. Но если бы эта связь и отсутствовала, то и это отнюдь не делало бы распространение нервной волны случайным, но только *анатомически* неопределимым.

Таковы эти мнимо-научные Гартмановские аргументы. Если бы мы имели время рассмотреть здесь другие его учения, мы нашли бы и там не больше основательности. Естественно-историческая свѣдѣнія, которыми наполнена его книга, могут проинформировать лишь мало свѣдущему в этой области человеку, и его эпиграф — „метафизические результаты добыты индуктивным методом“ — должен быть по справедливости обращен: „индуктивные результаты (насилъственно) обработанные метафизическим методом“, — вот истинный смысл этого антинаучного сочинения.

Мы рассмотрѣли методъ „философіи Безсознательнаго“ и указали его главные приложенія. Посмотримъ теперь, что собственно Гартманъ разумѣетъ подъ Безсознательнымъ. Безсознательное Начало, по его опредѣленію, есть воля дѣйствующая по безсознательнымъ представленіямъ. Здѣсь мы, слѣдовательно, сразу встрѣчаемъ понятіе, принять которое чрезвычайно трудно. Что такое безсознательное представленіе? Единственное свойство представленія, какъ такого, есть именно его представляемость или сознательность. Безсознательное представленіе есть *contradictio in adjecto*, представленіе — не представляемое. Несомненно, однако, что терминъ „безсознательное представленіе“ употребляется самими выдающимися психологами. Но дѣло въ томъ, что они понимаютъ въ этомъ случаѣ нечто совершенно иное, чѣмъ Гарт-

манъ. Наблюдая, что известныя представленія исчезали изъ сознанія, и затѣмъ вновь являлись имъ, отождествляемъ (*по содержанию*) первыя съ послѣдними и тѣмъ приходимъ къ вопросу: въ какомъ же видѣ существовали эти представленія въ то время, когда они не были сознаваемы? Вотъ смыслъ, въ какомъ психологи употребляютъ терминъ „безсознательное представленіе“: онъ обозначаетъ лишь совершенно неопредѣленное бытіе представленія между первыиъ и вторыиъ его появленіемъ; здѣсь слѣдовательно ровно ничего не утверждается о свойствахъ этого сохраняющагося бытія, т. е. имъ не говорится, есть-ли оно сохраненіе представленія въ духѣ, или *сохраненіе соответствующаго ему слѣда въ нервныхъ аппаратахъ*. Совершенно иначе понимаетъ этотъ терминъ Гартманъ; для него безсознательное представленіе есть именно скрытое *въ духѣ* состояніе. Совершенно очевидно, что при такомъ пониманіи должно различать духъ отъ сознанія; но какъ такое различеніе возможно, самъ Гартманъ ничего не говоритъ; еще менѣе можемъ мы это понять.

Таково первое недоумѣніе возбуждаемое Безсознательнымъ; не менѣе его важно и второе. Гартманъ именно, и въ этомъ его отличіе отъ Шопенгауера, призналъ что Безсознательному свойственна не только воля, но и представленія; и та и другія одинаково составляютъ его первичныя атрибуты. Но здѣсь передъ нами очевидно возникаетъ та проблема, которую съ различныхъ сторонъ стремились разрѣшить Гегель, Шеллингъ и Шопенгауеръ, именно вопросъ объ отношеніи темной воли (Шеллинговой „основы“) къ разуму. Гегель пытался волю объяснить какъ „особый родъ разума“ *); Шопенгауеръ, обратно, разумъ выводилъ изъ воли **), наконецъ Шеллингъ пытался ихъ приирить въ понятіи „перво-основы“ ***). Удивительнымъ образомъ, Гартманъ не находитъ даже нужныхъ вновь самостоятельно разсмотрѣть этотъ вопросъ, онъ ограничивается простыми ссылками на авторитеты Шеллинга и Спинозы, ****) совершенно забывая, что рѣшенія этихъ философовъ и сами по себѣ

*) См. выше, стр. 128 и 132.

**) См. выше, стр. 231.

***) См. выше, стр. 198.

****) *Philos. d. Unkers.*, стр. 671 sq.

сомнительны *), и для него во всякомъ случаѣ не пригодны, по различію исходныхъ точекъ.

Такова эта удивительная метафизика Гартмана, исходной точкой которой служитъ нелѣпный методъ, возводящій неоткрытое еще въ метафизическую сущность, которая вся движется въ противорѣчащихъ понятіяхъ „безсознательнаго представленія“, и которая наконецъ разрѣшаетъ основной для себя вопросъ... ссылкой на авторитетъ Шеллинга. Если въ предъидущихъ главахъ мы имѣли дѣло съ недостаточной, но все-таки глубокомысленной метафизикой, то здѣсь мы находимъ какого то (*fit venia verbo*) „недоноска мысли“.

II. Метафизическая нравственность у Гартмана.

Свое нравственное ученіе Гартманъ изложилъ дважды. Во-первыхъ, въ видѣ вывода изъ метафизическихъ основъ (въ „Философіи Безсознательнаго“), во-вторыхъ, въ видѣ общей критики нравственныхъ теорій (въ „Феноменологіи нравственнаго сознанія**) *). Мы начнемъ съ краткаго изложенія его метафизической этики.

Изъ предъидущихъ замѣчаній видно, что Гартманъ разсматриваетъ міръ, какъ проявленіе воли и разума Безсознательнаго. Вещество, растительный и животный міръ, человѣческая жизнь — все это созданія Безсознательной субстанціи, продукты ея внутренняго развитія. Это развитіе состоитъ, по Гартману, въ постепенномъ происхожденіи болѣе высокихъ организмовъ, т. е. одаренныхъ болѣе развитымъ сознаніемъ ***).

Это развитіе, вообще говоря, должно имѣть какую нибудь *цѣль*, ибо во-первыхъ, „Безсознательное премудро“: во всей природѣ, въ инстинктахъ животныхъ, въ цѣлесообразности растений, въ органическихъ образованіяхъ, однимъ словомъ повсюду, мы находимъ, какъ выражается Гартманъ „абсолютное ясновидѣніе“

*) См. объ Шеллингѣ выше, стр. 199 sqq.

***) Во второмъ изд. (*Werke II. Wohlfeile Ausgabe*) это сочиненіе носитъ другое названіе: „*Das sittliche Bewusstsein*“.

***) *Philos. d. Unbew.*, стр. 269.

и „возможно цѣлесообразную дѣятельность“ *); восторныхъ же, „считать *самый процесс* развитія конечною цѣлью, т. е. приписывать ему безусловную цѣнность воплѣ безсмысленно; ибо всякій процессъ есть лишь сумма своихъ моментовъ, и если каждый изъ нихъ самъ по себѣ не имѣетъ цѣнности... то и эта сумма тоже лишена всякой цѣны“ **). Совершенно очевидно однако, что сознание *само по себѣ* не можетъ быть конечною цѣлью міроваго развитія: оно есть лишь простое самоотраженіе, самостоятельнаго же содержанія не имѣетъ. „Еслибы міръ былъ хорошъ и цѣненъ во всемъ остальномъ, то еще можно было-бы считать за *хорошее*, что ему нравится смотрѣть на себя въ зеркалѣ сознанія, хотя бы все-таки это было-бы суетностью; но мыслимо ли, чтобы насквозь скорбный міръ, которому не только ничего радоваться на себя, но который долженъ осудить самое свое существованіе, какъ скоро онъ пойметъ себя, мыслимо ли, чтобы разумною конечною цѣлью такого міра могло быть идеально-прозрачное самоповтореніе въ зеркалѣ сознанія? Неужели еще мало реальныхъ страданій, чтобы нужно было повторить ихъ еще разъ въ волшебномъ фонарѣ сознанія? Нѣтъ, невозможно, чтобы конечною цѣлью процесса, руководимаго премудрымъ Безсознательнымъ, было сознание: это значило бы только удвоить муку, копаться въ своихъ собственныхъ внутренностяхъ“ ***).

Изъ этого мы уже видимъ, что не только развитіе сознанія не можетъ быть конечною цѣлью міроваго процесса, но и само счастье (по крайней мѣрѣ положительна) тоже быть ею не въ состояніи. Но вопросъ объ этомъ будетъ подробно рассмотрѣнъ нами въ слѣдующемъ параграфѣ. Здѣсь мы только хотимъ указать на то, что если цѣлью міроваго развитія не можетъ быть положительное счастье (по его недостижимости), ни сама по себѣ нравственность и сознаніе (по ихъ безцѣльности), а тѣмъ не менѣе міровой процессъ необходимо долженъ имѣть цѣль, то остается только признать, что этой цѣлью должны быть отрицательное счастье, т. е. избавленіе отъ страданій.

*) *ibid.*, стр. 523. Поэтому несмотря на свой пессимизмъ Гартманъ все-таки считаетъ міръ наилучшимъ изъ возможныхъ (*ibid.*, стр. 524 sq.).

**) *ibid.*, стр. 628.

***) *ibid.*, стр. 630. Мы цитируемъ по переводу г. Козлова (Сущность міроваго процесса или философія Безсознательнаго. М. 1875, томъ II, стр. 365 sq.).

Воля, самой по себѣ, необходимо свойственно искать удовлетворенія, т. е. счастья. А такъ-какъ воля есть проявленіе міроваго Безсознательнаго, т. е. это желаніе счастья есть, въ полномъ смыслѣ слова, космическій факторъ. „Къ счастью стремятся все живущее; счастье имѣютъ въ виду мотивы, сознательно или бессознательно направляющіе наши дѣйствія; на счастье такъ или иначе основаны всѣ системы нравственной философіи, хотя онѣ не рѣдко, повидимому, отрицаютъ этой принципъ: стремленіе къ счастью есть глубоко коренящееся влеченіе, есть *самая сущность ищущей удовлетворенія воли*“ *).

Если однако, какъ то будетъ показано ниже, надежда на дѣйствительное, положительное счастье есть только иллюзія, то мы находимъ глубочайшій антагонизмъ между волею, стремящейся къ этому мнимому счастью, и умомъ, всегда обнаруживающимъ иллюзорность этихъ надеждъ. Такъ какъ процессъ міроваго развитія состоитъ именно въ развитіи сознательнаго ума, въ его, какъ выражается Гартманъ, эманципации отъ слѣпой покорности желаніямъ (счастья), то совершенно очевидно, что этотъ великій міровой процессъ долженъ окончиться полнымъ обнаруженіемъ „иллюзіи счастья“, будь то личное, или социальное или загробное счастье, обнаруженіемъ, связаннымъ съ радикальнымъ разрушеніемъ этихъ надеждъ и совершеннымъ отреченіемъ отъ нихъ.

„Итакъ, если сознаніе есть только ближайшая цѣль природы или міра, если мы все-таки необходимо ищемъ дальнѣйшей цѣли для самаго сознанія и не можемъ даже придумать никакой иной, кромѣ возможно большаго счастья; если далѣе всяческое стремленіе къ *положительному* счастью приноситъ только страданія, и если самое *большее достижимое* счастье есть (только) безболѣзненность; если, наконецъ, въ самомъ понятіи сознанія заключается эманципация интеллекта отъ воли, побѣда надъ нею и ея окончательное уничтоженіе: то можно-ли еще сомнѣваться, что всевѣдущее Безсознательное... создало сознаніе *только для того, чтобы спасти волю отъ горечи ся хотѣній*, чего она сама для себя сдѣлать не можетъ, и что *конечная цѣль* міроваго процесса, для котораго сознаніе служитъ послѣднимъ средствомъ, *состоитъ въ томъ, чтобы осуществить наивозможно*

*) *ibid.*, стр. 631 (русск. пер., II, 366 sq.).

большее достижимое счастье, именно состояніе безболѣзненности (безмятежности)^{*)}.

„Такимъ образомъ, мировой процессъ является *постоянной борьбою логическаго элемента съ антилогическимъ*, борьбою, которая оканчивается полною побѣдою перваго надъ послѣднимъ. Еслибы эта побѣда была невозможной, еслибы этотъ процессъ не былъ развитіемъ, идущимъ къ мирной цѣли, еслибы онъ былъ безконеченъ и исчерпывался бы слѣбною необходимостью и случайностью, не представляя никакой возможности къ благополучному завершенію, то, конечно, тогда, и только тогда, миръ представлялъ бы нѣчто абсолютно безнадежное, онъ былъ бы адомъ безъ исхода; и тупая самоотверженность была бы единственно возможной философіею. Но мы, которые признаемъ въ природѣ и исторіи только одинъ величественный и чудесный процессъ развитія, мы вѣримъ въ конечную побѣду все ярче и ярче свѣтлаго разума надъ неразуміемъ слѣпаго воленія, мы вѣримъ въ *конецъ* процесса, несущій намъ спасеніе отъ муки бытія, конецъ, для ускоренія котораго и мы можемъ внести свою лепту, если будемъ руководиться разумомъ^{**)}.

Въ этомъ содѣйствіи ускоренію мирового процесса и состоитъ нравственность. Здѣсь этика Гартмана рѣзко расходится съ ученіемъ Шопенгауера. Мы видѣли въ предыдущей главѣ, что Шопенгауеръ находитъ средство избавленія отъ мирового несчастія въ *индивидуальномъ аскетизмѣ*, въ томъ, что онъ называетъ „квѣтивою воли“. Гартманъ справедливо считаетъ такой исходъ только за одну непослѣдовательность. Если индивидуумъ есть лишь „одна изъ лучей всеединой сущности“, то какъ можетъ его индивидуальный и личный аскетизмъ повести къ успокоенію всей мировой воли? „Эта воля, по прежнему, зажжетъ жизнь, гдѣ только можетъ, ибо (по самой своей бессознательной природѣ) она не можетъ научиться изъ опыта и становится тѣмъ благоразумнѣе“. И не только отдѣльная человѣческая личность тутъ беспильна, но и все человѣчество; еслибы оно, напримѣръ, (слѣдуя совѣтамъ Шопенгауера) вымерло вслѣдствіе полового воздержанія, то Бессознательное воспользовалось-бы первымъ случаемъ, чтобы создать еще разъ чловѣка

*) *ibid.*, стр. 631 (русск. пер., II, 367—8).

***) Русск. пер., II, 369—70.

или подобный ему типъ, „и исторія стона и скорбей пошла бы по прежнему“.

То чего недостаетъ здѣсь системѣ Шопенгауера есть понятіе міроваго развитія. Всякая насильственная остановка этого развитія, будь то аскетизмъ или самоубійство или что другое, равно безплодны: „для того, кто овладѣлъ понятіемъ развитія, не можетъ быть никакого сомнѣнія, что окончаніе борьбы между сознаниемъ и волею, между логическимъ и неразумнымъ элементомъ можетъ лежать только въ концѣ развитія, въ исходѣ всего міроваго процесса. Для того, кто крѣпко стоитъ на *всеединствѣ* Безсознательнаго, спасеніе, переходъ воленія въ неволеніе мыслимо только какъ *всеединный* актъ, не какъ индивидуальное, но какъ космически-универсальное отрицаніе воли, какъ истинно послѣднее мгновеніе, послѣ котораго не будетъ уже никакого воленія, никакой дѣятельности, и „время перестанетъ быть“ *). Съ этой точки зрѣнія совершенно ясно, въ чѣмъ состоитъ нравственность. Она должна быть не трусливымъ бѣгствомъ въ индивидуальный аскетизмъ, но полною отдачею своей личности на ускореніе міроваго прогресса, который есть непрерывное приближеніе къ спасенію міра. „Мы, люди, первенцы духа и должны честно бороться“. Такъ какъ развитіе состоитъ въ усиленіи и сохраненіи болѣе совершенныхъ организмовъ, въ которыхъ, т. е., разумное начало болѣе освободилось отъ гнета желаній и слѣдовательно лучше прозрѣваетъ „плюзии счастья“, то единственная задача нравственности состоитъ въ помощи этому прогрессу, въ принесеніи въ жертву всего слабаго и малоразвитаго и въ поддержкѣ сильнаго и высоко развитаго.

Въ какомъ же видѣ должны мы мыслить этотъ послѣдній актъ самоуничтоженія міра? На это Гартманъ даетъ только намеки; именно онъ указываетъ на три условія, необходимыя для окончанія міроваго процесса. Первое условіе состоитъ въ томъ, чтобы значительно бѣльшая часть проявляющагося въ мірѣ духа сосредоточилась въ челоуѣчествѣ, дабы „отрицаніе воли со стороны челоуѣка могло уничтожить безъ остатка... міровую волю“ **). Второе условіе возможности побѣды заключается въ томъ, чтобы челоуѣчество прониклось сознаниемъ безумія воли и бѣдственно-

*) *Philos. d. Unbew.*, стр. 636—7 (русск. пер., II, 372—3).

**) *ibid.*, стр. 639 (русск. пер., II, 375).

сти бытія и „исполнилось такой неодолимой жаждой покоя и безболѣзненности небытія, что стремленіе къ уничтоженію воли и бытія, какъ дѣятельный мотивъ, достигло-бы несорбимой силы“ ; это возможно лишь въ старческомъ возрастѣ человѣчества, когда спокойное познанія неизбежности страданій преодолѣетъ бессмысленную любовь къ жизни *). Наконецъ, третье условіе состоитъ въ одновременности рѣшенія для населенія всего земнаго шара. „На этомъ пунктѣ, говоритъ Гартманъ, зависящемъ только отъ усовершенствованія и искуснаго приложенія техническихъ изобрѣтеній, можно предоставить полную волю фантазіи каждаго“ **).

Такова эта метафизическая этика Гартмана, равной которой по фантастичности (и неосновательности) мы почти не находимъ въ исторіи философіи. Она заканчивается тѣмъ же нелѣпнымъ приложеніемъ теоріи вѣроятности, съ какого началась метафизика. Именно, принимая въ соображеніе, что для бессознательнаго нѣтъ воспоминаній, и что слѣд. „опытъ пройденнаго процесса не можетъ быть для него урокомъ, который предохранялъ-бы его отъ повторенія прежняго faux pas“ ***), Гартманъ спрашиваетъ себя, не будетъ ли прекращеніе міра лишь началомъ новаго, т. е. не распнетъ-ли себя вновь это свирѣпое божество, которое человѣкъ снялъ съ креста. „Здѣсь Гартманъ прилагаетъ свою алгебру, чтобы насъ успокоить: онъ вычисляетъ, что вѣроятность новаго творенія равна только $\frac{1}{2^n}$ ****). Къ несчастію, его расчетъ ложенъ, и болѣе точное вычисленіе показываетъ, что шансы того, что Бессознательное останется навсегда въ покоѣ, и того, что оно вновь совершитъ „актъ верховнаго безумія“ — равны *****). Итакъ, если этотъ послѣдній исходъ будетъ имѣть

*) *ibid.*, стр. 640 (русск. пер., II, 376—7).

**) *ibid.*, стр. 641 (русск. пер., II, 378).

***) Русск. пер., II, 397.

****) Здѣсь *n* обозначаетъ число предъидущихъ мірозданій.

*****) Мы встрѣчаемъ здѣсь ту-же ошибку, что въ вычисленіи вѣроятности бессознательныхъ духовныхъ причинъ (см. выше, стр. 244). И здѣсь, какъ тамъ, Гартманъ совершенно ложно полагаетъ, что вѣроятность есть нѣкоторый *реальный* факторъ, тогда какъ она есть только *мира нашего званія*: кинутая игральная кость несомнѣнно упадетъ на опредѣленную грань, которой *реальная* вѣроятность всегда слѣдовательно равна 1; но мы, не зная точно причинъ опредѣляющихъ это паденіе въ

мѣсто, то вся наша самоотверженность не послужитъ ровно ни къ чему, и мы будемъ попросту надуты!“ *)

III. Критика нравственныхъ теорій у Гартмана.

Разсмотрѣнныя выше метафизическія основы нравственности изложены Гартманомъ въ первомъ изъ его большихъ сочиненій, „Философія Безсознательнаго“. Черезъ десять лѣтъ послѣ этого онъ издалъ новый большой трудъ, уже специально посвященный нравственности. Въ этой книгѣ („Феноменологія нравственнаго сознанія“) авторъ совершенно оставляетъ въ сторонѣ свои метафизическія теоріи и пытается опредѣлить задачи нравственности черезъ одну критику всевозможныхъ этическихъ теорій. Содержаніе всей этой критики, по ея чрезвычайно разнообразію, не можетъ быть нами изложено, но на нѣкоторыя основныя ея пункты мы должны обратить здѣсь вниманіе; мы рассмотримъ именно Гартмановскую критику эгоизма, социальнаго утилитаризма и эволюціонизма.

1. Критика эгоизма.

Эгоизмъ, говоритъ Гартманъ, не есть еще нравственная теорія, но чисто естественная, природная; точка зрѣнія, съ которой человѣкъ

каждомъ данномъ случаѣ, ихъ *игнорируемъ* и полагаемъ ихъ одинаково часто дѣйствующими съ причинами, обуславливающими надсеиіе на другія грани. Это равенство въ частотѣ дѣйствія неизвѣстныхъ намъ причинъ, соединенное съ числомъ общихъ возможностей, и опредѣляется исчисленіемъ вѣроятностей. Поэтому и вопросъ о томъ, породитъ-ли Безсознательное новый міръ или нѣтъ, въ существѣ дѣла, представляетъ дилемму: или существуютъ причины для этого порожденія, и тогда оно, *само по себѣ*, или безусловно неизбежно, или безусловно невозможно (а мы совершенно не зная этихъ причинъ, не имѣемъ никакихъ данныхъ для исчисленія вѣроятности),—или такихъ причинъ вообще не существуетъ, и созданіе міра есть актъ абсолютнаго произвола, тогда нѣтъ и отношенія между шансами pro и contra, т. е. ровно никакое исчисленіе невозможно.

*) *Fouillé. Critique des systèmes de morale contemporains. Paris. 1883. (стр. 267).*

наивно, т. е. даже самъ того не сознавая, отрицаетъ нравственный долгъ. На первой ступени эгоизма человекъ ищетъ себѣ *максимума и положительнаго счастья на землѣ* *), и прежде всего чувственнаго. Но весьма скоро уже обнаруживается, что чувственные удовольствія и непродолжительны, и раздражаютъ здоровье, и, наконецъ, не всегда и не всѣмъ доступны. Тогда человекъ принимается искать такихъ удовольствій, которыя болѣе зависятъ отъ него самого и болѣе вѣрны, и находятъ таковыя прежде всего въ духовныхъ наслажденіяхъ и въ соединенныхъ съ ними душевномъ спокойствіи, самообладаніи и непритязательности. Это — точка зрѣнія здраваго смысла (*Klugheits-Moral*). Мы не должны цѣнить слишкомъ низко этого здравого смысла, хотя оно еще и стоитъ еще *внѣ* нравственности, ибо „только тогда, когда человекъ долгие опыты научится на столько сдерживать свои страсти ради собственнаго большаго счастья, что дѣйствуетъ уже не по капризу мгновеннаго желанія, но по благо-разумному расчету, только тогда станетъ сколько-нибудь возможнымъ главенство высшихъ душевныхъ силъ надъ низшими, а съ тѣмъ вмѣстѣ пріобрѣтутъ значеніе и сравнительно тонкія влеченія неэгоистической нравственности“. — Но на ступени эгоистическаго благоразумія сознание никонимъ образомъ остановиться не можетъ: рано или поздно, но надежда на личное счастье на землѣ оказывается „иллюзіею“.

Мы видѣли выше, какъ Шопенгауеръ обосновываетъ такое же утвержденіе; Гартманъ недоволенъ этимъ доказательствомъ: счастья, говоритъ онъ, несомнѣнно имѣетъ положительный характеръ, и потому пессимизмъ можетъ быть обоснованъ не на апіорныхъ аргументахъ, но на послѣдовательномъ и опытномъ разсмотрѣніи „баланса счастья“ въ различныхъ явленіяхъ жизни **). Разсматривая съ этой точки зрѣнія здоровье, молодость, свободу и достаточность средствъ, Гартманъ старается показать, что они сами по себѣ не даютъ никакого положительнаго наслажденія: здоровый только не чувствуетъ своихъ органовъ, молодость есть лишь *способность къ наслажденію*, обезпеченность

*) *Hartmann. Das sittliche Bewusstsein* (второе изданіе „Феноменологии нравственнаго сознания“), стр. 20 sqq.

***) *Philos. d. Ueberussst.* стр. 540 sqq.

отъ нуждъ кажется великимъ счастьемъ только бѣдняку, сама же по себѣ порождаетъ лишь скуку *). Несравненно болѣе счастья даютъ повидимому два другихъ великихъ двигателя всѣхъ живыхъ существъ: голодъ и любовь **).

So lange nicht den Bau der Welt
Philosophie zusammenhält
Bewegt sich das Getriebe
Durch Hunger und durch Liebe.

Удовлетвореніе сильнаго голода несомнѣнно пріятно; но врядъ-ли кто согласится терпѣть эти терзанія и муку жажды, чтобы затѣмъ получить на нѣсколько минутъ тупое удовольствіе насыщенія! Если же говорить объ удовольствіяхъ гастрономіи, то мы прежде всего должны вспомнить, насколько они рѣдки: „Большая часть 1,300 милліоновъ жителей земнаго шара имѣютъ или скудное, неудовлетворительное питаніе, позволяющее только поддерживать жалкое существованіе, или же пользуются нѣкоторое время изливствомъ, которое не даетъ никакого перевѣшивающаго наслажденія, а затѣмъ терпятъ нужду и недостатокъ въ пищѣ“ ***). Не дурно также вспомнить здѣсь слова Шюенгауера: „кто хочетъ безъ подробнаго анализа провѣрить утвержденіе, что въ мірѣ наслажденіе якобы перевѣшиваетъ страданіе, или что они, по крайней мѣрѣ, уравниваются другъ друга, тотъ пусть только сравнитъ ощущенія животнаго, пожирающаго другое, съ ощущеніями этого послѣдняго“ ****).

Что касается до половой любви, то мы не будемъ здѣсь говорить о множествѣ страданій, которыя она, такъ сказать, косвенно порождаетъ: о борьбѣ за обладаніе, о принудительномъ цѣломудріи, о половыхъ порокахъ, разбитыхъ обманомъ жизняхъ, разрушенномъ семейномъ счастьи—страданія, которыя почти безчисленны; но обратимъ вниманіе лишь на *внутренній парадоксъ любви*, обнаруживающій полную иллюзорность ея счастья *****).

*) *ibid.*, стр. 549 sqq.

**) *ibid.*, стр. 553 sqq.

***) *ibid.*, стр. 554 (русск. пер. II, 282).

****) *Pareira*, II, 313. Всѣми этими аргументами мы показываемъ здѣсь не то, что эгоизмъ противорѣчитъ нравственности, но то лишь, что онъ основанъ на „иллюзии“ счастья, что это послѣднее или недостижимо или крайне рѣдко.

*****) *Philos. d. Uebek.*, стр. 560 sqq.

Въ чемъ любящій думаетъ найти свое счастье? Это или взаимная любовь, или достоинства любимаго, или счастье обладанія. Но нѣтъ никакого сомнѣнія, что „самая горячая взаимная любовь никого серьезно удовлетворить не можетъ, даже при постоянной возможности общенія съ любимыми предметомъ, если невозможность обладанія имъ остается неизмѣнной; есть прихѣры самоубійствъ, совершенныхъ въ такомъ положеніи“ *). Еще менѣе возможно объяснять любовь достоинствами любимаго. Эти достоинства остаются часто совершенно неизвѣстными, любовь вспыхиваетъ безъ всякаго разсужденія или выбора. Въ этомъ именно она кореннымъ образомъ отлична отъ дружбы. „Конечно и два истинные друга, какъ двое любовниковъ, не могутъ выносить жизни другъ безъ друга и приносить другъ другу всяческія жертвы: но разница между дружбою и любовью все-таки неизмѣрима. Одна есть прекрасный тихій осенній вечеръ съ густымъ колоритомъ, другая страшно восхитительная весенняя гроза; одна напоминаетъ легко живущихъ олихійцевъ, другая—потрясающихъ небо титановъ, одна безсознательна и самодовольна, другая томится и дрожитъ въ недоумѣвающей тоскѣ, одна ясно знаетъ о своей конечности, другая въ тоскѣ желанія, въ наслажденіи и страданіи всегда порывалась въ безконечность, то оглашаетъ своими восторгами поднебесье, то сокрушаетъ на смерть“ **). Изъ всего этого ясно видно, что не сознательное пониманіе и оцѣнка достоинствъ любимаго движетъ любящимъ, но что-то другое. Не есть-ли, наконецъ, это счастье обладанія? Это объясненіе, очевидно, ближе всякаго другаго къ истинѣ. „Что же такое этотъ демонъ (любви), спрашиваетъ Гартманъ, который такъ топорщится, рвется въ безпредѣльное и заставляетъ весь міръ плясать подъ его дудку. Да, какъ-бы онъ тамъ ни изворачивался и чѣмъ бы ни прикидывался, чтобы прикрыть и отречься отъ своей цѣли... эта цѣль есть дѣйствительно и истинно ничто иное, какъ половое удовлетвореніе съ этой, опредѣленной особью, и всѣ прищипки и привѣски къ этой цѣли, въ родѣ гармоніи душъ, обожанія, глубочайшаго уваженія, суть только маска и ширма, иначе говоря, все это есть не сама лю-

*) *ibid.*, стр. 179 (русск. пер. I, 140).

**) *ibid.*, стр. 177 sq. (русск. пер. I, 139).

бовъ, а нѣчто *при любви* *)). Здѣсь обнаруживается, наконецъ, коренной парадоксъ любви: любящій полагаетъ, что его величайшее счастье состоитъ въ половомъ удовлетвореніи съ *опредѣленной* особою, между тѣмъ какъ, по самому существу дѣла, это удовлетвореніе само по себѣ даетъ совершенно *тоже* удовольствіе во всѣхъ случаяхъ, безразлично; здѣсь слѣдовательно величайшую роль играетъ *иллюзія*, именно мнимая надежда получить величайшее счастье отъ обладанія данной особы; а что это иллюзія, „въ томъ можно было-бы убѣдиться опытомъ, если-бы удалось незамѣтно подсунуть любящему подложное лицо, къ обладанію которымъ его воля обнаруживала-бы отвращеніе; тогда оказалось-бы, что удовлетвореніе воли послѣдовало бы совершенно въ той же мѣрѣ, какъ и съ настоящимъ любимымъ существомъ“ **). Такимъ образомъ, любовь даетъ нѣкоторое счастье, но это счастье (удовлетвореніе желанія обладать) безконечно далеко отъ того, на что онъ надѣялся, не имѣетъ никакой *реальной основы въ свойствахъ любимаго*. „Любящій мечталъ войти въ новую эру жизни; ему мнилось, что обладаніе перенесетъ его съ земли на небо; а между тѣмъ онъ скоро замѣчаетъ, что онъ въ свсемъ новомъ положеніи остался тѣмъ же, что и прежде, и что заботы дня остались тѣже. Онъ мечталъ въ любимомъ существѣ пріобрѣсти ангела, но теперь, когда влеченіе не искажаетъ по прежнему его сужденія, онъ находитъ въ немъ чловѣка со всѣми чловѣческими недостатками и слабостями. Онъ мечталъ, что состояніе невыразимаго блаженства будетъ вѣчнымъ, а теперь онъ начинаетъ сомнѣваться, ужъ не слишкомъ-ли онъ обманулся въ блаженствѣ, которое ожидалъ отъ момента обладанія. Однимъ словомъ, онъ находитъ, что все идетъ по старому, и что онъ въ своихъ ожиданіяхъ былъ большимъ глупцомъ. Единственное реальное наслажденіе, т. е. удовлетвореніе настоящей воли, исчезло, а со всѣхъ сторонъ наступило разочарованіе въ мнимомъ вѣчномъ блаженствѣ. Это разочарованіе ведетъ за собою продолжительное недовольство, которое затиhaетъ очень медленно только путемъ привычнаго погруженія въ злобу дня“ ***).

*) *ibid.*, стр. 179 (русск. пер. I, 140—41).

***) *ibid.*, стр. 561 sq. (русск. пер. II, 291 и сл.).

****) *ibid.*, стр. 563 (русск. пер. II, 293).

Все это разсужденіе о любви имѣло одну цѣль, именно показать, что въ ней человекъ есть лишь орудіе Безсознательнаго, которое увлекаетъ индивидуума иллюзіею счастья, чтобы достигнуть *своихъ* цѣлей, а именно получить продолженіе человѣческаго рода, сводя при этомъ тѣ пары, которыхъ организаціи наилучше дополняютъ другъ друга, и которыхъ потомство, слѣдовательно, наиболѣе будетъ приближаться къ родовому типу. Но изъ этого же разсужденія слѣдуетъ также, насколько бессмысленно основывать свое счастье на половой любви; это значитъ основывать его на иллюзіи, которую Безсознательное пользуется какъ приманкой.

Мы не пойдемъ за Гартманомъ дальше въ неспиритическихъ разсужденіяхъ объ иллюзорности личнаго счастья. Онъ изслѣдуетъ послѣдовательно тщеславіе, чувство собственного достоинства, честолюбіе, властолюбіе, истиническое настроеніе, научныя и художественныя влеченія, удовольствія сна и сновидѣнія, счастье наживы и комфорта; наконецъ, удовольствія злобныхъ чувствъ — ненависти, гнѣва, мести — и вездѣ обнаруживаетъ совершенно иллюзивный характеръ счастья. „Итакъ, вотъ результатъ индивидуальной жизни: мы отъ всего отказываемся и, какъ сказано, въ Экклезіастѣ, убѣждаемся, что все есть суета, т. е. призрачно, ничтожно“. Это наноситъ смертельный ударъ личному и земному эгоизму: если счастье на землѣ *невозможно* для индивидуума, то бессмысленно его искать.

Но съ эгоизмомъ вообще еще далеко не покончено. Отрешись отъ надежды на земное счастье, человекъ ищетъ загробнаго. Здѣсь мы должны строго различать собственно религіозную нравственность, которая чужда *всякаго* эгоизма, отъ тѣхъ весьма низменныхъ и *личныхъ* надеждъ, которыя мы можемъ назвать загробнымъ эгоизмомъ. Эта *вторая форма эгоизма*, можетъ быть, еще безнравственнѣе первой. „Если земной эгоизмъ, говоритъ Гартманъ, думаетъ прежде всего только о себѣ, затѣмъ опять о себѣ, и въ третьихъ еще разъ о себѣ, то все-таки случайно и въ четвертыхъ онъ вспомнить о женѣ и дѣтяхъ, другѣ и слугахъ. Загробный же эгоизмъ, напротивъ, думаетъ всегда и исключительно о самомъ себѣ, зная, что жена и дѣти *тамъ* не будутъ больше женою и дѣтьми“ *). Но этого мало: трансцен-

*) *Das siltliche Bewusstsein*, стр. 40.

дентный эгоизмъ, отрицая самъ всякую нравственность, не въ состояніе отыскать никакой *справедливой* связи между грѣхомъ и загробнымъ наказаніемъ: эта связь является для эгоизма совершенно случайной, такъ сказать произволомъ Божества, и въ этомъ смыслѣ этотъ эгоизмъ есть безусловно вредное, даже съ общественной точки зрѣнія, ученіе: онъ разрушаетъ въ корнѣ всякое понятіе о верховной справедливости. *)

Наконецъ, этотъ эгоизмъ не выдерживаетъ, по мнѣнію Гартмана, и метафизической критики. Критика эта показываетъ невозможность (съ точки зрѣнія „философіи Безсознательнаго“) личнаго бессмертія: сознаніе личности есть только явленіе въ теченіи міроваго развитія, само же Безсознательное, т. е. то, что одно сохраняется, имѣетъ представленія, но не сознаетъ ихъ. **)

Итакъ, эгоизмъ, какъ земной, такъ и загробный терпѣтъ всюду пораженіе ***); „банкротство“ же эгоизма прямо приводитъ насъ къ самоотреченію, этому основанію всякой нравственности: пессимизмъ обнаруживается, такимъ образомъ, какъ лучшее противоятіе противъ оптимистическаго эгоизма. Это прекрасно понимали основатели всѣхъ великихъ религій ****).

2) Критика соціального утилитаризма или принципа общаго блага.

Весьма часто смѣшиваютъ соціальныи утилитаризмъ съ эгоизмомъ, именно рассматриваютъ общее благо какъ наилучшее средство для собственнаго счастья. Это смѣшеніе двухъ въ существѣ дѣла радикально различныхъ принциповъ тѣмъ легче, что сами утилитаристы, и въ частности Дж. Ст. Милль, не достаточно ясно уясняютъ свое нравственное начало и смѣши-

*) *ibid.*, стр. 43.

**) *ibid.*, стр. 41.

***) Я оставляю здѣсь въ сторонѣ двѣ послѣднихъ ступени эгоизма: отрицательный земной эгоизмъ, т. е. такой, который убѣдившись въ невозможности положительнаго счастья, ищетъ по крайней мѣрѣ спокойствія (цинизмъ), и отрицательный загробный эгоизмъ, т. е. Шопенгауеровскій аскетизмъ (*Das Sittliche Bewusstsein*, стр. 44—53).

****) *ibid.*, стр. 53 sqq.

ваютъ его съ благоразумно ограниченныя эгоизмъ *). Но самъ по себѣ, принципъ общаго блага не имѣетъ ничего общаго съ эгоизмъ: первый имѣетъ основой—самоотреченіе, второй—исканіе собственнаго блага: общее благо въ социальномъ утилитаризмѣ должно обозначать не чужое благо плюсъ мое, но благо вообще, причеъ о моемъ въ частности нѣтъ *никакой* заботы. **)

Строго разграничивъ такимъ образомъ принципъ общаго блага отъ эгоизма, мы должны еще дать общую формулу этого принципа. Она была уже установлена раньше англійскими утилитаристами и требуетъ „*наибольшаго возможнаго счастья для наибольшаго числа индивидуумовъ*“.

Изъ этой формулы слѣдуетъ, что невыгоднѣйшее (для общей суммы) распределеніе счастья должно быть *равнымъ*. Всякое благо, именно, оцѣнивается человекомъ не по его абсолютной величинѣ, но по отношенію къ предыдущему данному счастью, т. е. если извѣстный индивидуумъ имѣетъ a наслажденій, и получаетъ еще n матеріальныхъ благъ, то счастье его увеличивается не на n единицъ, а лишь на $\frac{n}{a}$. Напр. человекъ имѣющій 100 тысячъ и человекъ имѣющій 100 р. получаютъ вовсе не равное увеличеніе счастья отъ подарка въ 10 р.; если удовольствіе перваго будетъ x , то втораго въ тысячу разъ больше ($1000x$). При такихъ условіяхъ совершенно очевидно, что для наибольшаго увеличенія общаго блага мы отнюдь не должны увеличивать средства уже богатыхъ (отъ этого общее благо выпраетъ очень мало), но напротивъ, самыхъ бѣдныхъ. Иначе говоря, *идеаломъ утилитаризма должно быть равенство.* ***)

*) *ibid.*, стр. 477 sqq. Верно-ли такое утвержденіе Гартмана, мы увидимъ въ третьемъ отдѣлѣ („Англійская этика“).

**) *ibid.*, стр. 478 sq.

***) При всякомъ неравномъ распределеніи благъ, максимумъ счастья для общества не достигнутъ. Пусть напр. средняя величина имущества въ данномъ обществѣ равна a ; но пусть одно лицо имѣетъ $a + n$; другое же, соответственно тому, будетъ имѣть только $a - n$. Удовольствіе перваго отъ прибавки n выразится черезъ $\frac{kn}{a + n}$, гдѣ k есть постоянная; неудовольствіе же втораго отъ уменьшенія имущества на n

Вотъ противъ этого необходимаго слѣдствія соціального утилитаризма и направляетъ свою критику Гартманъ. Сущность этой критики состоитъ въ томъ, что проведеніе полнаго общественнаго равенства уничтожить всякую культуру, между тѣмъ какъ возможное усиленіе культуры, т. е. приближеніе къ концу міроваго развитія, есть, какъ мы видѣли въ предъидущемъ параграфѣ, единственная и основная задача нравственности. Это пониженіе культуры должно будетъ весьма скоро обнаружиться на самыхъ различныхъ сторонахъ общественной жизни. Такимъ образомъ упадетъ прежде всего *промышленность*: всѣ предметы роскоши, какъ недоступные всѣмъ, должны будутъ исчезнуть *). Далѣе, тоже должно случиться съ *искусствомъ*: индивидуумы будутъ лишены возможности для себя приобретать его произведенія, это останется доступнымъ только для государства и его публичныхъ коллекцій; но черезъ это, вопервыхъ, количество художественныхъ произведеній должно будетъ чрезвычайно уменьшиться, а во вторыхъ, съ этимъ уменьшеніемъ числа художниковъ и ослабленіемъ конкуренціи, число талантовъ и выдающихся произведеній тоже должно упасть. Мы не говоримъ уже о томъ, что низшіе, но болѣе доступные роды произведеній (фотографія, олеографія и т. п.) должны будутъ (какъ болѣе доступные толпѣ) окончательно вытѣснить болѣе совершенные, но дорогіе **). Среди этой всеобщей инвельпривки не устоитъ также и *наука*. Наука станетъ цѣниться только по ея матеріальной и всѣмъ доступной пользѣ, а это обратитъ ее въ одну технику; да и та долго не продержится ***). Однимъ словомъ, полное равенство уничтожитъ всю культуру, накопленную вѣками страданій, и возвратитъ человѣчество къ первобытному животному состоянію, о которомъ такъ мечталъ Руссо. ****)

Вообще, говоритъ Гартманъ, мы должны разъ навсегда уни-

выразится черезъ $\frac{kn}{a-n}$. Поэтому сумма общаго блага измѣнится на $\frac{kn}{a+n} - \frac{kn}{a-n} = \frac{kn(a-n) - kn(a+n)}{(a+n)(a-n)} = -\frac{2kn^2}{(a+n)(a-n)}$, т. е. сумма общаго блага *уменьшится* (ibid., стр. 501).

*) ibid., стр. 503 sq.

**) ibid., стр. 504 sq.

***) ibid., стр. 507 sq.

****) ibid., стр. 511.

чтожить иллюзію, будто развитіе культуры, можетъ породить счастье. Напротивъ, цивилизація порождаетъ всюду неравенство, неудовлетворенныя желанія, недостатокъ для однихъ и пресыщеніе для другихъ, уничтоженіе слабыхъ сильными — однимъ словомъ, отнюдь не ведетъ къ счастью. Здѣсь мы открываемъ, по мнѣнію Гартмана, основную ложь социалистической демократіи, которая увлекаетъ толпу надеждой на всеобщее счастье въ будущемъ періодѣ общественнаго развитія. Это развитіе, въ дѣйствительности, вовсе не породитъ счастья: такое счастье есть только новая иллюзія. Поэтому раскрытіе этой иллюзіи должно быть, съ точки зрѣнія социализма, вслѣдствіемъ преступленіемъ; онъ долженъ предупреждать самую возможность этого разоблаченія своей тайны, черезъ стѣсненіе свободы изслѣдованія и преподаванія *). Предводители будущаго социалистическаго общества должны будутъ дѣлать видъ, что они ведутъ общество къ развитію, въ дѣйствительности же уничтожатъ постепенно всякую культуру, чтобы обратитъ, наконецъ, народъ въ толпу скотовъ, ищущихъ только хлѣба, и потому сравнительно счастливыхъ; а сами вожди должны будутъ организоваться въ тайныя общества, которыя одни будутъ знать секретъ міра: иллюзорность счастья. Въ этомъ смыслѣ послѣдовательно проведенный и сознавшій (но скрывающій свою коренную ошибку (мнимое тождество счастья съ развитіемъ) социализмъ превращается въ іезуитство. „Кто съ вниманіемъ слѣдитъ за событіями времени, не можетъ имѣть никакого сомнѣнія въ томъ, что іезуитизмъ подготавливаетъ католичество къ грандіозному превращенію. Іезуиты отрѣшаются отъ идеаловъ феодализма и склоняются къ демократіи; они устраняютъ послѣдніе слѣды аристократическаго управленія церковью въ пользу абсолютной власти папы (руководимаго ими), а вмѣстѣ съ тѣмъ предоставляютъ гибели и политическую аристократію, которая доселѣ служила имъ опорой, потому что замѣтили, что эта опора сама сдѣлалась дряблою. На мѣсто того, орденъ іезуитовъ постепенно овладѣваетъ до сихъ поръ осмѣиваемыми ими средствами демагогической агитаціи — прессой и ассоціаціями, объявляетъ войну самому государству и въ корни подкапываетъ уваженію толпы съ исторически созданнымъ основамъ современнаго социальнаго и политическаго быта. То, что въ католичествѣ слу-

*) *ibid.*, стр. 513 sq.

жить еще консервативнымъ интересамъ, есть отживающій остатокъ прежней, до-іезуитской эпохи..., само же іезуитство столь же мало консервативно, какъ и либерально: оно радикально въ полномъ смыслѣ слова, т. е. открыто провозглашаетъ политическую революцію и предвидитъ уже социальный переворотъ“ *).

Кто изъ русскихъ читателей не увидитъ въ этихъ словахъ Гартмана удивительнаго сходства съ исповѣдью „Великаго Инквизитора“ у Достоевскаго: какъ здѣсь, такъ и тамъ счастье дается только толпѣ, отрешившейся отъ разума, нравственности и свободы, и какъ тамъ, такъ и тутъ только руководители этого „стада людей“ приняли на себя бремя свободы и тайны бытія.

Итакъ, ложь социальнаго утилитаризма (также какъ социализма и іезуитизма) состоитъ въ уничтоженіи цивилизаціи ради иллюзіи счастья: социалисты — это „наши внутренніе вандалы“. Между тѣмъ нравственность, какъ мы видѣли, состоитъ именно въ осуществленіи культуры и связаннаго съ ней обнаруженія „иллюзіи счастья“, т. е. въ окончательной побѣдѣ логическаго элемента надъ темными желаніями воли.

3) *Критика эволюціонизма или принципа развитія культуры.*

Міровое развитіе есть фактъ; ставя своею задачею возможное содѣйствію этому развитію, мы утверждаемъ принципъ эволюціонной нравственности. Какъ мы сейчасъ видѣли существуетъ глубочайшій антагонизмъ между счастьемъ и развитіемъ: счастье кажется доступнымъ лишь для ума еще не постигшаго печальную тайну Безсознательнаго и не отрѣшившагося отъ иллюзіи; развитіе же состоитъ, какъ было показано выше **), именно въ происхожденіе все болѣе проникающей мысли, въ эманципаціи интеллекта отъ безумія желаній, т. е. въ постепенномъ обнаруженіи иллюзорности счастья. Итакъ, тотъ, кто ставитъ своею задачею способствовать міровому развитію и въ частности увеличенію культуры, отнюдь не долженъ полагать, что эта культура сдѣлаетъ человечество (а тѣмъ менѣе его) счастливѣе; онъ видитъ въ этомъ содѣйствіе только нравственный долгъ, актъ полнаго самоотреченія.

*) *ibid.*, стр. 514 sqq.

**) См. выше, стр. 253 sqq.

Цѣль, которую преслѣдуетъ эволюціонная этика есть, слѣдовательно, созданіе не счастливаго человѣчества, но лучшаго, т. е. болѣе развитаго, культурнаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ, болѣе несчастнаго. Съ этой точки зрѣнія нравственность есть *борьба за культуру*.

Denn ich bin ein Mensch gewesen,
Und das heisst ein Kämpfer sein.

Наша обязанность состоитъ, слѣдовательно, въ возможномъ поддержаніи культурно-развитыхъ существъ противъ мало развитыхъ. Съ этой же точки зрѣнія получаетъ свое оправданіе война. „Совершенно понятно, что сторонники принципа общаго блага съ такою настойчивостью объявляютъ войну войнѣ; іезуитизмъ, социальная демократія и утилитарный либерализмъ совпадаютъ въ этомъ желаніи; и дѣйствительно, было-бы совершенно безнадежной попыткой опровергнуть ихъ, оставаясь на почвѣ общаго блага.... Но съ точки зрѣнія развитія культуры эти протесты противъ войны сами собою падаютъ, потому что война есть главное средство въ борьбѣ расъ, т. е. естественнаго подбора въ человѣчествѣ; поэтому приготовленія народовъ къ лучшему веденію войны составляло всегда одно изъ дѣйствительнѣйшихъ средствъ для умственнаго развитія и нравственнаго воспитанія человѣчества во всѣхъ періодахъ его развитія; а по всей вѣроятности останется такимъ и впредь“ *).

Такое же *нравственное* значеніе имѣетъ конкуренція въ области промышленности и торговли; поэтому же мы отнюдь не должны ожидать (и искать) въ будущемъ равенства въ вознагражденіи за работу; напротивъ съ теченіемъ времени *относительное* благосостояніе меньшинства станетъ сравнительно съ положеніемъ большинства еще больше **).

4) *Нравственный принципъ искупленія.*

Принципъ общаго блага и принципъ развитія—оба необходимы: безъ развитія нѣтъ нравственной цѣли, безъ нѣкоторой доли счастья нѣтъ силъ бороться. Поэтому оба нравственные

*) *Das sittliche Bewusstsein*, стр. 534 sq.

**) *ibid.*, 535 sq. Но и положеніе большинства тоже должно чрезвычайно улучшиться, прибавляетъ Гартманъ.

принципа должны быть въ известномъ отношеніи соединены или точнѣ соподчинены: счастье должно перестать быть само по себѣ цѣлью, и стать только *средствомъ* для поддержанія развитія, развитіе же должно быть признано окончательною цѣлью. Такое соединеніе Гартманъ называетъ принципомъ нравственнаго міропорядка и считаетъ его *верховнымъ* изъ всѣхъ *).

Мы достигли здѣсь конца нравственности. Но есть еще нѣчто высшее, чѣмъ она. Нравственность есть правильное отношеніе индивидуума къ Цѣлому, должное соподчиненіе цѣлей человѣка. Но то къ чему стремится само Цѣлое (Безсознательное) не есть уже нравственность, но выше ея, ибо это Цѣлое не имѣетъ уже ни къ кому никакихъ обязанностей. Этою цѣлью можетъ быть, какъ мы уже видѣли въ предыдущемъ параграфѣ, только одно счастье, и притомъ не положительное, но отрицательное, т. е. избавленіе отъ мукъ бытія, безмятежность. Здѣсь открывается намъ не послѣдняя цѣль нравственности (она уже опредѣлена выше), но глубочайшая *основа* ея. Это основа есть состраданіе къ божеству, божественная скорбь (Gottesschmerz), чувство глубочайшаго единства съ несчастнымъ Безсознательнымъ: нравственность въ ея глубочайшей формѣ есть искупленіе Божества отъ страданій. „Только человѣкъ можетъ искупить Бога, т. е. принять положительное участіе въ мировомъ процессѣ ведущемъ къ этому спасенію Его. Такъ какъ человѣкъ есть вообще типъ разумной, самосознающей и нравственной личности, а въ частности типъ возвышающійся до нравственнаго принципа искупленія, онъ въ правѣ сказать: только черезъ меня Богъ можетъ быть спасенъ. Въ другихъ словахъ это значитъ: только черезъ устроеніе нравственнаго міропорядка разумно-сознательными индивидуумами мировой процессъ можетъ быть направленъ къ своей конечной цѣли, и только черезъ конечное сознательное пониманіе отрицательно-счастливаго конца этого процесса, онъ можетъ быть достигнутъ. Поэтому мы можемъ заключить все наши изслѣдованіе слѣдующими положеніями:

Реальное бытіе есть воплощеніе Божества, мировой процессъ есть исторія страданій воплотившагося Бога и съ тѣмъ вмѣстѣ путь къ искупленію распятаго во плоти; нравственность же есть

*) *Das sittliche Bewusstsein*, стр. 570—613.

соучастіе въ сокращеніе этихъ страданій и въ ускореніе искупленія* *).

IV. Критическія замѣчанія объ этикѣ пессимистовъ.

Намъ нѣтъ никакой нужды систематически опровергать нравственныя теоріи пессимизма: онѣ держатся на метафизическихъ гипотезахъ, которыхъ полную несостоятельность мы обнаружили выше. Самые основные принципы этихъ гипотезъ, а именно воля у Шопенгауера и Безсознательное у Гартмана не выдерживаютъ самой слабой критики.

Но этого мало. Пессимистическая этика не только основана на ложной метафизикѣ, но сама въ себѣ носитъ коренное противорѣчіе. Мы уже видѣли, что Гартманъ справедливо отвергъ ученіе Шопенгауера о спасеніи міра черезъ индивидуальный аскетизмъ: индивидуумъ, будучи самъ лишь явленіемъ, не можетъ радикально уничтожить волю — сущность. Но и Гартмановская этика также бесплодна: мы видѣли выше, что надежда на окончательное уничтоженіе міра совершенно неосновательна: Безсознательное, для котораго не существуетъ прошлаго опыта, повторить вновь „актъ верховнаго безумія“. Такимъ образомъ, пессимистическая этика имѣетъ величайшій недостатокъ: цѣли, которыя она ставитъ, недостижимы по самой сущности дѣла.

И несмотря на это, несмотря на недостаточную метафизику, несмотря на противурѣчивую этику, несмотря на парадоксальную фантастичность пессимистическаго „апокалипсиса“, и на тысячу другихъ недостатковъ, пессимизмъ занялъ въ наше время такое положеніе, котораго не достигала почти никакая другая философская теорія: прикрытыя какими то таинственнымъ сумракомъ, эти теоріи получили для послѣднихъ поколѣній непонятную привлекательность и пріобрѣтаютъ неожиданныхъ сторонниковъ и послѣдователей среди различныхъ народовъ, общественныхъ классовъ и самыхъ несходныхъ характеровъ. Въ чемъ же причина этого успѣха?

*) *ibid.*, стр. 688. Эти слова Гартмана каждый христіанинъ не можетъ не назвать богохульскими. Но для насъ было необходимо привести ихъ, потому что безъ этого дальѣйшая критика пессимизма не имѣла бы достаточныхъ основъ.

Въ предъидущихъ главахъ мы видѣли, что величайшій недостатокъ нѣмецкой нравственной философіи есть *формализмъ*, т. е. смѣшеніе нравственно хорошаго съ логически совершеннымъ. Кантъ отождествилъ верховное совершенство нравственнаго долга съ логической всеобщностью и разумной необходимостью; Фихте полагалъ нравственность въ разумномъ *пониманіи* свободы; Гегель считалъ познаніе высшимъ благомъ, и всѣ они видѣли въ нравственности законъ міроваго *разума*. Какъ было показано въ предъидущихъ главахъ, такое пониманіе нравственнаго совершенства повело къ его ложному отождествленію съ логическими категориями, къ отрицанію специфически нравственной санкціи, т. е. къ формализму. Неспособный въ дѣйствительности проникнуть въ тайну нравственности, логическій разумъ не удержалъ въ широкихъ петляхъ своей сѣти понятій ея живой воды, но только тину схемъ.

Если этический формализмъ состоитъ (какъ мы видѣли у Гегеля) въ отождествленіи нравственность съ правильнымъ познаніемъ, вслѣдствіе чего зло является лишь недостаточнымъ познаніемъ индивидуума, т. е. имѣетъ лишь мнимую реальность, то несомнѣнно что пессимизмъ, для котораго зло и несчастіе имѣютъ полную и особенную реальность есть прямой врагъ (всегда оптимистическаго) формализма. Если для послѣдняго воля есть лишь „особенная форма разума“, то для перваго самъ разумъ есть созданіе воли *); для формализма цѣль нравственности (высшее благо) имѣетъ логическій характеръ (напр. *совпаденіе* субъективнаго съ объективнымъ), для пессимизма совершенно реальный (напр. счастье небытія); для перваго зло безусловно противоположно добру, для втораго зло есть лишь неправильное (индивидуальное) пониманіе добра, слѣд. *по содержанію* съ нимъ тождественно.

Здѣсь мы находимъ истинную причину усѣховъ пессимизма. Нравственный формализмъ имѣлъ смыслъ лишь какъ борьба противъ еще болѣе низменнаго нравственнаго (а точнѣе опортунистскаго) принципа индивидуальной свободы. Онъ показалъ, именно, что индивидуумъ имѣетъ право на дѣятельность не потому, что онъ индивидуумъ, но потому что въ немъ живетъ (или долженъ

*) Такъ у Шопенгауера. У Гартмана же воля имѣетъ, по крайней мѣрѣ, такую же реальность какъ разумъ.

жить) *тотъ же* нравственный принципъ, что осуществляется въ реальныхъ, объективныхъ нормахъ государства, народности и т. п. Только поскольку индивидуумъ признаетъ эти нормы, онъ и имѣетъ свободу.

Но поднявшись выше опортунизма свободы, нравственный формализмъ самъ заключалъ въ себѣ чрезвычайные недостатки: поверхностный оптимизмъ велъ къ оправданію всякой дѣйствительности; сухой рационализмъ искоренялъ истинную основу нравственности — нравственные чувства; узкое доктринерство подтасовывало въ великія цѣли міра свои коротенькія и личныя желанія. Реакціей противъ этого формализма и явился пессимизмъ: рационализму онъ противопоставилъ ученіе о воли, какъ основѣ міра, доктринерству — свободомысліе и новый апокалипсисъ; наконецъ, поверхностному оптимизму — радикальный пессимизмъ; однимъ словомъ въ школьной философіи какъ будто пахнуло свѣжимъ вѣтеркомъ.

Этому движенію въ философіи соответствуетъ цѣлый рядъ колебаній въ общественной жизни Европы. Самодовольный парламентаризмъ смѣнился сомнѣніями въ возможность политическаго равновѣсія вообще; принципъ *laissez faire, laissez passer* оказался „правомъ на голодную смерть“; національная политика привела къ милитаризму; социалистическіе иллюзіи выродились въ проповѣдь всеобщаго разрушенія; просвѣщеніе обратилось въ „фабричную цивилизацію“, а искусство — въ забаву буржуазнаго общества. Въ основѣ этихъ явленій лежитъ также нравственная причина, что въ упадкѣ этическихъ ученій: нравственный формализмъ, прикрывающій самый безстыдный эгоизмъ.

Въ это время является пессимизмъ, служащій предшественникомъ нравственнаго возрожденія. Онъ уничтожаетъ въ корнѣ нравственный формализмъ, очищаетъ челоуѣка въ огнѣ міровой скорби, разрушаетъ земные, трансцендентные и социальные иллюзіи на счастье. Очищенное такимъ образомъ западное челоуѣчество будетъ въ силахъ воспринять чистыя ученія любви и справедливости, изгнавъ изъ нравственности послѣднія тѣни эгоизма. Но, какъ мы уже не разъ говорили, пессимизмъ *самъ по себѣ* имѣетъ лишь отрицательное значеніе. Въ своихъ собственныхъ, положительныхъ теоріяхъ онъ представляетъ нелѣпости, отрицаніе науки, внутреннія противорѣчія, которыя ни коимъ образомъ не могутъ сохраниться.

Однимъ словомъ, повторяя прежнее сравненіе, нашъ пессимизмъ подобенъ культуамъ восточныхъ религій въ падающемъ Римѣ: какъ эти послѣднія приготовляли (черезъ разрушеніе иллюзіи всемірной монархіи) къ принятію христіанства, такъ системы Гартмана и Шопенгауера сами по себѣ представляя дикое суевѣріе, готовятъ однако западное человѣчество къ возрожденію ученія любви и справедливости, т. е. чисто субъективной и негностической нравственности *).

*) Теперь намъ слѣдовало-бы перейти къ изложенію послѣдняго изъ важныхъ нравственныхъ ученій Германіи, именно познакомиться съ нѣмецкой соціологической этикой (Шеффле и др.). Но такъ какъ это направленіе представляетъ оригинальное соединеніе Контовскаго соціологизма (т. е. ученія объ обществѣ, какъ организмѣ) и Дарвиновскаго эволюціонизма, съ теорію государственнаго социализма, и такъ какъ Контовская и Дарвиновская теорія будутъ нами изучены лишь въ слѣдующихъ отдѣлахъ, то и изложеніе нѣмецкой соціологической должно быть отложено до слѣдующаго тома и будетъ дано въ видѣ прибавленія къ исторіи англійской этики.

СОДЕРЖАНІЕ.

Предисловіе	Стран. I
-----------------------	----------

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

НѢМЕЦКАЯ ЭТИКА.

Общая характеристика нѣмецкой этики.	1
Четыре идеи западной философіи. Объективная и субъективная нравственность. Три общія причины уклоненія германской философіи въ объективную этику.	

ГЛАВА ПЕРВАЯ. Кантъ	9
-------------------------------	---

Идеи монизма и индивидуализма. 1) *Ученіе Канта о категорическомъ императивѣ*: основное открытіе; его смыслъ; возможность сверхъестественной нравственности; ближайшее опредѣленіе нравственнаго закона; онъ касается не содержанія желаній, но только формы; требованіе всеобщности и необходимости (разумности). Критика Кантовскаго ученія о формальномъ характерѣ нравственности. 2) *Ученіе Канта о свободѣ воли*: нравственность ради нравственности; двѣ взаимныя задачи; автономность воли; мотивъ уваженія; краткое изложеніе „Критики чистаго разума“; отношеніе теоретическаго познанія къ практическому. Критическія замѣчанія: что сохранилось отъ критики чистаго разума? что сохранилось отъ Кантовскаго ученія о свободѣ воли? 3) *Ученіе Канта о добродѣтеляхъ*: чужое счастье и личное совершенствованіе; верховное уваженіе къ человѣческому достоинству; обязанности любви. Критика Кантовскаго ученія о добродѣтеляхъ. 4) *Нравственная метафизика у Канта* (постулаты разума): антиномія счастья и добродѣтели; бытіе Бога; бессмертіе души. Критика этихъ ученій. 5) *Общій смыслъ Кантовской системы нравственности и ея основная ошибка.*

ГЛАВА ВТОРАЯ. Герbartъ

Его отношеніе къ Канту. 1) *Что такое нравственное?* Оно правится намъ безусловно; оно формально; оно непосредственно; оно относится къ волѣ. Определеніе нравственнаго. Слѣдствія. 2) *Первоначальныя нравственныя идеи:* идея полноты; идея внутренней свободы; идея благожелательности; идея права; идея справедливости. 3) *Ученіе о нравственныхъ идеяхъ въ примѣненіи къ обществу:* правовая общественная система (собственность); система воздаяній и право наказывать; система управленія; система культуры; одухотворенное общество. Нравственное достоинство.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. Фихте 181

1) *Идеализмъ Фихте и общая характеристика нѣмецкаго идеализма вообще.* Высшія вещи—продукты мышленія; самосознаніе, какъ исходный пунктъ; свобода въ идеализмѣ. Критика нѣмецкаго идеализма. 2) *Первое ученіе Фихте о нравственности.* Творческое воображеніе. Динамическая теорія Я. Дедукція нравственнаго закона. Реальность нравственныхъ дѣйствиій. Ступени нравственнаго развитія. Отношеніе къ религіи. 2) *Вторая система Фихте.* Ея исходная точка. „Назначеніе человѣка“. Вѣра въ реальность міра. Пантеизмъ Фихте. „Завѣтъ о блаженной жизни“. Критическія замѣчанія.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. Гегель. 114

Историческіе элементы системы: ученіе Канта, Фихте и Гегеля. „Идея“ и законъ ея развитія. Критика Гегелева ученія объ идеѣ. Критика Гегелева ученія о диалектическомъ методѣ. Сравненіе этики Гегеля съ этикой Канта. Объективный духъ и его моменты. Ученіе Гегеля о свободѣ и волѣ. Абстрактное право и его моменты. Субъективная нравственность: Гегелева критика Канта и Якоби; ея недостаточность. Объективная нравственность и ея моменты. Философія исторіи.—Критическія замѣчанія о системѣ Гегеля.

ГЛАВА ПЯТАЯ. Шеллингъ 171

Общая характеристика Шеллинга. Его сочиненіе „о свободѣ человѣка“. 1) Обвиненія въ пантеизмѣ и фатализмѣ. Вопросъ теодицеи и его рѣшенія. Природа въ Богѣ. 2) Основа бытія и разумъ, какъ элементы Божества. 3) Примиреніе тензма съ пантеизмомъ: происхожденіе Божественной личности. 4) Вопросъ о злѣ въ мірѣ. 5) Вопросъ о свободѣ воли. 6) Отношеніе Бога къ злу. 7) Первооснова. 8) Критическія замѣчанія.

ГЛАВА ШЕСТАЯ. Шопенгауеръ 209

Смыслъ современнаго пессимизма. 1) *Метафизика Шопенгауера*. „Миръ есть мое представленіе“. Критика этого утвержденія. Формы познанія. Внутреннее познаніе воли. Свойства воли, какъ сущности. „Платоновскія идеи“. Воля въ природѣ. 2) *Этика Шопенгауера*. Эгоизмъ и злоба. Справедливость и любовь. Метафизическая основа снѣгатіи. Міровая справедливость и единство міра. Пессимизмъ. Аскетизмъ и конецъ міра.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ. Гартманъ 242

1) *Метафизика Гартмана*. Ея методъ. Проявленія Безсознательнаго. Философское понятіе о Безсознательномъ. 2) *Метафизическая нравственность у Гартмана*. Міровое развитіе. Его цѣль. Нравственность какъ ускореніе міроваго процесса. Конецъ міра. 3) *Критики нравственныхъ теорій у Гартмана*. Критика эгоизма. Критика социальнаго утилитаризма. Критика эволюціонизма. Нравственный принципъ некупленія. 4) *Критическія замѣчанія объ этикѣ пессимистовъ*.



3 2044 025 660 184

This book should be returned to
the Library on or before the last date
stamped below.

A fine is incurred by retaining it
beyond the specified time.
Please return promptly.

